

Mujeres e igualdad según la tesis de las capacidades

Martha NUSSBAUM*

Me encontré hermosa como un espíritu humano libre.

Mrinal, en «Letter from a wife» («Carta de una esposa») de Rabindranath Tagore (1990, pág. 102).

Es obvio que el ojo *humano* se gratifica de otra manera distinta que el simple ojo no humano; el *oído* humano de otra manera que el simple oído, etc. [...] El *sentido* atrapado en una simple necesidad práctica tiene sólo un *sentido restringido*. Para el hombre muerto de hambre, lo que existe no es la forma humana del alimento, sino sólo su ser abstracto de alimento; podría darse igualmente en su forma más tosca, y sería imposible decir en qué difiere esa actividad nutricia de la de los *animales*.

Marx, «Economic and Philosophical Manuscripts» (1844).

Sexo y justicia social

Los seres humanos poseen una dignidad que merece ser respetada por las leyes y las instituciones sociales. Esta idea, que tiene múltiples orígenes en muchas culturas, es capital actualmente dentro de la teoría y la práctica de la democracia moderna en todo el mundo. Se suele entender que la idea de la dignidad humana implica una idea de *valía igual*: ricos y pobres, habitantes del campo y de las ciudades, mujeres y hombres, todos son igualmente merecedores de respeto por el simple hecho de ser humanos, y ese respeto no debe sufrir menoscabo por ninguna característica cuya posesión dependa de los caprichos de la fortuna. También es frecuente que esta idea de *igual valía* se relacione con las ideas de libertad y oportunidad: respetar la igualdad de *valía* de las personas

* Profesora titular Ernst Freund de Derecho y Ética en The Law School, The Divinity School y los Departamentos de Filosofía y de Estudios Clásicos de la Universidad de Chicago.

significa, entre otras cosas, promover su capacidad de organizar su vida de acuerdo con su visión personal de qué es lo más profundo y lo más importante.

Pues bien, la dignidad humana se ve a menudo vulnerada por motivos de sexo. Muchas mujeres de todo el mundo sufren un trato desigual en lo que se refiere al empleo, la seguridad y la integridad corporales, la nutrición básica y el cuidado de la salud, la educación y la participación política. En muchos casos esas penalidades se deben al hecho de ser mujer, y en muchos casos las leyes y las instituciones instauran esas desigualdades o las perpetúan. En todo el mundo hay mujeres que se oponen a la desigualdad y reclaman el derecho a ser tratadas con respeto.

¿Cómo hemos de entender esa lucha? ¿Cómo podemos formular los objetivos que hay que perseguir y los males que hay que evitar? No podemos dejar de emplear algún marco normativo que trascienda las fronteras culturales cuando pensamos en conceptos tales como la «calidad de vida» de las mujeres, su «nivel de vida», su «desarrollo» y sus «reivindicaciones básicas». Todos esos conceptos son normativos, y nos obligan a defender una determinada posición normativa si queremos emplearlos con fruto. A falta de otras alternativas, la teoría económica del desarrollo suministra algunas indicaciones imperfectas de normas y objetivos, tales como el aumento del PNB por habitante o la satisfacción de preferencias (más adelante haremos la crítica de estas tesis). Este artículo aborda en primer lugar las dificultades que surgen cuando se intenta utilizar un marco transcultural para hablar de mejoras en la vida de las mujeres. A continuación se examinan los enfoques económicos dominantes. Por último se defiende el «enfoque de las capacidades», un planteamiento de las prioridades del desarrollo que no se centra en la satisfacción de preferencias, sino en lo que las personas son realmente capaces de hacer y ser. Se argumenta que esta teoría es la más fructífera para esos fines y tiene buenas soluciones para los problemas que asedian a los otros planteamientos ¹.

La necesidad de objetivos transculturales

Antes de seguir adelante y pasar a defender una determinada formulación de los objetivos del desarrollo tenemos que hacer frente a una objeción planteada recientemente, tanto en círculos feministas como en debates sobre la política de desarrollo internacional. La cuestión a la que tenemos que dar respuesta es si, en lo que concierne a las oportunidades de las mujeres, se debe empezar por trazar un conjunto de objetivos transculturales. Es obvio que las mujeres ya lo están haciendo en muchas esferas. Por ejemplo, las que trabajan en el sector no estructurado (informal) se organizan cada vez más en el ámbito internacional

¹ Pueden consultarse versiones más extensas de los argumentos aquí defendidos (y más estudios de casos pertenecientes a actividades de desarrollo humano en la India) en Nussbaum, en prensa, capítulo 1. Las formulaciones anteriores de las tesis de la autora sobre las capacidades figuran en Nussbaum, 1988, 1990, 1992, 1993, 1995a, 1995b, 1997a, 1997b y 1999, capítulo 1, págs. 29-54.

para establecer metas y prioridades². Pero aparecen muchas discrepancias, tanto intelectuales como políticas. ¿De dónde salen esas categorías normativas?, se pregunta. ¿Y de qué manera se puede justificar que sean apropiadas para culturas que se han regido tradicionalmente por categorías normativas diferentes? Para vencer este escollo debemos defender todo nuestro proceder demostrando que no es pura y simplemente un intento de ejercer poderes coloniales.

Está claro que ninguna teoría social crítica se circunscribe a las categorías de la vida cotidiana de cada cultura. Si lo hiciera, probablemente no podría cumplir su misión propia, que presupone la sistematización y el análisis crítico de intuiciones sobre problemas de la vida cotidiana que muchas veces pasan inadvertidos. La teoría suministra un conjunto de términos con los que criticar abusos que de otro modo, innominados, podrían quedar en la penumbra. Expresiones como «acoso sexual» y «ambiente de trabajo hostil» son ejemplos obvios de lo que decimos. Ahora bien, incluso si se defiende una teoría por ser valiosa en la práctica, de manera general no dejará de ser problemático emplear conceptos nacidos en una cultura para describir y valorar las realidades de otra, tanto más si la cultura descrita ha sido colonizada y oprimida por la cultura de quien la estudia. De ahí que, cuando las feministas internacionales de hoy intentan emplear un lenguaje universal acerca de la justicia, los derechos humanos o el comportamiento humano al estudiar la vida de las mujeres de países en desarrollo, se les lancen acusaciones de occidentalismo y procolonialismo, y ello a pesar de que quienes esgrimen tales categorías universales sean activistas que viven y trabajan dentro de esos mismos países. Lo que se les suele achacar es que son mujeres alienadas de su cultura, que imitan los programas políticos occidentales por seguir la moda.

A veces esta objeción no es más que una estratagema política con la que se pretende desacreditar a los adversarios que reclaman cambios. La respuesta acertada a tales actitudes es insistir en los orígenes autóctonos de las reivindicaciones de cambio y desenmascarar los motivos interesados del objetor. Pero también hay ocasiones en que una objeción similar brota de pensadores estudiosos de las culturas que actúan de buena fe. Tres son los argumentos que se suelen oír, y a los tres hay que dar respuesta cabal.

En primer lugar se oye lo que aquí llamaremos el *argumento de la cultura*. Según este razonamiento, las culturas tradicionales tienen sus propias normas sobre cómo debe ser la vida de las mujeres, por lo común la modestia femenina, la deferencia, la obediencia y el sacrificio. Las feministas no deben suponer sin más que tales normas sean malas, impropias para construir vidas de mujer buenas y gratificantes. A quien así habla las normas que proponen las feministas le

² Véase WIEGO (1999). El comité directivo de WIEGO (Women in Informal Employment: Globalizing and Organizing) cuenta entre sus miembros a Ela Bhatt, de la Asociación de Mujeres Trabajadoras por Cuenta Propia (SEW A), y a Martha Chen, que ha tenido una participación muy destacada en los debates sobre el «enfoque de las capacidades» auspiciados por el World Institute for Development Economics Research, dentro del proyecto de «calidad de vida» dirigido por Martha Nussbaum y Amartya Sen (véase Chen, 1995).

parecen sospechosamente «occidentales», porque dan excesiva importancia a la posibilidad de elección y a las oportunidades.

El argumento de la cultura quedará contradicho en la propuesta que vamos a exponer después. Ciertamente, nuestra propuesta no excluye que ninguna mujer lleve una vida tradicional, siempre y cuando lo haga teniendo bien aseguradas ciertas oportunidades económicas y políticas. Para empezar, subrayaremos que la idea de tradición que se emplea en el argumento es demasiado simplista. Las culturas son escenarios de debate y contestación. Suenan voces dominantes, pero también las voces de mujeres que no siempre han sido escuchadas. La idea, por ejemplo, de que lo que están haciendo los muchos grupos que se esfuerzan por mejorar las condiciones de empleo de las mujeres en la economía no estructurada (el sector informal) es lavarles el cerebro para convencerlas de que busquen oportunidades económicas no resulta verosímil: evidentemente, lo que están haciendo es proporcionarles medios para el logro de unos fines que las mujeres desean por sí mismas y arroparlas con la solidaridad femenina en este empeño. Si en algún caso alteran las preferencias existentes, suele ser dando a las mujeres una conciencia más plena tanto de sus posibilidades como de su igual valía, en un proceso que tiene más de autodescubrimiento (como vívidamente expresa el personaje de Tagore) que de lavado de cerebro. ¡De hecho, lo que quizá sea «occidental» es la suposición arrogante de que la posibilidad de elegir y la autonomía económica son valores exclusivamente occidentales! En suma: al ser las culturas escenarios de debate, la apelación a la cultura no zanja el debate, pues genera más preguntas que respuestas. Desde luego no demuestra que las normas transculturales sean una mala respuesta a esas preguntas.

Consideremos ahora lo que aquí vamos a llamar el *argumento de los beneficios de la diversidad*. Este argumento nos recuerda que una de las ventajas de nuestro mundo es que no todos coincidimos en un mismo conjunto de normas y costumbres. Pensamos que las diferentes lenguas del mundo poseen valor y belleza, y que sería malo que cualquiera de ellas desapareciera porque significaría empobrecer los recursos expresivos de la vida humana en general. Así también las normas culturales poseen su belleza distintiva; el mundo corre el riesgo de empobrecerse al hacerse más homogéneo.

Ahora hay que distinguir, porque son dos las tesis que la objetora podría estar defendiendo. Tal vez afirme que la diversidad es buena en sí o, simplemente, que hay problemas causados por el hecho de que los valores de la eficiencia económica y del consumismo imperen cada vez más en este mundo tan imbricado en el que vivimos. Esta segunda afirmación no dice nada, evidentemente, en contra de las normas transculturales; sólo sugiere que su contenido debe ser crítico frente a ciertas normas económicas dominantes. De modo que la objeción real a lo que pretendemos está en la primera afirmación. Para responder a ella tenemos que preguntarnos hasta qué punto se parecen realmente la diversidad cultural y la diversidad lingüística. El fallo de la analogía está en que las lenguas no hacen daño a las personas, mientras que los usos culturales lo hacen con frecuencia. Se puede pensar que lenguas amenazadas como el bretón o el idioma de Cornualles han de conservarse sin pensar lo mismo de la violen-

cia doméstica: ésta no merece conservarse simplemente porque exista y sea muy antigua. En el fondo, pues, la objeción no invalida la búsqueda de normas transculturales, antes bien la exige, pues nos induce a preguntarnos si los valores culturales en cuestión se encuentran entre aquellos que merece la pena conservar; para dilucidar este asunto necesitaremos por lo menos un marco de valoración transcultural muy general, que nos diga cuándo salimos beneficiados por permitir que un uso se extinga.

Finalmente está el *argumento del paternalismo*. Sus defensores dicen que cuando utilizamos un conjunto de normas transculturales como patrones de referencia para las diversas sociedades del mundo no mostramos el debido respeto a la libertad de las personas en cuanto agentes (y, de manera más general, a su condición de ciudadanos de países democráticos). Son las propias personas quienes mejor pueden juzgar lo que les conviene, y si decimos que lo que eligen no les conviene, estaremos tratándolas como a niños. Éste es un punto importante que toda propuesta transcultural que quiera ser viable debería tener muy en cuenta. Pero no parece incompatible con la defensa de normas transculturales; más bien parece respaldar explícitamente por lo menos algunas de ellas, tales como las libertades políticas y otras oportunidades de libre arbitrio. Pensar en el paternalismo nos da una razón poderosa para respetar la diversidad de maneras en que los ciudadanos deciden vivir sus vidas dentro de una sociedad pluralista y, por tanto, para delimitar un conjunto de normas transculturales que protejan la libertad y las posibilidades de elección en las esferas más relevantes. Pero esto significa lógicamente que valoremos la tolerancia religiosa, la libertad de asociación y las restantes libertades fundamentales. Estas libertades son en sí normas transculturales y no son compatibles con las ideas que sostienen muchas personas y sociedades en la realidad.

Podemos ir más allá y afirmar que muchos sistemas de valores vigentes son de suyo muy paternalistas, sobre todo para con las mujeres. Las tratan como desiguales ante la ley, carentes de plena capacidad civil y del derecho de propiedad, de la libertad de asociación y de los derechos laborales que se reconocen a los hombres. Si nos tropezamos con un sistema así, en cierto sentido será paternalista decir: «Ustedes perdonen, pero eso es inaceptable a la luz de las normas universales de igualdad y libertad que queremos defender». En este sentido, toda carta de derechos es «paternalista» frente a las familias, los grupos, las costumbres o incluso las leyes que tratan a las personas con respeto insuficiente o desigual. La Constitución de la India, por ejemplo, es en ese sentido paternalista cuando declara que en adelante será ilegal invocar la casta o el sexo para justificar la discriminación. Pero no se puede decir que sea un buen argumento en contra de los derechos constitucionales fundamentales o, en un plano más general, en contra de la resistencia a las pretensiones de algunas personas de tiranizar a otras. Si nos disgusta el paternalismo es porque nos gusta otra cosa, a saber, la facultad de obrar libremente en asuntos fundamentales. Es del todo coherente rechazar algunas formas de paternalismo y, a la vez, sostener aquellas que amparan los mencionados valores básicos.

Por otra parte, la facultad de elegir libremente no se protege con una defensa sólo formal de las libertades básicas. Las diversas libertades de elección

requieren unas condiciones materiales previas, faltando las cuales la facultad de elegir será sólo un simulacro. Muchas mujeres que, en cierto modo, tienen la «posibilidad» de ir a la escuela sencillamente no pueden hacerlo porque las circunstancias económicas de sus vidas se lo impiden. Mujeres que «pueden» tener independencia económica, en el sentido de no haber una ley que se lo prohíba, quizá no puedan sencillamente porque carecen de bienes propios o porque no está a su alcance conseguir un préstamo. En suma, la libertad no consiste sólo en tener derechos sobre el papel, requiere tener la posibilidad material de ejercerlos. Y para eso hacen falta recursos. El Estado que quiera garantizar efectivamente los derechos de los ciudadanos tendrá que reconocer normas que vayan más allá de la pequeña tabla de derechos básicos: tendrá que tomar posición en lo tocante a la redistribución de la riqueza y de los ingresos, al empleo, a los derechos sobre la tierra, a la sanidad, a la educación. Si pensamos que la importancia de esas normas es transcultural, tendremos que adoptar una postura internacional de lucha por esos objetivos. Ello requiere todavía más universalismo y, en cierto sentido, paternalismo; pero no se puede decir que las muchas mujeres que viven sometidas a un matrimonio degradante o represivo y no tienen ni bienes propios ni la oportunidad de buscar empleo fuera del hogar sean especialmente libres para hacer lo que quieran.

El argumento del paternalismo indica, pues, que debemos preferir una formulación normativa transcultural que haga hincapié en la habilitación y las oportunidades, dejando un amplio margen para que sea cada persona la que determine su derrotero por la vida una vez que se le hayan asegurado esas oportunidades. No nos da ninguna buena razón para rechazar la idea entera de unas normas transculturales, y sí algunas razones poderosas de por qué debemos promover tales normas, incluyendo en nuestra formulación no sólo las libertades básicas, sino también aquellas formas de habilitación económica que son cruciales para que las personas disfruten verdaderamente de las libertades. Y el argumento sugiere otra cosa más: que la formulación que buscamos deberá procurar la habilitación y las oportunidades para todas y cada una de las personas, respetando a cada una de ellas como un fin y no simplemente como el agente o el sostén de los fines de otras. Con demasiada frecuencia se circunscribe a las mujeres a su condición de miembros de una unidad orgánica, entendiéndolo por tal a la familia o la comunidad, y se subordinan sus intereses a los objetivos generales de esa unidad, lo cual suele equivaler a los objetivos de sus componentes masculinos. Así, el que una región haya tenido un crecimiento económico impresionante no significa nada para las mujeres cuyos maridos las han privado de control sobre los ingresos del hogar. Tenemos que considerar no sólo la situación colectiva, ya sea de una región o de una familia; tenemos que considerar cuál es la parte de los recursos y oportunidades *que obtiene cada persona*, pensando que cada una de ellas es digna de atención por derecho propio.

Los defectos de los enfoques económicos tradicionales

Otra manera de ver por qué son muy necesarias las normas transculturales en el terreno político internacional es considerar cuál ha sido normalmente la alternativa. La forma más extendida de medir la calidad de vida en una nación ha consistido simplemente en averiguar su PNB por habitante. Este método huye de las afirmaciones transculturales sobre qué es lo que tiene valor, aunque nótese bien que sí da por sentado el valor universal de la opulencia. Pues bien, es mucho más significativo lo que omite. La teoría económica tradicional ni siquiera menciona la distribución de la riqueza y de los ingresos, siendo así que países con cifras agregadas semejantes pueden presentar grandes diferencias en el aspecto distributivo. Sissy Jupe, la niña del circo en la novela de Dickens *Tiempos difíciles* (1854), veía ya el problema de esa ausencia de preocupación normativa por la distribución al decir que el enfoque económico no le indicaba «quién tiene el dinero y si parte de él es mío». Así acontece también con las mujeres en todo el mundo: el hecho de que una nación o región sea en general más próspera que otra es sólo una parte de la narración, que no nos dice qué ha hecho el gobierno por las mujeres de las distintas clases sociales ni cómo les va a éstas. Para saberlo tendríamos que asomarnos a sus vidas; pero antes habría que especificar, más allá de la propia distribución de la riqueza y los ingresos, a qué vertientes de esas vidas deberíamos asomarnos: la esperanza de vida, la mortalidad infantil, las oportunidades educativas, la atención sanitaria, las oportunidades de empleo, los derechos de propiedad de la tierra, las libertades políticas... Ver lo que falta en las cuentas del PNB nos conducirá de inmediato a saber cómo se reparten universalmente éstos y otros bienes básicos y a confeccionar una lista de los mismos que nos servirá para comparar la calidad de vida de unas sociedades y otras.

Otro problema de todas las teorías basadas en los recursos, incluso aquellas que tienen en cuenta su repartición, es que es muy dispar la capacidad de los individuos de ejercer funciones con los recursos a su alcance, de «ponerlos en funcionamiento». Algunas de esas diferencias son sencillamente físicas. Las necesidades de nutrición varían según la edad, la ocupación y el sexo. Una mujer embarazada o lactante necesita más nutrientes que una mujer no embarazada. Un niño necesita más proteínas que un adulto. Una persona cuyos miembros funcionan bien necesita menos recursos para tener movilidad, mientras que una persona con parálisis en las piernas necesita muchos más recursos para conseguir el mismo nivel de movilidad. Muchas diferencias de este tipo tal vez escapen a nuestros ojos si vivimos en una nación próspera que pueda darse el lujo de situar a todos los individuos en un nivel alto de funcionamiento físico; en el mundo en desarrollo hay que estar muy alerta a esas diferencias de necesidad. Por otra parte, algunas de ellas son sociales, es decir, son fruto de las jerarquías tradicionales. Si queremos situar a todos los ciudadanos de una nación en el mismo nivel de instrucción, tendremos que dedicar más recursos a quienes tropiezan con obstáculos derivados de la jerarquía tradicional o de los prejuicios: la alfabetización de las mujeres, por ejemplo, resultará más cara que

la de los hombres en muchas partes del mundo. Si usamos sólo un índice de recursos, muchas veces reforzaremos desigualdades que están cargadas de consecuencias para el bienestar de la población.

Si de los enfoques basados en los recursos pasamos a los enfoques basados en las preferencias nos toparemos con otra serie de dificultades³. Las preferencias no son algo exógeno, ajeno a las circunstancias económicas y sociales; al menos en parte, son producto de estas circunstancias. Muchas veces las mujeres no tienen preferencia por la independencia económica hasta que descubren los caminos que recorren otras mujeres como ellas para alcanzar esa meta; ni se tienen a sí mismas por ciudadanas con derechos desatendidos mientras no conocen sus derechos y se las anima a convencerse de que valen igual que los hombres. Es frecuente que todas esas ideas, y las preferencias basadas en ellas, tomen cuerpo para las mujeres en los programas educativos patrocinados por agrupaciones femeninas de diversa índole. También las preferencias de los hombres son conformadas, y a menudo deformadas, por factores sociales. Muchos hombres tienen una fuerte preferencia por que sea su mujer la que cargue con todo el cuidado de los hijos y con todas las tareas del hogar, aun cuando sea corriente que realicen, además, una jornada de trabajo de ocho horas. Tampoco esas preferencias están inscritas en la naturaleza de las cosas, sino construidas por tradiciones sociales de privilegio y subordinación. Es lo normal, pues, que un enfoque basado en las preferencias refuerce las desigualdades y, sobre todo, aquellas que están tan arraigadas que han sedimentado en las aspiraciones personales.

La tesis de las capacidades

Hay una respuesta razonable a todos esos problemas, que puede guiar rectamente a los Estados para establecer principios constitucionales básicos y a los organismos internacionales para calibrar la calidad de vida. Es una variante del *enfoque de las capacidades*, un modo de evaluar la calidad de vida introducido en la teoría económica por Amartya Sen⁴ y que en la actualidad goza ya de gran predicamento por obra de los *Informes sobre desarrollo humano* del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (véase PNUD, 1993, 1994, 1995, 1996, 1997, 1998 y 1999)⁵. El planteamiento que vamos a desarrollar difiere en varios aspectos del de Sen; lo exponemos tal y como ahora se defiende.

³ Nussbaum (en prensa, capítulo 2) hace una exposición extensa de los enfoques basados en las preferencias económicas, y argumenta que son defectuosos si no se apoyan en una lista sustantiva de objetivos como la que proporciona el enfoque de las capacidades.

⁴ La exposición original se encuentra en Sen, 1980 (reimpreso en Sen, 1982); véanse también diversos ensayos de Sen (1984, 1985a, 1985b, 1992, 1993 y 1995) y de Drèze y Sen (1989 y 1995).

⁵ Véanse planteamientos económicos relacionados en Dasgupta (1993), Agarwal (1994), Alkire (1999), Anand y Harris (1994), Stewart (1996), Pattanaik (1980), Desai (1990) y Chakraborty (1996). Este planteamiento se analiza en Aman (1991) y en Basu, Pattanaik y Suzumura (1995).

La pregunta primordial que hace la tesis de las capacidades no es: «¿Cuán satisfecha está esta mujer?», ni siquiera: «¿Cuántos recursos tiene a su alcance?». La pregunta es: «¿Qué es lo que realmente puede hacer y ser?». Tomando posición a efectos políticos sobre una lista básica de funciones que cabe considerar decisivas en la vida humana, los defensores de este enfoque preguntan: «¿Es la persona capaz de esto o no?». No se pregunta sólo por la satisfacción de la persona con lo que hace, sino por lo que hace y por lo que está en condiciones de hacer (cuáles son sus oportunidades y libertades). No se pregunta sólo por los recursos disponibles, sino por cómo se aplican, es decir, si sirven o no al propósito de capacitar a la mujer para que los ponga en funcionamiento.

La idea intuitiva que hay tras esta tesis es doble: primero, que hay ciertas funciones que son particularmente esenciales en la vida humana, en el sentido de que su presencia o ausencia se suele entender como señal de la presencia o ausencia de vida humana. En segundo lugar, y esto es lo que Marx encontró en Aristóteles, que se pueden realizar esas funciones de manera auténticamente humana, y no de manera meramente animal. Con mucha frecuencia juzgamos que una vida ha llegado a empobrecerse tanto que no condice con la dignidad del ser humano; que es una vida en la que se sigue viviendo pero más o menos como un animal, sin poder ejercer y desarrollar las facultades humanas de la persona. En el ejemplo de Marx, una persona muerta de hambre no puede consumir la comida de manera plenamente humana, con lo cual Marx parece querer decir que carece de raciocinio práctico y de sociabilidad. Esa persona no hace sino abalanzarse a la comida para sobrevivir, y los múltiples componentes sociales y racionales de la alimentación humana no entran en juego. De igual modo, los sentidos de un ser humano pueden operar de forma meramente animal si no están cultivados por la debida educación, por el placer del esparcimiento y la expresión personal, por la asociación valiosa con otros; y nosotros añadiríamos a la lista algunas cosas que es probable que Marx no hubiera suscrita, tales como la libertad de expresión y de asociación y la libertad de culto. La idea principal es que el ser humano es un ser libre y digno que construye su propia vida, en lugar de ser construido o arrastrado pasivamente por el mundo a la manera de un animal gregario.

Hay un extremo en el que la incapacidad para llevar a la práctica una función esencial puede ser tan grave que la persona dé la impresión de que no es un ser humano o que ha dejado de serlo, como ocurre en ciertas formas muy severas de incapacidad mental o de demencia senil. Pero esa linde tiene menos interés (aun siendo muy importante para la ética médica) que otra linde superior, que es el nivel a partir del cual la capacidad de una persona es «auténticamente humana», esto es, *digna* de un ser humano. La idea contiene así una noción de la valía o la dignidad humanas.

Nótese que este planteamiento reconoce que cada persona es portadora de valor y fin en sí misma. Marx, como sus antepasados burgueses, sostiene que es profundamente inmoral subordinar los fines de unos individuos a los de otros. Éste es el meollo de la explotación: tratar a una persona como un mero objeto para uso de otros. Lo que propugna este enfoque es una sociedad en la que todo

individuo sea tratado como digno de consideración, y en la que cada uno haya sido puesto en condiciones de vivir de una manera realmente humana.

Es posible sintetizar los elementos imprescindibles de un desenvolvimiento verdaderamente humano en una lista que alcance un amplio consenso transcultural y que pueda ser suscrita a efectos políticos por personas muy diversas y que abriguen opiniones diferentes sobre lo que constituye una vida buena y completa para un ser humano. El propósito de esta lista es proporcionar una pauta rectora para la medición de la calidad de vida y para la planificación política. Habrán de figurar en ella las capacidades que son de importancia capital, al margen de cualesquiera otras aspiraciones de la persona, por lo que merecen y han de conseguir respaldo político en una sociedad pluralista⁶.

La lista que presentamos es el fruto de varios años de debates transculturales⁷, y si se comparan las versiones primeras con las más recientes se verá que la aportación de otras voces ha retocado su contenido en muchos aspectos. Sigue siendo provisional y humilde; siempre podrá ser contestada y rehecha. Tampoco niega que sus componentes sean hasta cierto punto interpretados de manera particular en las distintas sociedades. De hecho, parte del interés de la lista estriba en que sus componentes sean susceptibles de especificación más concreta con arreglo a las creencias y circunstancias de cada lugar. En el recuadro exponemos la versión actual de las capacidades funcionales.

La lista de capacidades es, rotundamente, una lista de componentes separados. No se puede satisfacer uno de ellos, por muy necesario que sea, dando una cantidad mayor de otro. Todos son de importancia capital y todos son cualitativamente distintos. La irreductible pluralidad de la lista limita las transacciones o contrapartidas que será razonable arbitrar y, por lo tanto, la viabilidad de los estudios cuantitativos de costo-beneficio. Al mismo tiempo, los elementos de la lista están interrelacionados de muchas maneras complejas. Una de las formas más eficaces de promover el control de las mujeres sobre su entorno y su derecho efectivo de participación política es promover su alfabetización. Las mujeres que pueden buscar ocupación fuera del hogar tienen más recursos para proteger dentro de él su integridad corporal frente a las agresiones. Hechos como éste nos dan una razón más para no impulsar una sola capacidad a costa de las restantes.

Entre las capacidades hay dos, la razón práctica y la afiliación, que destacan por su especial importancia, pues organizan e impregnan todas las demás, por lo que el empeño por alcanzarlas es verdaderamente humano. Usar los propios sentidos de una manera que no esté presidida por un empleo realmente humano del pensamiento y la planificación es usarlos de una manera completa-

⁶ Obviamente, suscribimos una visión de la política más amplia que la de muchos teóricos de la tradición liberal occidental, para quienes la unidad básica sigue siendo el Estado nación, la cual no se circunscribe a las deliberaciones de ámbito nacional, sino que engloba las valoraciones transculturales de la calidad de vida y otras formas de deliberación y planificación internacionales.

⁷ Pueden verse algunos ejemplos de la parte académica de tales debates en Verma (1995), Chen (1995), Nzegwu (1995), Valdés (1995) y Li (1995).

Capacidades funcionales esenciales del ser humano

1. Vida. Capacidad de vivir hasta el fin una vida humana de duración normal; no morir prematuramente, ni antes de que la vida esté tan mermada que no valga la pena vivir.

2. Salud corporal. Capacidad de gozar de buena salud, incluida la buena salud reproductiva*; estar suficientemente alimentado; tener una vivienda adecuada.

3. Integridad corporal. Capacidad de moverse libremente de un lugar a otro; estar a salvo de agresiones violentas, incluidas la agresión sexual y la violencia doméstica; tener oportunidades de satisfacción sexual y de elección en materia de procreación.

4. Sentidos, imaginación y pensamiento. Capacidad de usar los sentidos, imaginar, pensar y razonar, y de hacer todo ello de manera «verdaderamente humana», una manera informada y cultivada por una educación apropiada, que incluya, pero no sólo, el aprendizaje de la lectura y la escritura y de los rudimentos de las matemáticas y de las ciencias. Capacidad de usar la inventiva y el pensamiento para ensayar, experimentar y producir obras y sucesos libremente elegidos, sea en el campo religioso, en el literario, en el musical, etcétera. Capacidad de usar la mente de manera garantizada por la libertad de expresión, tanto en lo político como en lo artístico, y libre ejercicio de la religión. Capacidad de tener experiencias placenteras y de evitar el dolor innecesario.

5. Emociones. Capacidad de establecer lazos con cosas y personas ajenas a uno mismo; amar a los que nos aman y se interesan por nosotros, dolernos de su ausencia; en general, amar, dolerse, experimentar anhelo, gratitud e ira justificada. Que el desarrollo emocional no sea entorpecido por el miedo o la ansiedad. (Apoyar esta capacidad entra a apoyar aquellas formas de asociación humana que hayan demostrado ser cruciales para el desarrollo personal.)

6. Razón práctica. Capacidad de formarse una idea del bien y de reflexionar con espíritu crítico acerca de la planificación de la propia vida (lo cual exige amparar la libertad de conciencia).

7. Afiliación

A. Capacidad de vivir con los demás y de acercarse a ellos, de demostrar consideración e interés por los seres humanos y de entablar relaciones de diversa índole con ellos; facultad de entender la situación del otro, de compadecerse de ella; ser capaz de obrar con justicia y amistad. (Defender esta capacidad entra a proteger las instituciones que constituyen y nutren esas formas de afiliación, así como la libertad de reunión y de expresión política.)

B. Tener las bases sociales que afiancen el respeto por uno mismo y repudien la humillación, para que todos sean tratados como un ser digno que vale tanto como los demás. Esto exige salvaguardias contra la discriminación por motivos de raza, sexo, orientación sexual, religión, casta, etnia u origen nacional.

8. Otras especies. Capacidad de respetar y de vivir en relación con los animales, plantas y el mundo de la naturaleza.

9. Distracción. Capacidad de reír, jugar, distraerse y disfrutar de actividades recreativas.

10. Control sobre el propio entorno

A. Político. Capacidad de participar de manera efectiva en las decisiones políticas que afectan a la vida propia; tener el derecho a la participación política y a las libertades de expresión y asociación debidamente garantizadas.

B. Material. Facultad de poseer en propiedad (tanto la tierra como los bienes muebles); tener el derecho a buscar empleo en pie de igualdad con otros; estar protegido contra el registro y el embargo injustificados. Estar en condiciones de trabajar como un ser humano, ejerciendo la razón práctica y entablando relaciones fructíferas de reconocimiento mutuo con los demás trabajadores.

* La Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo (CIPD) de 1994 adoptó una definición de la salud reproductiva que encaja bien con la idea intuitiva de un funcionamiento verdaderamente humano que es la pauta rectora de esta lista: «La salud reproductiva es un estado general de bienestar físico, mental y social, y no de mera ausencia de enfermedades o dolencias, en todos los aspectos relacionados con el sistema reproductivo y sus funciones y procesos. En consecuencia, la salud reproductiva entraña la capacidad de disfrutar de una vida sexual satisfactoria y sin riesgos y de procrear, y la libertad para decidir hacerlo o no hacerlo, cuándo y con qué frecuencia» (ONU, 1995, pág. 37, párrafo 7.2). La definición continúa diciendo que eso también presupone tener información y acceso a los métodos de planificación familiar que se elijan. Un resumen escueto de las recomendaciones de la CIPD específica estas tres condiciones de la salud reproductiva: «1. Todo acto sexual debería estar libre de coerción y de infección. 2. Todo embarazo debería ser deseado. 3. Todo parto debería ser saludable» (véase Tsui, Wasserheit y Haaga, 1997, pág. 14).

mente inhumana. La heroína de Tagore se califica de «espíritu humano libre», y esa idea de sí misma impregna todas sus demás funciones. Al mismo tiempo, razonar para uno mismo sin considerar nada las circunstancias y necesidades de los demás es también comportarse de una manera incompletamente humana.

La intuición básica de donde arranca el enfoque de las capacidades en la palestra política es la de que las capacidades humanas plantean una demanda moral de ser desarrolladas. Los seres humanos son seres que, con el debido apoyo educativo y material, pueden llegar a ser plenamente aptos para desempeñar esas funciones humanas. Es decir, son seres dotados de ciertas capacidades de nivel inferior (llamadas «capacidades básicas»⁸) para llevar a cabo las funciones de las que estamos hablando. Cuando esas capacidades son privadas de la savia que las transformaría en las capacidades de alto nivel que figuran en la lista, quedan estériles, amputadas, reducidas, por decirlo así, a una sombra de sí mismas. Si a una tortuga se le diera una vida que permitiese un nivel de funcionamiento meramente animal, no sentiríamos por eso indignación, ni sensación de desaprovechamiento ni de tragedia. Cuando a un ser humano se le da una vida que obstruye las facultades humanas de obrar y de expresarse, eso sí produce en nosotros una sensación de desaprovechamiento y tragedia; la tragedia que se expresa, por ejemplo, en las palabras de la heroína de Tagore a su marido cuando le dice: «Yo no soy de los que mueren fácilmente». Para esa mujer, una vida sin dignidad ni elección, una vida en la que sólo puede ser un apéndice, es una forma de muerte de su humanidad.

Así pues, nuestro punto de partida es la conciencia del valor y la dignidad de las facultades humanas básicas, que llevan consigo la aspiración de poder ejercerlas y que originan deberes sociales y políticos correlacionados. Y, en efecto, hay tres tipos diferentes de capacidad que desempeñan un papel en el análisis. En primer lugar están las *capacidades básicas*: las dotes innatas que pertrechan al individuo y que son la base imprescindible para desarrollar la capacidad más avanzada y objeto de interés moral. En segundo lugar están las *capacidades internas*, esto es, estados de la propia persona que son, en lo que concierne a la persona misma, condiciones suficientes para el ejercicio de las funciones oportunas. Una mujer que no ha sufrido mutilación genital posee la capacidad interna para el placer sexual; la mayoría de los seres humanos adultos de todo el mundo poseen la capacidad interna para la libertad religiosa y la libertad de expresión. Por último están las *capacidades combinadas*, que se pueden definir como capacidades internas combinadas con condiciones externas oportunas para el ejercicio de la función. Una mujer que, sin estar mutilada, ha enviudado de niña y tiene prohibido contraer nuevo matrimonio posee la capacidad interna, pero no la combinada, para la expresión sexual; ni tampoco, en la mayoría de tales casos, para desempeñar una ocupación ni para la participación política (véase Chen, en prensa, y 1995). Los ciudadanos de regímenes represivos no democráticos tienen la capacidad interna, pero no la combinada, para ejercer el pensamiento y la comunicación verbal de acuerdo con su con-

⁸ Véase el análisis completo en Nussbaum (en prensa, capítulo 1).

ciencia. La lista precedente, pues, es una lista de capacidades combinadas. Hacer realidad uno de los elementos de la lista entraña no sólo promover el desarrollo apropiado de las facultades internas de las personas, sino también preparar el ambiente de modo que sea favorable al ejercicio de la razón práctica y de las demás funciones de primer orden.

La capacidad y el ejercicio de las funciones humanas, objetivos del desarrollo

Hemos hablado de la actuación (el ejercicio de las funciones) y de la capacidad. ¿Qué relación guardan entre sí? Es esencial tener una idea clara de esto para definir la relación del «enfoque de las capacidades» con nuestro pensamiento acerca del paternalismo y el pluralismo. Porque si tomásemos la actuación en sí como meta de los planes públicos, un pluralista liberal estimaría, con razón, que estábamos impidiendo muchas elecciones que los ciudadanos pueden hacer según su concepción personal del bien. Una persona muy religiosa puede preferir practicar el ayuno con ahínco a estar bien nutrida. Por razones religiosas o de otra índole, una persona puede preferir vivir en celibato a expresarse en el plano sexual. Una persona puede preferir trabajar con una dedicación intensa que no deja lugar al ocio ni al esparcimiento. ¿La declaración de la lista implica que tales vidas no sean plenamente humanas o gratificantes? ¿Y dispone que los poderes públicos deben inducir o empujar a las personas a la actuación indicada, con desprecio de sus preferencias?

Es importante que la respuesta a estas preguntas sea negativa. El objetivo político debe ser la capacidad, no el ejercicio práctico de las funciones humanas. Ello se debe a la grandísima importancia que el planteamiento concede a la razón práctica, en cuanto bien que impregna todas las demás funciones, haciéndolas plenamente humanas, y que figura por sí mismo entre las funciones esenciales de la lista. La persona con abundancia de comida siempre podrá elegir el ayuno, pero hay una gran diferencia entre ayunar y pasar hambre, y es esa diferencia lo que nos interesa. O también, la persona que tiene oportunidades normales de satisfacción sexual siempre podrá escoger la vida célibe, y nuestra tesis no dice nada en contra de eso. Pero sí se pronuncia, por ejemplo, contra la práctica de la mutilación genital femenina, que priva a la persona de la posibilidad de optar por tener una vida sexual y, en realidad, también de la posibilidad de escoger el celibato (véase Nussbaum, 1999, capítulos 3 y 4). Una persona que tenga oportunidades de distraerse siempre podrá escoger la vida del adicto al trabajo; también en esto hay una gran diferencia entre esa vida elegida y una vida constreñida por la falta de salvaguardias tales como un horario laboral máximo o por la «doble jornada» que no deja tiempo para distraerse a las mujeres de muchas partes del mundo o por las dos cosas.

Una vez más hemos de subrayar en este orden de cosas que el objetivo se ha de entender en el sentido de *capacidades combinadas*. Para asegurarle una capacidad a una persona no basta con infundirle buenas disposiciones interiores de actuar; también es imprescindible preparar el entorno material e institucional

de tal manera que las personas puedan actuar realmente. Las mujeres agobiadas por la «doble jornada» pueden ser *interiormente* incapaces de distraerse, si, por ejemplo, han estado encerradas en casa y celosamente custodiadas desde la más tierna edad, se les ha hecho contraer matrimonio a los seis años y se les ha prohibido jugar con su imaginación como es habitual en los niños de sexo masculino. A las niñas del Rajastán rural, por ejemplo, les cuesta mucho trabajo *aprender* a jugar en un programa educativo llevado a cabo por activistas locales, porque su capacidad para el juego no ha sido fomentada en la primera infancia. Por otra parte, en el mundo también hay muchas mujeres que son perfectamente capaces de distraerse en el sentido interno, pero no pueden hacerlo porque viven aplastadas por las obligaciones de la «doble jornada». Esas mujeres no tienen la *capacidad combinada* de distracción que se indica en la lista. La capacidad es pues una idea exigente. Haciendo hincapié en las circunstancias que posibilitan la elección, da mucha importancia al objetivo de que se ejerzan las facultades humanas, y exhorta a los poderes públicos a tenerlo siempre presente. Con todo, no empuja a nadie a la actuación: una vez dadas todas las condiciones, cada persona es la que decide.

Las capacidades y el movimiento en pro de los derechos humanos

Se podría construir una teoría basada en la idea de las capacidades sin dar gran relieve a los derechos y libertades políticos tradicionales, que han sido históricamente tan importantes en el movimiento internacional en pro de los derechos humanos. De ese modo cabe imaginar un planteamiento netamente dispar del planteamiento internacional de los derechos humanos. Pero la que aquí presentamos, al dar preminencia a la idea de la elección humana y la libertad, conlleva una firme protección de esos derechos y libertades tradicionales. Las libertades políticas tienen una importancia esencial a la hora de hacer humano el bienestar. Una sociedad que procurase el bienestar pasándolas por alto proporcionaría a sus miembros un nivel de satisfacción incompletamente humano. Como ha escrito hace unos años Amartya Sen: «Los derechos políticos no son sólo importantes para satisfacer necesidades, son decisivos también para formularlas. Y esta idea entronca, en el fondo, con el respeto que nos debemos unos a otros por ser todos seres humanos» (Sen, 1994, pág. 38)⁹. Hay muchas razones para pensar que las libertades políticas son un instrumento decisivo en la prevención de los desastres materiales (en particular la hambruna)¹⁰ y en el fomento del bienestar económico. Pero no son meramente un instrumento: son valiosas de por sí.

⁹ Compárese con Rawls (1996, págs. 187 y 188), que relaciona libertad y necesidad de manera parecida.

¹⁰ Sen (1981) sostiene que la libertad de prensa y el debate político abierto son fundamentales para evitar que la escasez de alimentos llegue a convertirse en hambruna.

Así pues, las capacidades guardan una relación muy estrecha con los derechos humanos, tal como se entienden éstos en el debate internacional contemporáneo. En realidad abarcan tanto el terreno de la llamada «primera generación» de derechos, es decir, las libertades políticas y civiles como el de la «segunda generación», es decir, los derechos económicos y sociales. Además, la lista comprende algunos derechos relativos al sexo (en la esfera de la integridad corporal, por ejemplo) que han sido enérgicamente defendidos por las feministas dentro del movimiento en pro de los derechos humanos e incorporados, tras vencer algunas resistencias, a los convenios internacionales de derechos humanos. El papel que desempeñan las capacidades es asimismo muy semejante al de los derechos humanos en un sentido: dan fundamento filosófico a los principios constitucionales básicos. Puesto que el lenguaje de los derechos está bien establecido, el defensor de las capacidades ha de demostrar qué es lo que se añade con este nuevo lenguaje ¹¹.

La idea de los derechos humanos dista mucho de ser cristalina. Los derechos se han entendido de muchas maneras diferentes, y hay cuestiones teóricas espinosas que a menudo quedan oscurecidas al emplear la terminología de los derechos, la cual puede dar una ilusión de acuerdo cuando lo que hay es un profundo desacuerdo filosófico. Se discrepa sobre cuál sea la base que confiere los derechos al ser humano: el raciocinio, la posesión de sentidos y facultades y la mera vida han tenido cada cual sus defensores. Se discrepa también sobre si los derechos son prepolíticos o si, por el contrario, son producto de las leyes y las instituciones (Kant sostenía lo segundo, aunque la tradición dominante de los derechos humanos sostiene lo primero). Se discrepa sobre si los titulares de derechos son sólo los individuos o también las colectividades. Se discrepa sobre si los derechos se deben considerar como restricciones a la actuación en pos de los objetivos propios (en el sentido de que sólo es lícito que cada cual persiga sus objetivos dentro de los límites impuestos por los derechos de los demás) o como parte del objetivo social que se persigue (esta segunda postura permite hacer transacciones entre los derechos y otros objetivos, mientras que para la primera los derechos son intocables). Se discrepa, asimismo, sobre la relación entre derechos y obligaciones: si A tiene derecho a S, ¿ello supone que siempre habrá alguien que tenga la obligación de proveer S, y cómo decidiremos quién es ese alguien? Se discrepa, en fin, sobre qué derechos hay que entender como derechos a algo. ¿Son los derechos humanos primordialmente derechos a ser tratados de ciertas maneras? ¿Derechos a cierto nivel de bienestar adquirido? ¿Derechos a los recursos necesarios para llevar adelante el plan de vida personal? ¿Derechos a ciertas oportunidades y capacidades con las que hacer elecciones sobre el plan de vida personal?

La lista de las capacidades esenciales tiene la ventaja de tomar posiciones claras sobre esos asuntos polémicos, a la vez que especifica con nitidez cuáles son los móviles y cuál es la meta. Bernard Williams lo expresa con elocuencia en su comentario sobre unas conferencias dictadas por Amartya Sen en 1987:

¹¹ Los argumentos de este apartado están más desarrollados en Nussbaum, 1997b.

Tampoco a mí me satisface mucho tomar los derechos como punto de partida. La noción de un derecho humano básico me parece bastante oscura, y preferiría llegar a ella desde la perspectiva de las capacidades humanas básicas. Yo preferiría que sean las capacidades las que carguen con el peso, y, si hemos de tener un lenguaje o retórica de los derechos, que sean ellas las que lo den, mejor que a la inversa (Williams, 1987, pág. 100).

Como dice Williams, sin embargo, hay que profundizar más en la relación entre los dos conceptos, dada la hegemonía del lenguaje de los derechos en el mundo del desarrollo internacional.

En algunas esferas, la mejor manera de reflexionar sobre qué son los derechos es verlos desde el prisma de las capacidades. El derecho a la participación política, el derecho a la libre práctica religiosa, el derecho a la libre expresión, todos ellos y otros se entienden mejor como capacidades de actuación. En otras palabras, asegurarle a un ciudadano un derecho en estas esferas es ponerle en condiciones de actuar, de ejercer funciones en esa esfera, lo cual abarca tanto sus potencias internas como su entorno material e institucional. (Claro está que hay otro sentido de «derecho» que se parece más a la «capacidad básica»: las personas tienen derecho a la libertad religiosa simplemente por ser humanas, aunque el Estado en el que vivan no les haya garantizado esa libertad.) Definiendo los derechos en términos de capacidades, dejamos claro que la gente del país P no tiene realmente derecho a la participación política sólo porque eso esté escrito en algún papel: sólo tiene de verdad ese derecho si existen medidas eficaces que hagan a las personas plenamente capaces de intervenir en la vida política. Las mujeres de muchas naciones tienen un derecho nominal de participación política sin tenerlo en el sentido de la capacidad: por ejemplo, pueden ser amenazadas con violencia si salen del hogar. En resumen, pensar en términos de capacidad proporciona un marco de referencia para entender qué significa realmente garantizarle un derecho a alguien.

Hay otro conjunto de derechos, principalmente en la esfera de la propiedad y la ventaja económica, que parecen analíticamente diferentes en su relación con las capacidades. Tomemos, por ejemplo, el derecho a la vivienda. Es un derecho que se puede analizar de varias maneras: en términos de recursos, de utilidad (satisfacción) o de capacidades. (Una vez más tenemos que distinguir entre el aserto de que «A tiene derecho a una vivienda» – que con frecuencia alude al derecho moral de A en tanto que ser humano – y la afirmación de que «el país P da a sus ciudadanos el derecho a una vivienda». Es del análisis de esta segunda frase de lo que aquí estamos hablando.) También resulta conveniente entender estos derechos en términos de capacidades. Si pensamos en el derecho a la vivienda como derecho a una cierta cantidad de recursos, caeremos en el mismo problema que apuntábamos antes: dar recursos no siempre se traduce en que personas en diferentes situaciones alcancen el mismo nivel de capacidad de actuar. El análisis basado en la utilidad (la satisfacción) también tropieza con un problema: las personas que siempre han vivido desposeídas pueden contentarse con un nivel de vida muy bajo por creer que no pueden aspirar a otra cosa. Un análisis de las capacidades, en cambio, indaga las condiciones en las que puede desenvolverse realmente la vida de las personas. De ese modo, analizar los derechos económicos y materiales a tenor de las capacidades nos permite

especificar con claridad las razones que tenemos para gastar sumas de dinero desiguales en los desfavorecidos o para acometer programas especiales que les ayuden a alcanzar la plena capacidad.

El lenguaje de las capacidades posee otra ventaja más, y es la de no estar enraizado en una tradición cultural e histórica determinada, como se dice que lo está el lenguaje de los derechos. Esta presunción no concuerda del todo con la realidad: aunque el concepto «derechos» se asocie con la Ilustración europea, las ideas que lo componen tienen raíces profundas en muchas tradiciones¹². En lo que concierne a la India, por ejemplo, y aun dejando de lado la reciente incorporación del lenguaje de los derechos al acervo jurídico y constitucional del país, las ideas principales tienen raíces profundas en ámbitos de pensamiento mucho más antiguos: en los principios de tolerancia religiosa desarrollados desde los edictos de Asoka en el siglo III a. C., en el pensamiento acerca de las relaciones entre hinduistas y musulmanes dentro del imperio mogol, y, claro está, en muchos pensadores progresistas y humanistas de los siglos XIX y XX, a los que, desde luego, no se puede calificar sin más de occidentalizantes desdeñosos de sus tradiciones propias (véase Sen, 1997a)¹³. Tagore apunta que la concepción de la libertad que tiene la joven esposa de su relato es una idea de origen antiguo en la tradición hindú, que se remonta a los avatares de Meerabai, aquella reina rajputa que renunció a su existencia privilegiada en palacio para vivir su vida, hacerse cantora itinerante y tener así la doble dicha de la independencia y del arte. El convencimiento que tiene la esposa de ser «un espíritu humano libre» no parece derivado de ninguna infusión externa, sino el fruto común de su propia experiencia y de la historia.

Así pues, los «derechos» no son exclusivamente occidentales, en el sentido que más importa; pueden ser suscritos por personas con perspectivas muy diversas. De cualquier modo, el lenguaje de las capacidades nos permite orillar esa enojosa polémica. Cuando hablamos sencillamente de lo que las personas pueden hacer y ser en la práctica, ni siquiera damos la impresión de estar realzando una idea occidental. Las ideas de actividad y capacidad están en todas partes, y no hay ninguna cultura en la que las personas no se pregunten qué es lo que pueden hacer, cuáles son sus posibilidades de acción. Es un hecho cierto que en los debates internacionales sobre el trabajo de las mujeres tienen mucho predicamento las aspiraciones al control de las condiciones de la propia actividad, y a nadie se le ocurriría insinuar que estas ideas sean sólo occidentales. Surgen cada vez que las mujeres se reúnen para discutir qué es lo que quieren y qué es lo que falta en sus vidas.

Teniendo el lenguaje de las capacidades, ¿necesitamos también el lenguaje de los derechos? A pesar de sus rasgos insatisfactorios, el lenguaje de los derechos sigue desempeñando cuatro funciones importantes en el discurso público. En primer lugar, usado en la primera acepción, como en la frase «A tiene

¹² Sobre la India y China véase Sen (1997a); véase también Taylor (1999).

¹³ Sobre Tagore véanse Sen (1997b) y Bardhan (1990). Sobre el lenguaje de los derechos en la lucha por la independencia de la India véase Nehru, 1936, pág. 612.

derecho a las libertades políticas básicas que le reconoce su Estado», estas palabras nos recuerdan que las personas tienen razones justificadas y acuciantes para exigir de manera apremiante que se les dé un trato determinado en ciertos asuntos, con independencia de lo que el mundo circundante haya hecho al respecto. Ya hemos dicho que este papel del lenguaje de los derechos se asemeja mucho al de las «capacidades básicas», en el sentido de que la justificación de los derechos naturales de las personas suele hacerse señalando alguna facultad suya semejante a una capacidad (la razón, el lenguaje) que poseen realmente, al menos a un nivel rudimentario. Y sin una justificación de esa clase la apelación a los derechos resulta un puro misterio. Por otra parte, no cabe duda de que se podrían reconocer las capacidades básicas de las personas y aun así negar que ello implique que tengan derechos en el sentido de demandas justificadas de recibir cierto tipo de trato. Sabemos que esa inferencia no se ha hecho durante buena parte de la historia del mundo. Así que apelar a los derechos comunica más que apelar escuetamente a las capacidades básicas, sin entrar en una argumentación ética como la que aquí hemos desarrollado. El lenguaje de los derechos indica que sí tenemos un argumento de esa clase y que sacamos firmes conclusiones normativas del hecho de las capacidades básicas.

En segundo lugar, incluso en el nivel siguiente, cuando hablamos de derechos garantizados por el Estado, el lenguaje de los derechos hace más hincapié en la importancia y el papel básico de las correspondientes esferas de actuación. Decir «He aquí una lista de cosas que las personas han de ser capaces de ser y hacer» tiene sólo una vaga resonancia normativa. Decir «He aquí una lista de derechos fundamentales» es más expresivo y directo. Es anunciar sin rodeos que estamos tratando de un conjunto de funciones particularmente apremiantes, respaldado por la conciencia de que está justificado reclamar que todos los seres humanos tengan esas cosas por el hecho de ser humanos.

Tercero, el lenguaje de los derechos tiene valor por el acento que pone en el libre arbitrio y la autonomía de las personas. El lenguaje de las capacidades se ideó para dejar sitio a la elección, y para comunicar la idea de que hay una gran diferencia entre empujar a las personas a actuar de las maneras que uno considera valiosas y dejarles la posibilidad de escoger. Pero hay enfoques que emplean un lenguaje aristotélico de funciones (actuación) y capacidad sin hacer hincapié en la libertad, como el que exponemos en este artículo: el aristotelismo marxista y algunas formas del aristotelismo tomista católico son iliberales en ese sentido. Si tenemos también en juego el lenguaje de los derechos, podremos dar más relieve a la idea clave de que el objetivo político idóneo es que las personas puedan elegir entre distintos modos de actuación, no simplemente al hecho de que actúen.

Finalmente, en los puntos en que discrepamos en cuanto al análisis correcto del planteamiento de los derechos – se está dilucidando acerca de la utilidad, los recursos y las capacidades –, el lenguaje de los derechos nos sirve de terreno de acuerdo mientras seguimos deliberando sobre cuál es el análisis más acertado que debe hacerse en ámbitos específicos.

Las capacidades, objetivos del desarrollo femenino

La legítima preocupación por la diversidad, el pluralismo y la libertad personal no está reñida con el reconocimiento de normas transculturales, pues estas normas son necesarias para proteger la diversidad, el pluralismo y la libertad, tratando a cada ser humano como agente y como fin. La mejor manera de aglutinar todas esas preocupaciones es formular los objetivos como un conjunto de capacidades para obrar de manera plenamente humana, haciendo hincapié en que las capacidades no descartan tales o cuales esferas de la libertad humana, sino que las protegen.

Utilizado para valorar las vidas de las mujeres que luchan por la igualdad en muchos países diferentes – en desarrollo y desarrollados –, el marco de las capacidades no puede decirse que parezca una importación foránea: cuadra muy bien con las demandas que la mujer está planteando ya en muchos ámbitos políticos mundiales y nacionales. Podría parecer superfluo, por lo tanto, hacer una lista de esas cosas: ¿por qué no dejar simplemente que las propias mujeres decidan qué es lo que quieren reivindicar en cada caso? Para responder a esta pregunta tendríamos que señalar que el debate internacional sobre el desarrollo ya está empleando un lenguaje normativo. Allí donde el enfoque de las capacidades no ha prendido – como sí lo ha hecho en los *Informes sobre desarrollo humano* del PNUD – prevalece todavía un lenguaje teórico mucho menos acertado, ya sea el lenguaje de la satisfacción de preferencias o el lenguaje del crecimiento económico. Necesitamos el enfoque de las capacidades por ser una alternativa humanamente rica a esas teorías inadecuadas del desarrollo humano.

En todo el mundo las mujeres han carecido de apoyo para desempeñar varias funciones humanas esenciales, y ello se debe en cierta medida al propio hecho de serlo. Pues bien, las mujeres, a diferencia de las piedras y de los árboles, poseen los atributos y facultades necesarios para llegar a ser capaces de ejercer esas funciones humanas, siempre y cuando reciban la suficiente nutrición, enseñanza y otras clases de apoyo. Por eso su desigual falta de capacidad es un problema de justicia. Incumbe a todos los seres humanos la tarea de resolver este problema. Una concepción transcultural de las capacidades humanas nos ofrece una buena guía para llevar adelante esta labor difícil.

Bibliografía citada

- Agarwal, Bina. 1994. *A field of one's own: Gender and land rights in South Asia*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Alkire, Sabina. 1999. *Operationalizing Amartya Sen's capability approach to human development: A framework for identifying valuable capabilities*. Tesis doctoral inédita. Oxford, Oxford University.
- Aman, K. (director). 1991. *Ethical principles for development: Needs, capabilities or rights*. Montclair (Nueva Jersey), Montclair State University Press.
- Anand, Sudhir, y Harris, Christopher J. 1994. «Choosing a welfare indicator», *American Economic Review* (Nashville, Tennessee), vol. 84, núm. 2 (mayo), págs. 226-231.

- Bardhan, Kalpana. 1990. «Introduction», en Kalpana Bardhan (directora): *Of women, outcastes, peasants, and rebels: A selection of Bengali short stories*. Berkeley (California), University of California Press, págs. 1-49.
- Basu, Kanshik; Pattanaik, Prasanta, y Suzumura, Kataro (directores). 1995. *Choice, welfare, and development: A festschrift in honour of Amartya K. Sen*. Oxford, Clarendon Press.
- Chakraborty, Achin. 1996. *The concept and measurement of the standard of living*. Tesis doctoral inédita. Riverside (California), University of California at Riverside.
- Chen, Martha A. En prensa. *Perpetual mourning: Widowhood in rural India*. Delhi, Oxford University Press, y Filadelfia, University of Pennsylvania Press.
- . 1995. «A matter of survival: Women's right to employment in India and Bangladesh», en Nussbaum y Glover, págs. 37-57.
- Dasgupta, Partha. 1993. *An inquiry into well-being and destitution*. Oxford, Clarendon Press.
- Desai, Meghnad. 1990. «Poverty and capability: Towards an empirically implementable measure». Suntory-Toyota International Centre Discussion Paper núm. 27. Londres, London School of Economics, Development Economics Research Programme.
- Dickens, Charles. 1854. *Hard times*. Londres, Bantam Classic, 1991.
- Drèze, Jean, y Sen, Amartya. 1995. *India: Economic development and social opportunity*. Delhi, Oxford University Press.
- , y —. 1989. *Hunger and public action*. Oxford, Clarendon Press.
- Li, Xiaorong. 1995. «Gender inequality in China and cultural relativism», en Nussbaum y Glover, págs. 407-425.
- Marx, Karl. 1844. «Economic and philosophical manuscripts», en Penguin Classics (compilador): *Karl Marx: Early writings*. Londres, Penguin, 1992.
- Naciones Unidas. 1995. *Informe de la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo (El Cairo, 5 a 13 de septiembre de 1994)*. Documento A/CONF.171/13/Rev.1. Nueva York.
- Nehru, Jawaharlal. 1936. *Autobiography*. The centenary edition. Delhi, Oxford University Press, 1986.
- Nussbaum, Martha. En prensa. *Women and human development: The capabilities approach*. Cambridge, Cambridge University Press.
- . 1999. *Sex and social justice*. Nueva York, Oxford University Press.
- . 1997a. «The good as discipline, the good as freedom», en David A. Crocker y Toby Linden (directores): *Ethics of consumption: The good life, justice, and global stewardship*. Lanham (Maryland), Rowman and Littlefield, págs. 312-411.
- . 1997b. «Capabilities and human rights», *Fordham Law Review* (Nueva York), vol. 66, núm. 2 (noviembre), págs. 273-300.
- . 1995a. «Aristotle on human nature and the foundations of ethics», en J. E. J. Altham y Ross Harrison (directores): *World, mind and ethics: Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams*. Cambridge, Cambridge University Press, págs. 86-131.
- . 1995b. «Human capabilities, female human beings», en Nussbaum y Glover, págs. 61-104.
- . 1993. «Non-relative virtues: An Aristotelian approach», en Martha Nussbaum y Amartya Sen (directores): *The quality of life*. Oxford, Clarendon Press, págs. 242-276.
- . 1992. «Human functioning and social justice: In defence of Aristotelian essentialism», *Political Theory* (Thousand Oaks, California), vol. 20, núm. 2, págs. 202-246.
- . 1990. «Aristotelian social democracy», en R. Bruce Douglass, Gerald Mara y Henry Richardson (directores): *Liberalism and the good*. Nueva York, Routledge, págs. 203-252.
- . 1988. «Nature, function, and capability: Aristotle on political distribution», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (Oxford), Supplementary vol. 1, págs. 145-184.
- , y Glover, Jonathan (directores). 1995. *Women, culture, and development: A study of human capabilities*. A study prepared for the World Institute for Development Economics Research (WIDER) of the United Nations University. Oxford, Clarendon Press.
- Nzegwu, Nkiru. 1995. «Recovering Igbo traditions: A case for indigenous women's organizations in development», en Nussbaum y Glover, págs. 444-465.
- Pattanaik, Prasanta. 1980. «Cultural indicators of well-being: Some conceptual issues», en UNESCO (director): *World Culture Report: Culture, creativity, and markets*. París, UNESCO, págs. 333-339.

- PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo). Varios años. *Informe sobre desarrollo humano*. Nueva York, PNUD.
- Rawls, John. 1996. *Political liberalism*. Nueva York, Columbia University Press.
- Sen, Amartya. 1997a. «Human rights and Asian values», *The New Republic* (Washington), 14-21 de julio, págs. 33-41.
- . 1997b. «Tagore and his India», *New York Review of Books* (Nueva York), 26 de junio, págs. 55-63.
- . 1995. «Gender inequality and theories of justice», en Nussbaum y Glover, págs. 153-198.
- . 1994. «Freedoms and needs», *The New Republic* (Washington), 10-17 de enero, págs. 31-38.
- . 1993. «Capability and well-being», en Martha Nussbaum y Amartya Sen (directores): *The quality of life*. Oxford, Clarendon Press, págs. 30-53.
- . 1992. *Inequality reexamined*. Oxford, Clarendon Press/Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press.
- . 1985a. *Commodities and capabilities*. Amsterdam, North-Holland.
- . 1985b. «Well-being, agency, and freedom: The Dewey Lectures», *Journal of Philosophy* (Nueva York), vol. 82, núm. 4 (abril), págs. 169-220.
- . 1984. *Resources, values, and development*. Oxford, Basil Blackwell, y Cambridge (Massachusetts), MIT Press.
- . 1982. *Choice, welfare, and measurement*. Oxford, Basil Blackwell, y Cambridge (Massachusetts), MIT Press.
- . 1981. *Poverty and famines: An essay on entitlement and deprivation*. Oxford, Clarendon Press.
- . 1980. «Equality of what?», en S. McMurrin (director): *The Tanner Lectures on Human Values – Volume 1*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Stewart, Frances. 1996. «Basic needs, capabilities, and human development», en Avner Offer (director): *In pursuit of the quality of Life*. Oxford, Oxford University Press.
- Tagore, Rabindranath. 1990. «Letter from a wife», en Bardhan, págs. 96-109.
- Taylor, Charles. 1999. «Conditions of an unforced consensus on human rights», en Joanne R. Bauer y Daniel A. Bell (directores): *The East Asian challenge for human rights*. Cambridge, Cambridge University Press, págs. 124-146.
- Tsui, Amy O.; Wasserheit, Judith N., y Haaga, John G. (directores). 1997. *Reproductive health in developing countries*. Washington, National Academy Press.
- Valdés, Margarita M. 1995. «Inequality in capabilities between men and women in Mexico», en Nussbaum y Glover, págs. 426-432.
- Verma, Roop Rekha. 1995. «Femininity, equality, and personhood», en Nussbaum y Glover, págs. 433-443.
- WIEGO (Women in Informal Employment: Globalizing and Organizing). 1999. *Report on the proceedings of the Annual Meeting and Public Seminar, 12-14 April*. Ottawa.
- Williams, Bernard. 1987. «The standard of living: Interests and capabilities», en Amartya Sen y Geoffrey Hawthorn (directores): *The standard of living*. Cambridge, Cambridge University Press, págs. 94-102.