

**PATRICIA RUIZ-BRAVO / PEPI PATRÓN / PABLO QUINTANILLA**  
**Compiladores**

# **DESARROLLO HUMANO Y LIBERTADES**

**Una aproximación interdisciplinaria**

## **Capítulo 3**



**FONDO  
EDITORIAL**

PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

*Desarrollo Humano y libertades*

*Una aproximación interdisciplinaria*

Patricia Ruiz-Bravo, Pepi Patrón, Pablo Quintanilla (compiladores)

© Patricia Ruiz-Bravo, Pepi Patrón, Pablo Quintanilla, 2009

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

Diseño, diagramación, corrección de estilo  
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: setiembre de 2009

Primera reimpresión: junio de 2012

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente,  
sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2012-06742

ISBN: 978-9972-42-905-7

Registro del Proyecto Editorial: 31501361200414

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

## LIBERTAD DE AGENCIA: ENTRE SEN Y H. ARENDT

Fidel Tubino

El enfoque del desarrollo humano es más que una nueva teoría o modelo porque involucra un cambio de paradigma cultural. Si el desarrollo consiste en ampliar las libertades para que las personas descubran y elijan un tipo de vida considerada valiosa, el desarrollo humano requiere también de una apertura dialógica a otros horizontes culturales. Conlleva una ruptura epistemológica, un cambio de cultura política y una transformación de la ética social hoy vigente en las sociedades modernas. Implica asimismo una ruptura epistemológica porque conlleva un cambio de categorías de análisis y de conceptos fundamentales como el de libertad como puesta en funcionamiento de la capacidad de agencia, el de desarrollo como ampliación de libertades y el de la pobreza como básicamente ausencia de ciudadanía. Implica un cambio de cultura política porque involucra una revisión de la concepción liberal de los derechos humanos, sobre todo de la relación entre las libertades negativas y las libertades positivas. En la concepción liberal las libertades positivas se justifican en tanto son funcionales a las libertades negativas, Sen nos habla más bien de una relación de complementariedad. Y finalmente un cambio de ética social porque implica un cambio en la jerarquía de valores con la que funcionamos habitualmente en la práctica, y por lo tanto un cambio en nuestra manera

de ser y actuar. En esto reside su principal virtud y al mismo tiempo su principal flaqueza. Su principal virtud, porque nos permite ver que en el marco de las estructuras económicas y simbólicas existentes de las sociedades de consumo las posibilidades de desarrollo humano de las mayorías injustamente empobrecidas son muy escasas. Hay que crearlas y para ello hay que promover la libertad de agencia en los excluidos del ejercicio de sus derechos. Se necesita un cambio progresivo, pero sustancial de mentalidad que nos permita apostar, con principio de realidad y convicción democrática, por modelos societales alternativos al modelo vigente.

## I. DESARROLLO HUMANO E INVERSIÓN DE VALORES

Que el enfoque de desarrollo humano presupone un cambio de *gestalt*, es decir, de mirada, significa —en términos éticos— que implica una inversión en la relación que habitualmente se establece entre el ser, el hacer y el tener. En las sociedades basadas en la lógica de la acumulación del capital el ser y el hacer están al servicio del tener. Sin embargo, el aumento de la capacidad de consumo de la gente no puede ser el signo privilegiado del desarrollo porque puede haber más consumo, pero no por ello más libertad. Lo que importa —en términos de desarrollo humano— no es cuánto consume la gente, sino qué calidad tienen los nuevos modos de ser y hacer que con el acceso a los recursos se han hecho posibles.

Si —como suele suceder actualmente— el consumo deja de ser un fin intermedio y se transforma en un fin último, entonces no hay desarrollo humano, sino reificación de la mercancía.

Sin embargo, si lo que buscamos es que las personas puedan desarrollar sus capacidades propias y de esta manera ser más plenas y felices, es importante que aprendan a usar los medios como medios y no colocarlos como fines. Es importante recordar también que no hay relación necesaria entre aumento de la capacidad de consumo

y realización personal. El florecimiento humano requiere de bienes exteriores, pero no se reduce a la posesión de ellos. El bienestar es producido por los usos que hacemos de ellos, y estos usos están determinados por los valores implícitos que orientan nuestras opciones, acciones y omisiones.

Como bien señala Martha Nussbaum «es posible considerar la vida que lleva una persona como una combinación de varios quehaceres y seres, a los que genéricamente se les puede llamar funcionamientos. Estos varían desde aspectos tan elementales como el estar bien nutrido y libre de enfermedades, hasta quehaceres y seres más complejos, como el respeto propio, la preservación de la dignidad humana, tomar parte en la vida comunitaria y otros» (NUSSBAUM 1996: 17-18). Importa de sobremanera si la combinación de seres y quehaceres que conforma nuestra vida ha sido escogida de manera deliberada o si la hemos asimilado pasiva e irreflexivamente. Si la hemos escogido, entonces estamos ante un acto de libertad. Prueba de ello es que podemos exponer las razones que tenemos para valorarlo y confrontarlo con otras opciones posiblemente también válidas. Podemos decir que no el bien se dice de muchas maneras y que no hay una sino muchas formas de argumentar y dar razones para sustentarlo. En otras palabras, no hay una, sino muchas racionalidades. Por ello, el diálogo de racionalidades es propio —creo— del desarrollo humano. Sobre todo porque lo que se propone es «ampliar la libertad de las personas tanto en el sentido de extender la gama de las maneras valiosas de vivir que ellas efectivamente tienen a su alcance como en cuanto al mismo acto de escoger algunas de entre ellas, incluyendo en ese acto de escoger las deliberaciones privadas y públicas necesarias para ello» (IGUÍÑIZ 2008).

## II. DESARROLLO Y FLORECIMIENTO HUMANO

En la concepción del desarrollo humano, el tener bienes es concebido como un medio, no como un fin último. El fin último es la felicidad, entendida esta no como satisfacción de nuestros deseos, sino a la manera aristotélica, es decir, como *eudaimonía* o realización humana. En lenguaje de Sen, como la puesta en funcionamiento de nuestras capacidades valiosas, es decir, como «floreimiento humano». La *eudaimonía* no es un estado de perfección al que llegan unos cuantos elegidos, es una actividad a través de la cual realizamos o ponemos en funcionamiento al máximo posible nuestras capacidades específicas. Lo que se debe buscar en el desarrollo es ampliar nuestras libertades para ejercer esta actividad y así poder aproximarnos lo más posible, de acuerdo a las posibilidades del contexto, a la excelencia humana. Pero, ¿en qué consiste la excelencia humana? O, como se pregunta Martha Nussbaum, «¿qué criterios son verdaderamente importantes para el florecimiento humano?» (NUSSBAUM 1996: 15).

Existen tantas formas de entender la vida buena o el florecimiento humano como religiones, culturas y combinaciones entre estas hay. ¿Con qué criterios identificar cuál de estas formas es más valiosa sin caer en autoritarismos culturales soterrados? ¿O no hay criterios valorativos post-convencionales y estamos ante una nueva versión del relativismo cultural del «todo vale»? Por momentos parece que el liberalismo cultural de Sen conlleva una ambigüedad al respecto. Por un lado, no opta por una lista de capacidades básicas a lo Nussbaum, ni por una definición objetiva de aquella actividad que es propia del florecimiento humano. Pero esta ambigüedad es aparente, no real si tomamos en serio la importancia que tiene para Sen la puesta en funcionamiento de lo que él denomina «libertad de agencia».

### III. DESARROLLO HUMANO Y LIBERTAD DE AGENCIA

Para Sen, la libertad es una capacidad que o está en funcionamiento o no existe. Por otro lado, el concepto de libertad en Sen es complejo porque es multidimensional (IGUIÑIZ 2002: 68). Distingue por ejemplo entre libertades fundamentales y libertades instrumentales, o libertades que pueden ser ambas cosas al mismo tiempo. Es el caso, por ejemplo, de las libertades políticas, que por un lado «en forma de libertad de expresión y elecciones libres contribuyen a fomentar la seguridad económica» (IGUIÑIZ 2002: 28), y por otro lado, su ejercicio es un fin en sí mismo porque asegura el florecimiento del ser humano como agente. El ejercicio de las libertades positivas y de la participación política es la puesta en funcionamiento de la libertad de agencia. Entre libertades negativas y libertades positivas hay una relación de complementariedad. Pero *la libertad de agencia* es medular porque el ejercicio efectivo de las libertades negativas pasa por la participación de los agentes en los espacios públicos que —en una democracia— son los espacios de lucha por el reconocimiento fáctico de los derechos.

En otro momento Sen distingue entre libertad de bienestar y libertad de agencia porque «una persona como agente no tiene por qué guiarse solamente por su propio bienestar» (SEN 1995: 71). Un ciudadano o ciudadana puede como agente, por ejemplo, proponerse metas sociales que no le proporcionan necesariamente bienestar personal, «como la independencia de su país o la prosperidad de su comunidad» (SEN 1995: 72). Puede incluso generarle persecución política con todos los males que ello acarrea usualmente. Por ser multidimensional el concepto de libertad en Sen es difuso, difícil de aprehender en una visión unitaria. El asunto es complejo. No olvidemos que Sen ha producido una ruptura epistemológica en lo concerniente a las bases filosóficas del desarrollo y de la concepción clásica de la libertad y los derechos humanos.

La libertad de agencia es «la capacidad de uno mismo para potenciar metas que uno desea potenciar» (SEN 1995: 75) o, en otras palabras, para ser o hacer aquello que tenemos razones para valorar.

Para Sen, la libertad de agencia es una «capacidad “en acto” [...] la expresión “agente” a veces se emplea en la literatura sobre economía y sobre la teoría de los juegos [...] Aquí no utilizamos el término “agente” en este sentido, sino en el más antiguo —y elevado— de la persona que actúa y provoca cambios» (SEN 2000: 36). En el más antiguo sentido, el término agente está asociado a la praxis, no al trabajo (fabricación de útiles) o la labor. La praxis es la puesta en acto de nuestra capacidad de «actuar» (ARENDT)<sup>1</sup>: «[...] Actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar (como indica la palabra griega *archein*, «comenzar», «conducir», y finalmente «gobernar»), poner algo en movimiento (que es el significado original del *agere* latino)» (ARENDT 1998: 201).

Mediante la puesta en acto de nuestra capacidad de tomar iniciativas (*agere*) generamos cursos nuevos en la historia. «[...] Lo nuevo siempre se da en oposición a las abrumadoras desigualdades de las leyes estadísticas y de su probabilidad, que para todos los fines prácticos y cotidianos son certeza; por lo tanto, lo nuevo siempre aparece en forma de milagro» (ARENDT 1998: 202). Siendo agentes, es decir, innovando contra las leyes estadísticas, modificando las tendencias previsibles de la historia, introduciendo lo imprevisible mediante la acción concertada, ampliamos los estrechos límites de las oportunidades dadas y ensanchamos los límites de lo posible. «[...] El hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperar de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable» (ARENDT 1998: 202).

---

<sup>1</sup> H. Arendt realiza una importante diferencia en la vida activa entre el laborar, el trabajar y el actuar (la praxis). Sen, creo, con su noción de agencia se está refiriendo no a la labor o al trabajo, sino a la acción.

No se trata —como mal se podría interpretar— de un optimismo o de un voluntarismo ciego que ignore los límites que imponen las estructuras y la pertenencia a una comunidad valorativa pre-existente.

«Toda nueva acción y todo nuevo comienzo cae en una trama ya existente» que influye de manera decisiva en el sentido de la acción realizada por el agente. Por ello, nos dice H. Arendt, que «debido a esta trama ya existente de relaciones humanas, con sus conflictos de intenciones y voluntades, (que) *la acción casi nunca logra su propósito*. [...] Dado que siempre actuamos en una red de relaciones, las consecuencias de cada acto son ilimitadas, toda acción provoca no solo una reacción sino una reacción en cadena» (ARENDT 2005: 105) (cursivas nuestras). En otras palabras, esto quiere decir que las innovaciones en la historia no son resultado de la intencionalidad individual de los agentes, sino de complejos e ilimitados procesos de relaciones entre la pluralidad de actores. Después de todo, la «pluralidad es específicamente la condición —no solo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam*— de toda vida política» (ARENDT 2005: 22). Y la acción política, bien entendida, es el arte de deliberar con los otros para generar acciones concertadas para solucionar los problemas comunes. Esto es lo propio de la libertad de agencia.

La acción, no se da en el aire, sino dentro de los límites de lo dado. Las estructuras condicionan, pero no determinan lo posible. La libertad es —siguiendo a Sartre— la capacidad de negar lo instituido desde lo instituido. Esta es su paradoja y también su limitación. En términos positivos, la libertad de agencia es la capacidad de tomar iniciativas para iniciar procesos, para innovar contra las leyes de la estadística, a partir de la negación crítico-práctica de lo instituido. «Una acción —dice Anthony Giddens en un sentido semejante— nace de la aptitud del individuo para «producir una diferencia» en un estado de cosas o curso de sucesos preexistentes» (ARENDT 2005: 51). La existencia de tendencias pre-establecidas no anula la posibilidad de cambio. Lo inédito no es el límite de lo posible. Lo posible es también una construcción práctica.

«No debemos entender las estructuras de dominación ínsitas en instituciones sociales como molinos para “seres dóciles” que se comportan como autómatas» (GIDDENS 1995: 51-52), la estructuración y reestructuración de lo social es un proceso del cual la acción crítica es parte constitutiva.

#### IV. LIBERTAD DE AGENCIA E IDENTIDAD

Centrémonos, antes de terminar, en otra de las pistas sobre la libertad de agencia que nos abre la lectura de H. Arendt y que es la más sugerente de todas. Según ella, cuando un sujeto deja de ser pasivo receptor de influencias externas y se convierte en agente innovador de cursos inéditos, rehace su identidad, es decir, su autopercepción. «[...] en toda acción, lo que intenta principalmente el agente [...] es manifestar su propia imagen. Así, nada actúa a menos que al actuar haga patente su latente yo»<sup>2</sup>, dice Arendt, citando a Dante (DE MONARCHIA, I, 13).

Para comprender lo que H. Arendt entiende por «identidad» conviene hacer referencia a la distinción que ella hace —y que retoma luego P. Ricoeur con hondura analítica en su obra *El Sí mismo como otro*— entre el «qué» (el ídem, en inglés, *same*) y el «quién» (el ipse, la identidad, el *self*). La pregunta por el «qué» es por aquella propiedad que es la misma en un conjunto de individuos que forman parte de una misma especie. Es la pregunta por la «diferencia específica» en sentido aristotélico. Nos remite a la mismidad, no a la univocidad del agente. Una cosa es preguntarle a alguien «qué eres» y otra es preguntarle «quién eres». Preguntar por el «quién» no nos remite a una propiedad fija, sino a la narración de una historia. En eso consiste el sí mismo, la ipseidad, el *self*, la «esencia viva de la persona» (ARENDR 1998: 205); en la narrativa que construimos en torno a nosotros mismos como protagonistas de una historia de la que somos personajes, pero no autores.

---

<sup>2</sup> Dante. Cit por H. ARENDR.

«Las historias, resultados de la acción y el discurso, revelan un agente, pero este agente no es autor o productor. Alguien la comenzó y es su protagonista en el doble sentido de la palabra, o sea, su actor y paciente, pero nadie es su autor» (ARENDT 1998: 208). En otras palabras, la esencia de la identidad de un agente, es decir, de la representación que él elabora de sí mismo, es narrativa. Y dicha historia narrada no es obra exclusiva de un yo individual aislado de su contexto. Somos los protagonistas de las historias que narramos sobre nosotros mismos, pero estas son resultado de una multiplicidad de influencias sobre las que no tenemos control. Es a través de la acción y el discurso que los seres humanos, como agentes, podemos rehacer nuestra identidad. Pero la identidad —como bien sostiene Amartya Sen— no es una, es múltiple.

## V. LAS IDENTIDADES MÚLTIPLES

Nuestras identidades, es decir, nuestras autorepresentaciones narrativas, se configuran en función de nuestras pertenencias. Así, la conciencia de pertenencia a una clase social nos da identidad de clase; la conciencia de pertenencia a un género nos da nuestra identidad de género; la conciencia de pertenencia a una comunidad religiosa nos da nuestra identidad religiosa; y la conciencia de pertenencia a un grupo étnico o cultural nos da nuestra identidad cultural. Somos constitutivamente plurales. Sen testimonia esta pluralidad constitutiva de nuestra identidad con una confesión de parte sumamente ilustrativa. «[...] Existe —nos dice— una gran cantidad de categorías diversas a las que pertenecemos simultáneamente. Yo puedo ser al mismo tiempo un asiático, un ciudadano hindú, un bengalés con antecedentes en Bangladesh, residente en América y Gran Bretaña, economista, filósofo, escritor, sanscritista, convencido del laicismo y la democracia, hombre, feminista, heterosexual, defensor de los derechos de los gay y las lesbianas, común estilo de vida no religioso, de familia hinduista, no bramán, que no cree en la

vida después de la muerte (y tampoco, en el caso que quieran saberlo, en una vida anterior a la muerte)» (SEN 2006: 21).

Michael Walzer va más lejos, y en un sugerente texto sobre este tema titulado «El individuo dividido» nos permite entender con claridad la compleja constitución de las identidades:

Todos los individuos —nos dice— se encuentran divididos (internamente diferenciados) de tres maneras distintas [...]. En primer lugar, el individuo se divide entre sus intereses y sus roles. Desempeña muchos papeles (no solo a lo largo de una vida, como en las famosas líneas shakespearianas, sino en un día o una semana) en relación con los diferentes bienes sociales disponibles y con las realizaciones requeridas, en cada esfera de la justicia. El individuo es un ciudadano, un padre, un trabajador o un profesional o un mercader, un profesor o un estudiante, un doctor o un paciente, etc. En este contexto se define en términos de sus responsabilidades, cualificaciones, habilidades y derechos. En segundo lugar, el individuo se divide entre sus identidades: responde a muchos nombres, se autodefine en términos de su familia, su nación, su religión, su género, su compromiso político, etc. Se identifica a sí mismo con diferentes historias, tradiciones, rituales, fiestas y, sobre todo, con diferentes grupos de gente, incorporada, como si dijéramos, en una más amplia individualidad.

Quisiera añadir ahora, en tercer lugar, que el individuo se divide igualmente entre sus ideales, principios y valores: habla con más de una voz moral (y esta es la razón por la que es capaz de autocrítica y resulta proclive a la duda, la angustia y la incertidumbre) (WALZER 1994: 116).

En otras palabras, las autorepresentaciones narrativas que un sujeto hace de sí mismo no se originan, como piensa Sen, solo a partir de sus pertenencias comunitarias, sino también a partir de sus roles sociales y de sus ideales morales. Puedo definirme por mis roles —que son múltiples—, por mis comunidades de pertenencia —que también lo son— o por los ideales morales con los que me identifico. O por los tres al mismo tiempo. Pero no olvidemos que las identidades son situacionales y que la relación con el otro es constituyente, no aleatoria.

En este sentido, Chantal Mouffe utiliza la noción de «exterioridad constitutiva» «ya que revela lo que está en juego en la constitución de la identidad [...] El objetivo —nos dice— es destacar el hecho de que la creación de una identidad implica el establecimiento de una diferencia, diferencia construida a menudo sobre la base de una jerarquía» (MOUFFE 2007: 22).

La identidad es una construcción intersubjetiva. Las identidades múltiples que constituyen mi identidad no son escogidas en un acto libre de deliberación racional. Se construyen en las relaciones con los otros.

[...] En todas las épocas hubo gentes que nos hacen pensar que había [...] una sola pertenencia primordial, tan superior a las demás en todas las circunstancias que estaba justificado denominarla «identidad». La religión para unos, la nación o la clase para otros [...] Allí donde la gente se siente amenazada en su fe, es la pertenencia a una religión la que parece resumir toda su identidad. Pero si lo que está amenazado es la lengua materna, o el grupo étnico, entonces se producen feroces enfrentamientos entre correligionarios. [...] Con todos estos ejemplos quiero insistir en que, si bien en todo momento hay, entre los componentes de la identidad de una persona, una determinada jerarquía, esta no es inmutable, sino que cambia con el tiempo y modifica profundamente los comportamientos. Muchas veces, la identidad que se proclama está calcada —en negativo— de la del adversario (MOUFFE 2001: 21-22).

Esto quiere decir que las posibilidades de libertad cultural, tal como la concibe Sen, son bastante más reducidas que las que él imagina. Sin embargo, la cultura no es destino, la posibilidad de optar a favor o contra un sistema de creencias o una jerarquía de valores es una posibilidad abierta pero que se encuentra condicionada muy fuertemente por la mirada del otro.

## VI. LIBERTAD CULTURAL Y LIBERTAD DE AGENCIA

Sen sostiene acertadamente que «la participación y la disensión políticas son una parte constitutiva del propio desarrollo. Una persona que no puede expresarse libremente o participar en las decisiones y los debates públicos, aunque sea muy rica, carece de algo que tiene razones para valorar» (SEN 1999: 55). En otras palabras, carece de la oportunidad para poner en acto su capacidad de agencia (*praxis*), cuya puesta en funcionamiento hace posible su florecimiento, su realización humana como proceso que nunca termina.

La «libertad de agencia «se realiza en espacios públicos». El principal problema que tenemos en nuestras sociedades modernas occidentalizadas es que los espacios públicos se hallan colonizados por la lengua y la cultura hegemónica. Son espacios excluyentes de la diversidad. Por ello, las y los ciudadanos pertenecientes a culturas subalternizadas hallan limitada, cuando no bloqueada su capacidad de «expresarse libremente o participar en las decisiones y los debates públicos».

Es importante, por ello, lograr que estos espacios se tornen inclusivos de la diversidad, que incorporen las diversas formas de deliberación pública que existen en nuestras diversas culturas, las diversas sensibilidades políticas, y por qué no, las diversas concepciones de la dignidad de la persona. Pero esto es ya parte del cambio de paradigma cultural que el desarrollo humano reclama en sociedades como las nuestras, donde la diversidad y la desigualdad conviven estrechamente.

## VII. REFERENCIAS

- Arendt, Hannah (1998). *La condición humana*. Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós.
- Arendt, Hannah (2005). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Giddens, Anthony (1995). *La constitución de la sociedad*. Buenos Aires: Amorrortu Ed.

- Iguíñiz, Javier (2002). *Desarrollo, libertad, liberación en Amartya Sen y Gustavo Gutiérrez*. Lima: CEP.
- Iguíñiz, Javier (2008). *Desarrollo como libertad: invitación a la interdisciplinariedad*. Inédito.
- Maalouf, Amin (2001). *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza Editorial.
- Mouffe, Chantal (2007). *En torno a lo político*. México D.F.: FCE.
- Nussbaum, Martha (1996). *La calidad de vida*. México D.F.: FCE, The United Nations University.
- Sen, Amartya (1995). *Nuevo examen de la desigualdad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Sen, Amartya (1999). *Desarrollo y libertad*. Buenos Aires: Planeta.
- Sen, Amartya (2000). *Desarrollo y libertad*. Buenos Aires: Planeta.
- Sen, Amartya (2006). *Identidad e violencia*. Roma-Bari: Laterza ed.
- Walzer, Michael (1994). El yo dividido. *Moralidad en el ámbito local e internacional* (en inglés: *Thick and thin. Moral Arguments at Home and Abroad*). Madrid: Alianza Editorial.