

JA  
Pr  
Ec  
Ca  
In  
D.  
So  
Ár  
ec  
ec

... de la ...  
... de la ...  
... de la ...  
... de la ...

## II

### ACERCAMIENTOS A LA LIBERTAD

M  
P  
E  
C  
I  
D  
S  
Á  
e  
e

## Introducción

La importancia de la libertad ha dado lugar tanto en Gutiérrez como en Sen a una exploración sofisticada de su naturaleza. En el caso de un pensamiento teológico, es natural que el reto haya incluido la pregunta sobre la naturaleza de Dios y de su relación omnipotente o no con los seres humanos. De eso se trata en la primera parte de este capítulo donde presentamos los interrogantes sobre la posibilidad de la libertad desde el punto de vista de la fe cristiana, tanto en lo que se refiere al margen de acción de las personas como en la apertura de las opciones posibles. En este contexto, aclarar la relación entre pobreza y libertad se hace necesario pues la primera puede ser una opción legítima, como ha ocurrido con muchísimos cristianos y como sucedió con Gandhi. La mirada a estas opciones lleva, sin embargo, a la conclusión de que, como indicamos en el párrafo inicial del capítulo anterior, el problema de la pobreza que interesa a ambos es el de la pobreza involuntaria; la que significa en ella misma opresión. De ahí la necesidad de liberación.

En la segunda parte del capítulo, recogemos las sofisticadas dimensiones de la libertad que encuentran ambos autores en su búsqueda de la precisión analítica y de las acotaciones necesarias

para dar cuenta de la riqueza de la vida humana. Tras presentar los ya clásicos tres niveles planteados por Gutiérrez, recorremos un conjunto de distinciones que ponen de relieve los avances de Sen en el perfilamiento de los distintos ángulos de la libertad, de su valor intrínseco y de su legítimo valor instrumental. En el camino, establecemos los paralelos del caso, pero también las peculiaridades de cada uno, avanzando así en nuestro objetivo de enriquecer cada una de las perspectivas.

En un dialogo entre personas religiosas y no religiosas la existencia de la libertad es un tópico importante. A pesar de, y justamente debido a la tradición del conflicto moderno en el que las causas de la libertad y la religión tomaron muchas veces lugares opuestos, nos parece que este asunto es capital. En realidad, ningún enfoque profundo sobre la vida está libre de la tentación de imponer restricciones a la libertad humana. Desde el lado religioso alguien podría decir que Dios actúa sin restricciones a través de la acción humana. Los humanos serían una especie de pasivos intermediarios en la voluntad de Dios. Desde una perspectiva no religiosa, podemos encontrar individuos diciendo que hay leyes de desarrollo social que no dejan espacio a la voluntad humana.

Como ya venimos mostrando, la libertad es vista por ambos autores de manera muy parecida y, a la vez, desde ángulos parcialmente diversos como es natural dadas las perspectivas profesionales de aproximación. En este capítulo haremos un esquema parcial de las aproximaciones al tema en ambos autores. Además, el debate sobre las características de la libertad en la obra de Sen es muy activo<sup>27</sup> y en el caso de Gutiérrez se han hecho compara-

<sup>27</sup> Entre los más importantes está el debate entre Rawls (1993) y Sen (1981, 1990 y 1992) sobre la discriminación de los que tienen alguna discapacidad. Elster y Roemer (1991), Qizilbash 1996, 1997, 1998.

ciones con diversos autores y ha merecido también muchísimos comentarios evaluando sus características.

## a. ¿Qué tan libre? ¿Cuán plural? ¿Qué es ser pobre? Una respuesta teológica

Con el fin de establecer bien el contraste vamos a hacer que la religión cristiana "tenga que" probar su consistencia sobre la existencia de la libertad humana en tres puntos. Uno es la existencia de libertad frente a Dios, otro es la pluralidad desde un planteamiento que tiene intención proselitista, y, finalmente, en lo radical de las perspectivas religiosas en la lucha contra la pobreza. Después de todo, la prédica de un Dios todopoderoso, y la larga tradición de ambigüedades religiosas acerca del tema de la pobreza requieren de un comentario. Vayamos punto por punto.

### 1. El misterioso encuentro de dos libertades

Como teólogo, Gutiérrez tiene la obligación de lidiar con la presencia de Dios en la historia. Éste, en sí mismo, es un tópico complejo pero en este análisis tenemos que concentrarnos en la relación entre la libertad de Dios y la libertad del hombre. El estatus que hay que darle a este tema es importante cuando se dialoga con personas no religiosas. De acuerdo con Gutiérrez, dos elementos deben ser considerados cuando se trata de la libertad de Dios. El primero es que el plan de Dios tiene su origen en la gratitud de su amor creativo. (1987, 69). El segundo es la libertad de los humanos creados con la opción de la libertad a su alcance. Ambas libertades son discutidas en el libro de Job donde la pregunta que Job le hace repetidamente a Dios es: ¿Por qué estoy sufriendo si soy inocente? La primera respuesta de Dios es que las personas son libres hasta el punto de no actuar de acuerdo con

la racionalidad humana, en este caso, de acuerdo con la relación entre sufrimiento y culpa. Dios no es predecible y la tierra y sus maravillas han sido creadas por puro y gratuito amor. El mundo no ha sido creado para ser entendido por los humanos. La lluvia no cae sólo cuando los humanos la necesitan. En la Biblia, no hay un punto de vista antropocentrista de la naturaleza y el hombre no es el centro del universo. Los humanos, además, no entenderán la voluntad de Dios. La tierra fue creada por el placer de su crear, sin relación con nada, no es el efecto de ninguna causa. Y citando a Gutiérrez,

Sólo ese motivo puede conducir a una comunión de dos libertades. (1986a, 158)

El hombre debe empezar a pensar en Dios como libertad. Mientras el hombre trate de predecir el comportamiento de Dios, estará, de hecho, limitando e incluso eliminando la libertad de Dios. Más en concreto, su explicación del sufrimiento humano no es correcta, no puede ser atribuida al pecado, y la prueba es que Job, un inocente, está sufriendo. El sufrimiento del inocente, e incluso el del no inocente escapa a una explicación sencilla. Pero hay otra libertad involucrada en esto. Específicamente, en una parte sobre el poema de Job se lee:

Él [Dios] quiere la justicia, desea que su derecho (*mishpat*) reine en el mundo, pero no puede imponerlo, debe respeto a lo que ha creado" (Gutiérrez 1986a, 171).

En esa parte del poema, Dios provoca a Job pidiéndole que use sus supuestos poderes para corregir las injusticias humanas indicándole, irónicamente, que él, Dios, no lo hará. La lección de Dios es que "el poder de Dios" está limitado por la libertad humana....el Dios todopoderoso es también un "Dios débil" (Gutiérrez 1986a, 171).

Por lo tanto, desde un punto de vista teológico es necesario respetar la libertad humana como si no fuera una creación divina. Desde este marco de trabajo, la base para un diálogo se hace presente. Después de todo,

el ser humano es insignificante a juicio de Job, pero lo bastante grande para que Dios -el todopoderoso- se detenga en el umbral de su libertad y le pida su colaboración en la construcción del mundo y en su justo gobierno. (1986a, 173)

Si Dios se detiene en la frontera de la libertad individual, ¿por qué los cristianos no deberían hacer lo mismo?<sup>28</sup>

## 2. Pluralidad y universalidad

Para un cristiano, el amor de Dios es universal y el llamado al tipo de vida que propone es a todos. El cristiano tiene que ser universalista. Sin embargo, la experiencia de cada persona es, en buena medida, situada, tiene alguna cultura, es percibida e interpretada con ciertos criterios más o menos específicos. Tensión entre universalidad y cultura propia que Gutiérrez enfrenta de dos maneras. Por un lado, recurriendo a una relectura de los episodios

<sup>28</sup> Recientemente, un intelectual cristiano peruano ha presentado así esa dimensión personal, subjetiva, situada en el tiempo, plural y diversa de la libertad. La libertad, en cuanto núcleo existencial, otorga dignidad al ser humano. Ello en la medida en que, por su capacidad de elegir entre un abanico de posibilidades de realización personal, decide, a través de una vivencia estimativa, por un determinado 'proyecto de vida'. Proyecto único, intransferible, singular, que brinda un sentido a la existencia y que, al reafirmar la identidad del sujeto, lo distingue de todos los demás. El ser libre supone que el hombre es temporal; histórico, estimativo, creativo, proyectivo. Carecería de sentido un ser libre que no fuese, simultáneamente, un ser temporal. La libertad está enclavada en el tiempo." (Fernández Sessarego 1997, 7)

de la "torre de Babel" y de Pentecostés, y por otro, a través de su comentario a la obra del novelista y antropólogo peruano José María Arguedas.

En su discurso a la Academia Peruana de la Lengua, Gutiérrez nos provee una reflexión acerca de la pluralidad de las lenguas como una característica positiva de la vida humana, no como una negativa. En contra de la mayoría de las interpretaciones del pasaje de la torre de Babel en el Génesis, él sostiene que la pluralidad de lenguajes puede ser interpretada como una expresión de libertad frente a la opresiva homogeneidad imperial. El texto de Babel, entonces, debe ser leído también como "la dolorosa experiencia histórica de un pueblo subyugado". Por otro lado, mientras es verdad que "indudablemente, como la antigua y frecuente interpretación lo afirmaba, hay una recusación a la pretensión de los constructores de la ciudad y la torre", hay también "un intento político de índole totalitaria orientado a dominar a las personas" (Gutiérrez 1996a, 365). De acuerdo con interpretaciones contemporáneas, dirá Gutiérrez,

la diversidad de pueblos y lenguas es más bien presentada en el conjunto del libro del Génesis como una gran riqueza para la humanidad y como deseada por Dios. (1996a, 368-9).

El episodio de Pentecostés, el de las lenguas de fuego, sería uno de comunicación entre diferentes, pues todos se entendían a pesar de estar hablando lenguas desconocidas.

Pero, entonces, "¿qué espacio queda para la universalidad?" (Gutiérrez 1996a, 372). Basado en su previo trabajo sobre Arguedas, un antropólogo y novelista peruano (particularmente, 1990, 50-55), Gutiérrez sostiene que la universalidad puede ser encontrada en ambientes provinciales.

La universalidad le viene no por la extensión de su experiencia, sino por la intensidad con que vive su propio universo. "Provinciano de este mundo" se llama, no sin picardía, a sí mismo en una ocasión. La universalidad humana en la que desemboca Arguedas a partir del indio y el mestizo del Perú, lleva la marca del dolor y la esperanza, de la angustia y la ternura de los a veces considerados como un desecho humano. Ese sello lejos de limitar su perspectiva le da amplitud y fuerza histórica. "En la voz del charango y de la quena, lo oiré todo", dice al terminar su *¿Ultimo diario?* La suya es la universalidad concreta que -como decía Hegel- se expresa en lo singular. (Gutiérrez 1996a, 372-373).

De hecho, ambos autores intentan una conciliación entre la naturaleza universal y particular de los problemas entre manos. Gutiérrez ha trabajado con continuidad esa tensión destacando que

la verdadera universalidad no consiste exactamente en hablar un mismo idioma sino en lograr un entendimiento pleno desde el de cada uno. (Gutiérrez 1988, 43).

Más precisamente, cuando analiza la obra del novelista y antropólogo Arguedas anota:

Esa universalidad le viene no por la *extensión* de la experiencia, 'soy (...) un escritor provincial', decía (...), sino por la *intensidad* con que vive su propio universo. (Gutiérrez 1990, 50).

En otro contexto, casi el opuesto al mundo provinciano, en un refinado debate con otro eminente economista sobre el egoísmo y la benevolencia en la economía, Sen indica que

Hahn está claramente preocupado por el hecho de que los criterios morales pueden requerir una universalización de algún tipo, y esto parecería entrar en conflicto con la benevolencia hacia algu-

nos individuos en particular, que es la forma en que la benevolencia tiene más probabilidad de ocurrir. Él parece pasar por alto que la universalización admite el uso de parámetros generales que, en contextos específicos, tomarán la forma de 'nominales' (Sen 1991b, 15).

Más profundamente, desde el punto de vista cristiano, el tema de la universalidad proviene del llamado a evangelizar a todo el mundo y, más precisamente, a todos en el mundo amándolos sin excepción.

La universalidad del amor cristiano es una abstracción si no se hace historia concreta, proceso, conflicto, superación de la particularidad. (1971, 344)

La pluralidad y la universalidad son temas muy insistentemente tratados por Sen. Parte de sus planteamientos se sitúan en confrontación con los de diversos comunitaristas. (1998) De acuerdo a su reciente autobiografía, una experiencia que lo ha marcado para siempre es el conflicto interreligioso en su tierra de origen.

Algunos de mis inquietantes recuerdos, cuando estaba entrando en mi adolescencia en la India de mediados de los 40, se relacionan con el masivo cambio de identidad que siguió a la política divisiva. La identidad de la gente como Indios, Asiáticos, o como miembros de la raza humana, pareció dejar paso —muy rápidamente— a identificaciones sectarias con las comunidades Hindú, Musulmana o Sikh. La amplia India de enero fue rápida e incuestionablemente transformada en la más estrechamente Hindú o Musulmana de marzo. La matanza que siguió tenía mucho que ver con un irracional comportamiento de rebaño por el cual la gente, de alguna manera 'descubrió' su nueva, divisiva y beligerante identidad... (Sen en www.nobel, 2)

Sen es, sin duda, un universalista sensible a las culturas de todo el mundo. Recuerda con deleite las expresiones de Tagore al respecto:

'Cualquier cosa que entendemos y disfrutamos en los productos del ser humano, en cualquier sitio que se hayan originado, instantáneamente se hace nuestra,... Dejenme sentir con injustificada satisfacción que todas las grandes glorias del hombre son mías' (ibid).

Sen sigue de inmediato indicando:

Yo amaba ese aliento [*breath*], y también el hecho de que en la interpretación misma de la civilización de la India su diversidad cultural era muy enfatizada. (Sen, www. Nobel..., 1)

### 3. Pobreza: no voluntaria

El concepto de pobreza para ambos autores es complejo. Y tiene que serlo más desde una perspectiva religiosa que, como veremos más adelante, añade una dimensión más a sus características. Ambos autores coinciden totalmente en el muy importante nivel de la pobreza llamada material o de recursos. El carácter involuntario de la pobreza adquiere especial claridad cuando se trata de la dimensión material de dicha situación. Ciertas carencias son consideradas un mal.

La manera de referirse a dicho carácter aparece en términos más claramente polémicos en el caso de Gutiérrez, en la medida en que tiene que deslindar con el significado de la "pobreza espiritual". En el caso de Sen, la importancia de la pobreza material es enorme pero su esfuerzo es, como lo hemos indicado muchas veces en este texto, ubicar las cosas en el estatus de instrumentos para vivir plenamente. La erradicación de la pobreza no se acaba en el acceso a cosas sino que tiene que incorporar el uso que de ellas hacen las personas. La aclaración del significado de una renuncia voluntaria a las cosas se basa en una ilustración que recogeremos líneas abajo: el faquir. Debido a la distinta importan-

cia que tiene el asunto para ambos autores, presentemos en mayor detalle el deslinde que realiza Gutiérrez.

Para empezar es necesario recordar cómo Gutiérrez aclara algunas ambigüedades típicas del enfoque religioso acerca de este tema con el título "ambigüedades del término pobreza" (1971, 353-6). De todo el conjunto de ambigüedades me limitaré a señalar una que considero la más relevante para nuestros propósitos. Ésta asoma del hecho de que

...en los ambientes cristianos [...] se tiene tendencia, a menudo, a dar a la pobreza material una significación positiva, a verla casi coza cristianas a contracorriente de la gran aspiración de los hombres que consiste en querer librarse de la sujeción a la naturaleza, eliminar la explotación del; hombre por el hombre y crear riqueza para todos. (1971, 354)<sup>29</sup>

Añadiendo elementos a la ubicación de la polémica señala a continuación:

Esto colocaría las exigencias cristianas a contracorriente de la gran aspiración de los hombres que consiste en querer librarse de la sujeción a la naturaleza, eliminar la explotación del hombre por el hombre y crear riqueza para todos. (1971, 354)

Para complicar las cosas,

la cuestión se hace todavía más compleja si se tiene en cuenta que el concepto de pobreza material está en constante evolución. No

<sup>29</sup> Sería interesante hacer la comparación entre el análisis de Sen (*The standard...*) sobre la aceptación subjetiva de la pobreza por los pobres y esa indiferencia. Una se justificaría en la otra; podrían ser vistas ambas como voluntad de Dios.

tener acceso a ciertos valores culturales, sociales y políticos, por ejemplo, forma parte de la pobreza que se desea abolir. (1971, 354)

Con abierta ironía el autor continúa las anteriores expresiones con una pregunta:

La pobreza material como 'ideal' de vida cristiana, ¿comprendería también este aspecto? (1971, 354)

En polémica con quienes insisten en el desinterés por los bienes como un valor de la pobreza entendida como espiritual, y subestiman la gravedad de la pobreza de los pobres involuntarios, Gutiérrez insistirá en que en el mundo de hoy

el término pobreza designa, en primer lugar, la *pobreza material*, es decir, la carencia de bienes económicos necesarios para una vida humana digna de ese nombre. (Gutiérrez 1971, 353)

Gutiérrez insistirá en todos sus escritos en la crucial importancia de la misma pobreza analizada por Sen, esto es, la que incluye muchas más dimensiones de la pobreza que la carencia de las cosas necesarias. Por ejemplo, como en la expresión siguiente, la conciencia de la propia humanidad:

La pobreza material está pues ... en el nivel de lo infrahumano. De este modo la percibe también ... la Biblia. (1971, 354)

En realidad, como mostramos en el siguiente extracto del profeta Isaías, el mensaje cristiano pone en un lugar destacadísimo la necesidad de erradicar el sufrimiento que proviene de las carencias que llamamos materiales. En efecto, el proyecto de una nueva sociedad donde el Reino de Dios esté presente, consiste en que

ya no habrá allí niños malogrados ni adultos que no colmen sus años, pues será joven el que muera a los cien años, y el que no los alcance se tendrá por maldito. Construirán casas y las habitarán, plantarán viñas y comerán sus frutos, no construirán para que otro habite, ni plantarán para que otro coma; porque los años de mi pueblo serán los de un árbol y mis elegidos podrán gastar lo que sus manos fabriquen. (65, 20-22)

En este campo, el acuerdo con muchos eminentes expertos es total. Por ejemplo, la apreciación de Streeten al respecto es precisa:

La pobreza involuntaria es un mal absoluto. Todos los esfuerzos de desarrollo están dirigidos a erradicarla y a permitir a la gente desarrollar su pleno potencial. (Streeten 1994, 13)

Bíblicamente, e insistiendo:

La pobreza es para la Biblia un estado escandaloso atentatorio de la dignidad humana y, por consiguiente, contrario a la voluntad de Dios. (Gutiérrez 1971, 357)

El punto es, pues, claro. Quienes consideren que la pobreza es una opción libremente asumida no pueden obviar una toma de posición sobre la pobreza involuntaria que es la cuantitativa y cualitativamente importante. Esa posición le dará su sentido mayor a la pobreza espiritual.

Para resumir, libertad y pobreza se oponen radicalmente. Sólo en casos muy especiales esa oposición deja de existir. Para Sen es el caso de los fakires o más importante aún, casos como el de Mahatma Gandhi:

De hecho, a veces una persona puede tener poderosas razones para tener una opción, precisamente para poder rechazarla. Por ejemplo, cuando Mahatma Gandhi *ayunó* para protestar contra el dominio británico, no estaba meramente *muriéndose de hambre* sino rechazando la opción de comer (puesto que eso es lo que significa ayunar). ... una víctima de una hambruna no habría podido protestar de esa forma. (Sen 2000a, 349)

Esta aproximación coincide plenamente con una de las justificaciones posibles que a juicio de Gutiérrez tiene una vida austera, e incluso la adopción de maneras de vivir que intentan acercarse a las de los pobres. El capítulo sobre pobreza en *Teología de la liberación* se titula: "Pobreza: solidaridad y protesta". Tras el deslinde entre pobreza material y espiritual, este autor propone añadir otra aproximación al tema.

La pobreza cristiana, expresión de amor, es solidaria *con los pobres* y es protesta *contra la pobreza*. (Gutiérrez 1971, 370)

Y sigue poco más adelante el autor:

Sólo rechazando la pobreza y haciéndose pobre para protestar contra ella, podrá la iglesia predicar algo que le es propio: la 'pobreza espiritual'; es decir, la apertura del hombre y de la historia al futuro prometido por Dios. Únicamente de este modo podrá cumplir honestamente, y con posibilidades de ser escuchada, la función profética de denuncia de toda injusticia que atente contra el hombre, y la prédica liberadora de una real fraternidad humana. (Gutiérrez 1971, 372-3)

En vista de lo señalado, debe quedar claro que la libertad es crucial en la definición de la pobreza. Quienes deciden no comer o abrazar un estilo de vida no pueden ser considerados pobres. En ese sentido, la pobreza evangélica no es estrictamente pobreza en el sentido que más interesa a ambos autores.

## b. Una libertad multidimensional

Después de tratar del desarrollo de una manera relativamente general, es necesario introducir un significado más completo y complejo sobre la libertad. Si se acepta a estas alturas que hay un terreno para el diálogo entre estas dos perspectivas, es necesario avanzar más de una manera un poco más precisa y detallada. Obviamente, conforme se entra en precisiones encontraremos matices diferenciadores que debemos poner en contacto. La base común nos parece que está ya suficientemente sustentada. Un diálogo sobre la libertad tiene que tomar en cuenta su multidimensionalidad y ambos autores tienen propuestas originales al respecto. El hecho de que la aproximación de Gutiérrez tenga un elemento proveniente de la fe religiosa tiene que hacer de la búsqueda de aspectos comunes una tarea siempre parcial, pero ello no impide avances en otros frentes. Vayamos paso a paso.

### 1. Niveles e interrelaciones

Gutiérrez presentó a comienzos de los setenta una propuesta que incluía tres niveles de liberación. El primero lo era de las estructuras políticas y económicas. Liberarse significaba cambiar las estructuras económicas por medio de, y para lograr, una mayor autonomía nacional respecto de las grandes potencias. El segundo se refería a la dimensión personal incluyendo dimensiones psicológicas pero también las que más se acercan a la que Sen destaca más: el ejercicio de la libertad personal. El tercer nivel es el de la liberación del pecado y se sitúa, por lo tanto, en el plano de la fe religiosa.

En sus propios términos, esos tres niveles son, en orden de creciente profundidad, los sociopolíticos, los personales y los espirituales.

Liberación expresa, en primer lugar, las aspiraciones de los pueblos, clases y sectores sociales oprimidos (...). Más en profundidad, concebir la historia como un proceso de liberación del hombre, en el que éste va asumiendo conscientemente su propio destino, coloca en un contexto dinámico y ensancha el horizonte de los cambios sociales que se desean. (...) Finalmente, (...) hablar de liberación nos conduce más fácilmente a las fuentes bíblicas que inspiran la presencia y el actuar del hombre en la historia. Cristo salvador libera al hombre del pecado, raíz última de toda ruptura de amistad, de toda injusticia y opresión, y lo hace auténticamente libre (...). (Gutiérrez 1971, 58-9).

Incluir esta última libertad supone reflexionar sobre lo que Gutiérrez llama en su libro sobre Job "el misterioso encuentro de dos libertades" (1986a, 151), que tratamos en mayor detalle en una parte anterior de este trabajo.

Para empalmar, hasta donde se puede, esta aproximación con la de Sen podemos simplificar algo su significado y rephrasear los niveles indicando que el primero es una liberación *de* ciertas opresiones, sociales, políticas que tiene por finalidad una segunda que es ser personalmente libre *para* optar, para llevar adelante la vida considerada valiosa o para no hacerlo. En estos dos niveles está la mayor coincidencia con Sen. Pero el tercer nivel especifica el para qué aunque sea en términos genéricos: para *amar*. En este caso, sí hay una propuesta de doctrina comprensiva del bien.

La relación entre esos niveles tiene una cierta jerarquía como se expresa en la larga cita anterior. Una manera de interpretarla es indicando que por la primera uno se libera de dependencias opresivas y de la explotación empobrecedora. Por la segunda la persona se libera más interiormente y se coloca en condiciones de liberarse más profundamente. Por la tercera se libera del egoísmo y ama. Para Gutiérrez, la segunda es muy importante. Eso se expresa de la siguiente manera:

liberarse de estructuras socio-económicas opresoras no es suficiente, se requiere una transformación personal que nos haga vivir en honda libertad interior frente a todo tipo de servidumbre (Gutiérrez 1988, 46-47).

El significado no sólo es político sino también personal y eso no es poco, pues para 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)<sup>30</sup>

En el caso de Sen, la diferenciación entre libertades es de otro tipo, aunque, en buena medida, supone precisiones o complementariedades con la propuesta por Gutiérrez. Por ejemplo, cuando hace la lista de los tipos de carencias de libertad, en un primer grupo se incluye el estar libres de las condiciones de vida que concentran las vidas en la supervivencia.

En todo el mundo hay muchas personas que sufren muchos tipos de privación de la libertad. En algunas regiones continúa habiendo hambrunas que niegan a millones de personas la libertad básica de sobrevivir. Incluso en los países que ya no son devastados esporádicamente por hambrunas, la desnutrición puede afectar a un gran número de vulnerables seres humanos. Además, un elevado número de personas apenas tiene acceso a la asistencia sanitaria, a un sistema de saneamiento o agua limpia y se pasa la vida luchando contra la innecesaria morbilidad, sucumbiendo a menudo a una muerte prematura. (Sen 2000a, 31)

<sup>30</sup> Sería interesante analizar en detalle el proceso histórico al que alude la cita. Sería necesario para mostrar la “irrupción del pobre” en la historia de las sociedades.

La concentración de muchos en la lucha por la vida en un sentido tan elemental revela restricciones a la libertad; sólo hay una restricción mayor: la muerte prematura. El segundo tipo de libertad corresponde a la esfera de los derechos políticos y civiles.

...En algunos países hay un gran número de personas a las que se les niega por sistema la libertad política y los derechos humanos básicos. (Sen 2000a, 31)

Sen insiste en que estos derechos son parte constitutiva de la libertad y no meramente instrumentales como se tiende a sostener en los medios profesionales de la economía y de la política, así como por ciertos gobernantes. Debatiendo con quienes afirman que es necesario restringir las libertades políticas para acelerar el desarrollo económico y lograr conquistas en el plano del primer nivel de libertades que acabamos de resumir, Sen afirma que

...la libertad política y las libertades civiles son importantes directamente por sí mismas y no tienen que justificarse indirectamente por su influencia en la economía. Incluso cuando las personas que carecen de libertades políticas o de derechos humanos gozan de suficiente seguridad económica (y da la casualidad de que disfrutaban de unas circunstancias económicas favorables), se ven privadas de importantes libertades para vivir y se les niega la oportunidad de participar en decisiones cruciales sobre asuntos públicos. Estas privaciones restringen la vida social y política y deben considerarse represivas, aun cuando no causen otras aflicciones (como desastres económicos). (Sen 2000a, 33)

A la vez, para Sen esa libertad política no es suficiente. La gente se puede morir sin violarse ningún principio de las libertades cívicas y políticas. Debatiendo los planteamientos del libertario Nozick argumenta así:

Por ejemplo, como mostramos en nuestro libro *Poverty and Famines*, puede haber incluso grandes hambrunas sin que se violen los derechos libertarios (incluidos los derechos de propiedad) de nadie. Las personas desfavorecidas, como los parados o los pobres pueden morir de hambre precisamente porque sus 'derechos económicos' –por legítimos que éstos sean– no les dan suficientes alimentos. Este problema podría parecer un caso especial de 'horror moral catastrófico', pero puede demostrarse que los horrores de *cualquier* grado de gravedad –desde las grandes hambrunas hasta la desnutrición habitual y el hambre endémica pero no extrema– son compatibles con un sistema en el que no se violen los derechos libertarios de nadie. Asimismo, hay otros tipos de privaciones (por ejemplo, la falta de atención médica para enfermedades curables) que pueden coexistir con el pleno reconocimiento de todos los derechos libertarios (incluidos los derechos de propiedad). (Sen 2000a, 89-90).

La libertad política es, pues, parte importante de la propuesta liberadora en ambos autores. El primer nivel de la liberación según Gutiérrez tiene en ella uno de sus más importantes componentes. La siguiente expresión de este autor lo ratifica:

La libertad personal y la participación democrática son derechos inalienables del ser humano, por ello la cuestión es de primordial importancia para quienes en América latina piensan en la construcción de una nueva sociedad. (Gutiérrez 1988, 106)

Pero, para terminar este punto, corresponde destacar que en ambos autores la interrelación de libertades refuerza a cada una. Para Gutiérrez, los "tres niveles de significación se interpenetran recíprocamente" (1971, 58).

Los tres niveles ... se condicionan mutuamente, pero no se confunden; no se da el uno sin el otro, pero son distintos: forman parte de un proceso salvífico único y global, pero se sitúan en profundidades diferentes. (Gutiérrez 1971, 228)

En el plano de los diferentes espacios de libertad y de las diversas disciplinas que los estudian, indicará sobre la visión basada en el crecimiento que

las insuficiencias de la perspectiva anterior han llevado a otra más importante y más frecuente hoy. En ella el desarrollo es visto como un *proceso social global* que comprende aspectos económicos, sociales, políticos y culturales. Esta concepción trata de hacer ver que esos diferentes planos son interdependientes. El avance en uno de ellos acarrea el de los otros, e, inversamente, el estancamiento de uno es traba para el desarrollo de los demás. (Gutiérrez 1971, 39)

En Sen la interrelación de libertades es importante, porque

la eficacia de la libertad como instrumento reside en el hecho de que los diferentes tipos de libertad están interrelacionados, y un tipo de libertad puede contribuir extraordinariamente a aumentar otros. (Sen 2000a, 56-7).

## 2. Libertades sustantivas e instrumentales

Una distinción muy trabajada por Sen, que también puede encontrarse en Gutiérrez, es la que separa las libertades sustantivas de las instrumentales. Muchas libertades son, por supuesto, de ambos tipos a la vez. Podemos completar lo relativo a los tipos de libertad que propone Sen recogiendo la subdivisión que ensaya sobre las libertades instrumentales. En efecto, este autor divide las libertades instrumentales en cinco tipos: las políticas, las de acceso a los servicios económicos, las oportunidades de acceso a los servicios sociales, las garantías de transparencia y la seguridad protectora (Sen 2000a, 57). La razón de esta selección es práctica y no pretende ser ni definitiva ni completa.

Las libertades son vistas en distintos planos, siendo especialmente importante las del campo económico cuando, por ejemplo, se afirma que

a veces la falta de libertades fundamentales está relacionada directamente con la pobreza económica, que priva a los individuos de la libertad necesaria para satisfacer el hambre, para conseguir un nivel de nutrición suficiente, para poner remedio a las enfermedades tratables, para vestir dignamente o tener una vivienda aceptable o para disponer de agua limpia o de servicios de saneamiento. (Sen 2000a, 20).

Ambos, ya lo hemos indicado varias veces, colocan a los productos de la actividad económica exclusivamente como medio y no como fin. La relativización de la economía así entendida no consiste solamente en convertirla en instrumento sino, además, en que sea uno entre muchos otros. Por ejemplo,

el crecimiento del PNB o de las rentas personales puede ser, desde luego, un *medio* importante para expandir las libertades de que disfrutan los miembros de la sociedad. Pero las libertades también dependen de otros determinantes, como las instituciones sociales y económicas (por ejemplo, los servicios de educación y de atención médica) así como los derechos políticos y humanos (entre ellos, la libertad para participar en debates y escrutinios públicos). (Sen 2000a, 19)

Las metas últimas no incluyen la riqueza.

... El hombre percibe el proceso de transformación, o en todo caso quisiera orientarlo, como una búsqueda que satisfaga como finalidad de la organización y de la actividad social, las más fundamentales de las aspiraciones humanas: libertad, dignidad, posibilidad de realización personal para todos. (Gutiérrez 1971, 35)

De ese modo, la jerarquía está clara.<sup>31</sup> Del mismo modo, las dimensiones políticas son principalmente instrumentales en la medida en que el logro de cierto poder aporta a un desarrollo humano que se expresa en lo que la gente es y hace, esto es, en un lenguaje más cercano a Gutiérrez, en la desaparición de la "insignificancia" de la gente y, obviamente, de la impotencia que la acompaña cada vez más.

Estas clasificaciones refinadas y variadas así como las interrelaciones entre libertades ponen en evidencia lo central del tema de la libertad. El problema de la libertad es el que está en el primer lugar de la agenda de hoy. En las palabras de Gutiérrez:

Lo que está en cuestión, en efecto, tanto en el sur como en el norte, al oeste como al este, en la periferia como en el centro, son las posibilidades de llevar una existencia humana auténtica; una vida libre, de una libertad que es proceso y conquista histórica. De ese proceso y de esa conquista se tiene hoy una conciencia cada vez más aguda, aunque sus raíces se hundan, sin embargo, en el pasado. (Gutiérrez 1971, 45)

A este diagnóstico le sigue, como hemos indicado antes, un brevísimo recorrido de la historia de esta aspiración en occidente. (1971, 45-53)

### 3. Más distinciones entre libertades

Sen ha ido estableciendo diversas distinciones entre tipos de libertad que resultan importantes y que muestran un proceso dinámico de refinamiento en la comprensión de ese concepto. Una de

<sup>31</sup> Hemos resumido el proceso de alejamiento del ingreso como variable que expresa la pobreza en Iguíñiz (2001).

las maneras de distinguir entre libertades es la que separa la “libertad de” de la “libertad para”. Una también muy importante es la que distingue entre la “libertad de agencia” o, podríamos decir, de protagonismo y la “libertad de bienestar”. Igualmente debemos incluir en esa búsqueda de nuevas distinciones la “libertad de proceso” y la “libertad de oportunidad”. Finalmente, otra es la que incorpora la “libertad negativa” y la “libertad positiva”, aunque la importancia del contraste entre ambas parece ser menor que en obras anteriores. Fuera de definir brevemente algunos de esos términos, en este acápite vamos a basarnos principalmente en la manera como él mismo resume su debate con las otras grandes perspectivas que toma en cuenta en su trabajo reciente *Desarrollo y libertad*. De ese modo, nos centramos en lo que él mismo considera o más importante o más definitivo o, simplemente, más claro.

#### a) *Libertad de y libertad para*

Para empezar, volvamos a recoger textualmente el concepto central del enfoque de Sen:

Capacidad es... un conjunto de vectores de desempeños que reflejan la libertad de las personas para llevar adelante un tipo de vida u otros... para escoger entre distintas posibles maneras de vivir. (Sen 1992, 40)

Como señala una minuciosa estudiosa de este autor, al referirse a las “capacidades”

Es la presencia de este término ‘libertad para’ –la inherencia de la libertad para escoger en el desarrollo humano – la que llevó a Sen a denominar a este enfoque propio del autor el ‘enfoque de las capacidades’. (Alkire 2001, 12)

La “libertad para” es, pues, medular en el trabajo de Sen. Se trata, pues, de escoger entre maneras de vivir y actividades. Aunque el hecho mismo de aumentar las capacidades es doblemente un hecho final en el sentido de que la ampliación supone un ejercicio de la libertad que no es sólo instrumental y que el hecho de lograr más opciones de vida es también un objetivo en sí mismo, aunque se decida no utilizarlas en toda la gama de lo posible, las capacidades tienen un “para” que consiste en la vida realmente ejercida.

En el caso de Gutiérrez, la “libertad para” es también crucial aunque su significado provenga de otras canteras. En sus textos encontramos también una visión de libertad real, o sea, de libertad como práctica de ella misma, y no sólo como ausencia de impedimentos. Es lo que se está llamando ahora la “libertad real”.<sup>32</sup> Sin embargo, la distinción en el caso de este autor está, en primer lugar, en el terreno de la teología. En efecto, una distinción clave en el trabajo de Gutiérrez es la que hace entre ‘libertad de’ y ‘libertad para’ y, más específicamente, libertad para amar, lo que coloca la libertad ante la exigencia de responsabilidad hacia los demás (Gutiérrez 1971, 58). Una cita de Bonhoeffer que el autor usa para resumir y establecer su significado nos puede servir también.

En el lenguaje de la Biblia la libertad no es algo que el hombre tiene para él mismo, sino algo que está en función de los demás ... no es una posesión, una presencia, un objeto... sino una relación y nada más. En verdad, la libertad es una relación entre dos personas, ser libre significa ‘ser libre para el otro’; ya que el otro me liga a él. Sólo en relación con otro, yo soy libre (Bonhoeffer 1966, 37).

<sup>32</sup> Para una propuesta para aumentar esa libertad, véase el libro de Van Parijs (1996).

Liberación *de*: el pecado, el egoísmo y la opresión, la injusticia, la necesidad. Libertad *para* amar.

'Libres para amar' es una fórmula que usamos con frecuencia para hablar de nuestra manera de entender el ser cristiano. Ella se inspira en la epístola de Pablo a los Gálatas (5,1 y 13). Esa es la libertad que nos interesa... (Gutiérrez 1996a, 252-3).<sup>33</sup>

Más precisamente,

La libertad a la que somos llamados supone la salida de uno mismo, la quiebra de nuestro egoísmo y de toda estructura que nos mantenga en él; se basa en la abertura a los otros. (Gutiérrez 1971, 58)

La gama de "libertades de" corresponde, en grueso, con los niveles de liberación sobre los que tratamos anteriormente.

En cualquier caso, es necesario trabajar en profundidad el nuevo significado que adquiere la libertad en ambos autores. Por ejemplo, como ha señalado apropiadamente McAfee Brown, hay una nueva complejidad en el significado de libertad en Gutiérrez.

Una diferencia de enfoque surge entre la teología de la liberación y sus críticos europeos. La preocupación de éstos por la libertad proviene de tales movimientos como el surgimiento del individualismo y la Ilustración, mientras que la preocupación latinoamericana por la liberación emerge del hecho de vivir en 'el reverso de la historia'. (1990, 151)<sup>34</sup>

Tenemos la impresión de que las perspectivas de Sen y Gutiérrez al respecto recogen de ambas fuentes, la modernidad y

<sup>33</sup> Vea antes Gutiérrez (1971, 254; 1986, 199)

<sup>34</sup> Recuérdese el título del trabajo de Hussein (1993) *Vertiente Sur de la libertad*.

la pobreza, la inspiración para enriquecer el significado de libertad y liberación. Se trata de romper con la vieja contraposición que duró hasta el final de la guerra fría, entre la libertad de la miseria que enarbolaban en un lado frente a las libertades liberales exhibidas en el otro. Al ampliar el significado de la libertad ambos autores no desconectan la "libertad de" y la "libertad para". Por ejemplo, la libertad de la miseria y la que nos defiende de opresiones se entrelazan y refuerzan entre sí. La libertad de la miseria es para ejercer más plenamente la libertad para orientar mejor la propia vida.<sup>35</sup>

#### b) Libertad de bienestar y de agencia

Una distinción adicional conectada a las anteriores es la que separa la "libertad de bienestar" [*welfare* o *well-being freedom*] de la libertad de agencia, podríamos decir también protagonismo. [*agency freedom*]. La primera

se centra en la capacidad de una persona para disponer de varios vectores de realización y gozar de las correspondientes consecuencias de bienestar. (Sen 1997, 83).

<sup>35</sup> Un ejemplo de esa tensión es la expresada por Ludwig Erhard en la confrontación con el comunismo desde Alemania. "Es posible que de la historia reciente se haya contagiado un falso sabor al concepto de libertad, pues lo cierto es que siempre se ha escuchado solamente 'libertad de...'. Por ejemplo: 'libertad del hambre, libertad de la miseria'; pero nunca 'libertad para...'. Yo creo, sin embargo, que es en el concepto de 'libertad para algo' donde se encuentra realmente el meollo de la cuestión, pues con ella se alude al individuo mismo, y en ella resplandecen los verdaderos lazos de amor al prójimo, del deber, de la dignidad humana y de otros elevados valores." (Erhard 1964, 390)

Por otro lado,

la 'libertad de ser agente' de una persona se refiere a lo que la persona es libre de hacer y conseguir en la búsqueda de cualesquiera metas o valores que considere importantes (Sen 1997, 85-6).

Por aclarar la idea, sobre todo a un público economista, más recientemente Sen indica que

la expresión 'agente' a veces se emplea en la literatura sobre economía y sobre la teoría de juegos para referirse a una persona que actúa en representación de alguna otra (dirigida quizá por un 'principal') y cuyos logros deben evaluarse a la luz de los objetivos de alguna otra (el principal). Aquí no utilizamos el término 'agente' en este sentido, sino en el más antiguo –y 'elevado'– de la persona que actúa y provoca cambios y cuyos logros pueden juzgarse en función de sus propios valores y objetivos, independientemente de que los evaluemos o no también en función de algunos criterios externos. (Sen 2000a, 35)

Más precisamente,

Este estudio se refiere especialmente al papel de agencia del individuo como miembro del público y como participante en actividades económicas, sociales y políticas (que van desde participar en el mercado hasta intervenir directa o indirectamente en actividades individuales o conjuntas en el terreno político y de otros tipos). (Sen 2000a, 36)

Obviamente, el tema de la responsabilidad es crucial en este marco. Por eso,

la importancia de la faceta de agente, en general, tiene que ver con la concepción de las personas como agentes responsables. Las personas han de entrar en los cálculos morales no sólo como

personas cuyo bienestar exige interés, sino también como personas a las que hay que reconocer que son agentes responsables. (Sen 1997, 86-7).

Esta última distinción es muy importante en el debate con otras perspectivas sobre la justicia. Resumamos, ahora sí, los deslindes a los que llega Sen en su debate con el utilitarismo, con el libertarismo y con el planteamiento liberal de Rawls. El asunto de fondo es el lugar de la libertad entre los fundamentos o base de la justicia. Otros enfoques ponen el acento en otros aspectos o definen éste de una manera peculiar y establecen que el campo en el que hay que evaluar si existe o no justicia es distinto del de la libertad. Como lo señala el autor:

Una gran parte del debate sobre los distintos métodos de evaluación está relacionada con las prioridades que tengamos a la hora de decidir cuál debe ser el núcleo de nuestro análisis normativo. (Sen 2000a, 112)

En ese campo, la estrategia de Sen para el análisis consiste en detectar con precisión el tipo de información que esos enfoques requieren para llegar a un veredicto sobre la naturaleza de la situación. Algo así, como "por la información que requieren se les conocerá". El argumento central de Sen es que su enfoque, el de las capacidades que tiene la gente para hacer cosas y dirigir su vida según considera valioso hacerlo, es más amplio que los demás pues permite recoger, más precisamente, "tomar nota", de lo que son los aportes de los otros enfoques.

Parece que este enfoque no sólo es capaz de tener en cuenta directamente la importancia de la libertad, sino que también puede prestar considerable atención a los motivos subyacentes que contribuyen a la relevancia de los demás enfoques. En particular, la perspectiva basada en la libertad puede tener en cuenta, entre otras cosas, el interés del utilitarismo en el bienestar del hombre,

la preocupación del pensamiento libertario por los procesos de elección y por la libertad para actuar y el énfasis de la teoría rawlsiana en la libertad individual y en los recursos necesarios para disfrutar de las libertades fundamentales. En este sentido, la amplitud y la sensibilidad del enfoque de las capacidades lo llevan a tener un enorme alcance y le permiten prestar una atención valorativa a toda una variedad de aspectos importantes, algunos de los cuales se dejan de lado de una u otra forma en los demás enfoques. Este enorme alcance es posible porque las libertades de las personas pueden juzgarse haciendo referencia explícita a los resultados y los procesos que tienen razones para valorar y buscar. (Sen 2000a, 112-3)

Dejemos, como anunciamos, el asunto ahí para seguir este esquemático contraste de perspectivas.

### c) *Libertad de oportunidades y de procesos*

Una distinción que tiene particular importancia en el trabajo reciente de Sen es la que hay entre oportunidades y procesos. En las palabras del autor,

La concepción de la libertad que adoptamos aquí entraña tanto los *procesos* que hacen posible la libertad de acción y de decisión como las *oportunidades* reales que tienen los individuos, dadas sus circunstancias personales y sociales. (Sen 2000a, 33)

La importancia de la distinción en términos del debate y de la política social es claramente expuesta por Sen y nos exime de la necesidad de estirar la extensión de este punto.

Es preciso no limitarse a analizar sólo los procedimientos adecuados (como hacen a veces los libertarios, sin preocuparse en absoluto de si algunas personas desfavorecidas son privadas o no sistemáticamente de importantes oportunidades) o las oportuni-

dades adecuadas (como hacen a veces los partidarios de un enfoque basado en consecuencias, sin preocuparse por la naturaleza de los procesos que generan las oportunidades o la libertad de elección que tienen los individuos). Tanto los procesos como las oportunidades tienen importancia por derecho propio, y cada uno de los aspectos está relacionado con la concepción del desarrollo como libertad. (Sen 2000a, 34)

Desde esta perspectiva el deslinde con el desarrollo entendido como crecimiento económico es claro. Por un lado, no bastan resultados como el PIB per cápita, también interesan los procedimientos. Éstos no son sólo medios, sino también fines y, por lo tanto, valiosos en sí mismos. Por otro lado, la manera de mirar y evaluar resultados es distinta, pues amplía la gama de indicadores que resultan relevantes. (Sen 2000, 348-9)

### d) *Libertades positivas y negativas*

La insistencia de Sen en la ampliación de la libertad que efectivamente se ejerce ha hecho que se considere que está más cerca de las llamadas "libertades positivas" y que, a pesar de haber indicado la alta valoración que tiene por las "negativas"<sup>36</sup>, en su definición de desarrollo no tendrían un sitio, siendo ello una seria deficiencia porque impediría distinguir entre las libertades obtenidas por medios lícitos y las obtenidas por otros medios. El robo de comida por un hambriento es utilizado como ilustración de que hay que tomar en cuenta las restricciones a la libertad que provienen de la ley para no justificar ciertas acciones. (Qizilbash 1996, 1211; 1998, 54-5)

<sup>36</sup> Esta distinción es muy cercana a la que propuso Berlin (1969) y en la que, con algunas precisiones, se ha apoyado Sen (1988, 17; 1992, 41).

No es claro cuán importante es para Sen esa distinción en cuanto tal, pues en sus trabajos recientes parece no hacer de ella una cuestión de estado.<sup>37</sup> Las libertades positivas y negativas tienen una relación que no es simple. La libertad negativa sería, en cierto sentido, instrumental. El impedir la interferencia de otros es importante para que uno despliegue su accionar en la vida. Pero dicha libertad tiene también un valor intrínseco si es que la miramos desde el punto de vista de quien la viola, pues el violador falla moralmente en cuanto agente. Si alguien empuja a otro por un barranco y el arrojado se hiere o muere, queda privado de su libertad positiva. Pero esta falla de la libertad negativa, al no haber impedido que alguien actúe así, no depende de si el arrojado se hirió o no. Aunque no hubiera sufrido daño habría un acto de maldad de por medio. Aunque la libertad positiva del empujado no se hubiera alterado habría una violación de la libertad respecto (de la interferencia) de los demás, y esto tiene valor en sí mismo al evaluar moralmente acciones y situaciones.

... la libertad negativa tiene una importancia intrínseca en sí misma, además de su papel instrumental en la promoción de la libertad positiva. (Sen 1997, 106)

Quizá, y entramos a una especulación personal, es que el contraste entre ambas no sea tan nítido como a algunos les parece. Nos vamos a apoyar para esta disquisición en un trabajo ya antiguo de Benjamin Gibbs. (1976)

Tras señalar que no hay acuerdo general sobre lo que es, en esencia, la libertad (Gibbs 1976, 9), el autor ensaya un conjunto de tipos de libertad que pretenden dar cuenta de una gama amplia de

<sup>37</sup> En el último libro de Sen (2000), no se incluye el uso de esa distinción y la única referencia a quien la propuso, I. Berlin, no tiene que ver con el tema.

libertades y que no vamos a resumir dado el restringido objetivo de este paréntesis. Eso sí, citaremos extensivamente sobre la distinción entre libertades positivas y negativas. Respecto de la distinción en Berlin empieza señalando lo siguiente:

El escritor liberal moderno Isaiah Berlin ha reivindicado que las concepciones 'positivas' de la libertad (tal como 'el máximo poder para todos los miembros de la sociedad humana para hacer las cosas lo mejor que puedan [*to make the best of themselves*])' han funcionado como 'un velo ocultador del despotismo en nombre de mayores libertades'. (*Four Essays on Liberty*, Oxford 1969, p. xlvii). Los tiranos han tratado de justificar la opresión reivindicando que estaban ayudando a sus víctimas a 'hacer las cosas lo mejor posible', protegiendo de ese modo, no infringiendo, su real libertad. Es más seguro definir la libertad negativamente, a la manera de Bentham, como ausencia de interferencias. La 'libertad política ... es simplemente el área dentro de la cual un hombre puede actuar sin ser obstruido por otros' (122). Berlin admite que esta libertad 'negativa' tiene sus peligros también; pero dice que 'no ha sido torcida históricamente por sus teóricos tan frecuentemente o tan eficazmente convirtiéndola en algo tan oscuramente metafísico o socialmente siniestro.' (xlv) (Gibbs 1976, 23-4)

Esta es una acusación que los proponentes de las libertades positivas han recibido a menudo. En cualquier caso, la insistencia de Sen en la democracia le permite colocarse fuera de alcance. Pero quizá este autor considera que el peligro de centrarse exclusivamente en las libertades negativas encierra un peligro aún mayor. En cualquier caso, en su debate con Nozick establece bien su voluntad de no desconectarse del aspecto positivo de la libertad.

... Existe la posibilidad de violar la libertad fundamental de los individuos para conseguir las cosas a las que tienen razones para conceder gran importancia, entre las cuales se encuentran evitar la muerte evitable, estar bien nutridos y sanos, saber leer, escribir

y contar, etc. No se puede pasar por alto la importancia de estas libertades en aras de la 'prioridad de la libertad'. (Sen 2000, 89)

Más interesante nos parece la ambigüedad en la distinción. Para Gibbs,

La terminología de libertad 'negativa' y 'positiva' de Berlin es algo equívoca puesto que ... todas las libertades tienen a la vez aspectos positivos y negativos. El poder para hacer las cosas lo mejor posible conlleva la ausencia de impedimentos para hacerlo; la ausencia de impedimentos para hacer lo que sin ellos se podría hacer supone la practicabilidad de esa otra actividad. (Gibbs 1976, 24)

El punto de fondo que sugiere Gibbs a continuación es interesante. Lo que está en juego no es la distinción en sí, sino lo que ella deja de lado si se queda en lo ya señalado.

La concepción de libertad es 'negativa' sólo en la medida en que no implica nada acerca de la naturaleza o valor de la actividad que el poder del hombre libre puede realizar. Y justo por eso su concepción no tiene la ventaja que él reivindica sobre concepciones más 'positivas'. (Gibbs 1976, 24)

Si entendemos el argumento, resulta clave introducir el valor de lo que se puede hacer y de lo que, en caso de escoger realizarlo, se llega a hacer, cosa que se puede si es que la acción misma, como práctica potencial o real, es tomada en cuenta y no simplemente la posibilidad de hacer algo, cualquier cosa, que proviene de la ausencia de interferencias.

La acusación de Gibbs a Berlin es la misma que la de Sen a Nozick.

*Tal y como está presentada [as it stands]*, la idea de Berlin sobre la libertad ... podría ser invocada sin malinterpretarla para justificar políticas insensibles de *laissez-faire*. Si un soberano es propietario de toda la tierra y los medios de producción, no necesita cargar a sus súbditos con una multitud de reglas e impuestos. No necesita explicitar exigencias porque para sobrevivir sus súbditos no tienen otra opción que vender su fuerza de trabajo. Ellos están forzados por las circunstancias, no por un acto o proclamación del soberano; de modo que tienen plena libertad política tal y como la entiende Berlin. Pero para lo que les sirva, podrían también ser esclavos. (Gibbs 1976, 24)

Habiendo en cierta medida justificado la dificultad de darle un tratamiento exhaustivo o, por lo menos, más explícito a la distinción entre libertad "positiva" y libertad "negativa", volvemos al cauce general de nuestra comparación.

#### 4. Dimensiones subjetivas de la libertad: un asunto por trabajar

Así como hemos recordado la importancia de la dimensión social para ambos autores y el peso otorgado a la dimensión personal, debemos llamar la atención sobre un aspecto, sobre todo, de esta dimensión, que no está suficientemente desarrollado. Una diferencia entre ambos autores que parece necesario explorar más es el mayor acento de Gutiérrez en las dimensiones subjetivas. En el caso de Gutiérrez, sus estudios en psicología y su trabajo pastoral le han hecho especialmente sensible a la dimensión personal de la liberación, cosa que se trasluce en su obra a pesar del enorme acento estructuralista de los análisis de la época. Como señala en su obra principal:

Pero el hombre de hoy no aspira sólo a liberarse de aquello que viniendo del *exterior*, le impide realizarse en tanto que miembro de una clase social, de un país o de una sociedad determinada. Busca, igualmente, una liberación *interior*, en una dimensión individual e íntima. Una liberación en un plano no sólo social, sino también psicológico. Pero libertad interior entendida no como una evasión ideológica del enfrentamiento social, como la interiorización de una situación de servidumbre, sino en referencia real al mundo del psiquismo humano tal como se lo comprende desde Freud. (Gutiérrez 1971, 49)<sup>38</sup>.

Para Sen también, dentro la vivencia de esa pobreza se incluye una dimensión que podríamos llamar "interior", pues Sen insiste en muchos trabajos en una frase de Adam Smith que incluye entre las necesidades del ser humano el "no tener vergüenza de aparecer en público" (Sen 1999, 74). Las dimensiones personal y social están, pues, claramente presentes e imbricadas en la determinación del contenido de liberación. Este es un tema que debe ser trabajado con mayor detenimiento.

La dimensión psicológica no está muy presente en los trabajos de Sen pero este autor ha sido sensible a la dimensión subjetiva desde otra inquietud, sólo en parte similar a la manifestada por Gutiérrez, pues se trata del valor de las fuentes de información para determinar la calidad de la vida. Para el economista, se da en el marco de su debate con el utilitarismo sobre la evaluación del "estándar de vida". Para él, habrá que tener cuidado con la autoevaluación de su situación que las personas hacen basándose en su felicidad.

<sup>38</sup> Para un resumen y nuevos desarrollos de esta y otras ideas afines, véase (1986, 188-193)

Consideremos a una persona que sufre muchas privaciones, que es pobre, explotada, que sobretrabaja y está enferma, pero a la que se ha convertido en satisfecha de su suerte por condicionamientos sociales (por medio de, digamos, la religión, la propaganda política o la presión cultural). ¿Podemos tener la posibilidad de creer que le va bien simplemente porque es feliz y está satisfecha? (Sen 1987,8).

La desconfianza en las propias percepciones entra así a tallar cuando se trata de evaluar la condición de vida de una persona, sobre todo de su pobreza. En la medida en que se trata de una dificultad de percepción de la realidad, Sen apuntaría así a una especie de alienación que hace menos libres a los pobres por el hecho de ser pobres.

Dentro de la misma inquietud evaluativa, esta vez sobre la "calidad de vida", otra aproximación de Sen a la dimensión subjetiva es la que se interesa en la información sobre los aspectos subjetivos para ser eficientes en la asignación de recursos. Utilicemos las expresiones de Nussbaum, coeditora del libro que mencionamos a continuación.

Lo que es importante decir acá es que el ejercicio imaginativo mismo y la misma emoción, proveen información sin la cual no se puede tomar una decisión informada sobre la asignación. Por eso, Sen y yo pusimos una sección de *Hard Times* de Carlos Dickens como el epígrafe de nuestro volumen *La calidad de la vida*: quisimos enfatizar que la economía tradicional necesita ser provista de información, y las respuestas emocionales provistas por la fantasía [*supplied by 'fancy'*] (Nussbaum 2001, 440).

Como sigue la autora en su comprensión de la propuesta de Sen,

...ello significa que la ciencia debe responder de los hechos de la psicología humana – hechos que son también buenas cosas, como he argumentado, sin las cuales la racionalidad en el sentido normativo es incompleta. (Nussbaum 2001, 441)

En cualquier caso, estamos ante una aproximación al problema de la libertad que debe ser más trabajada. En general, y a pesar de lo señalado, la dimensión subjetiva está relativamente poco presente en ambos autores. Aun así, hay más elementos en sus estudios de los que estamos dando cuenta. Queda como tarea extender esas aproximaciones a la pobreza a otras dimensiones de la vida, enriqueciéndolas.

### III

## LA PERSPECTIVA MORAL