

LETRA

INTERNACIONAL

N.º 69 (Invierno 2000)

EL UNIVERSO EN UNA SILABA

Antonio Tabucchi

EN BUSCA DE LA TERCERA VIA

Roy Hattersley

LOS NUEVOS MALESTARES

Gustavo Dessal, Horacio Vázquez Rial, Jorge Alemán y Sergio Larriera,
Luis Seguí, Rosa Pereda, Roberto Blatt

José Manuel Sánchez Ron • José Luis Pardo • José Ángel Valente

Guillermo Carnero • Marcos-Ricardo Barnatán • Luis Mateo Díez

Javier Alfaya • Ada Salas • Amparo Serrano de Haro

Antonio Ferres • Juan Manuel González

Ramón Sánchez Lizarralde • Paula Izquierdo

Gabriel Planella • Wilhelm Schmid

Suscripción 4 números:

España:		3.600 ptas.
Europa:	correo ordinario	4.700 ptas.
	correo aéreo	6.000 ptas.
América:	correo aéreo	6.300 ptas.
Resto del Mundo		7.000 ptas.

Forma de pago: Talón bancario o giro postal.

Redacción y Administración:

Monte Esquinza, 30, 2.º dcha.
Tel.: 913 104 313 - Fax: 913 194 585
28010 Madrid

En Internet:
www.arce.es/Letra.html
e-mail: fpi@infornet.es



LAS MUJERES Y LA IGUALDAD

Martha NUSSBAUM

Es evidente que el ojo humano goza de modo distinto que el ojo bruto, no humano, que el oído humano goza de manera distinta que el bruto, etcétera. (...) El sentido que es preso de la grosera necesidad práctica tiene sólo un sentido limitado. Para el hombre que muere de hambre no existe la forma humana de la comida, sino únicamente su existencia abstracta de comida; ésta bien podría presentarse en su forma más grosera, y sería imposible decir entonces en qué se distingue esta actividad para alimentarse de la actividad animal para alimentarse.

Karl Marx, MANUSCRITOS: ECONOMÍA Y FILOSOFÍA (

Me encontraba bella en tanto que mente humana libre

CARTA DE UNA ESPOSA, Rabindranath Tagor

(*) Alianza, Madrid, 1970. Traducción, introducción y notas de Francisco Rubio Llorente.

Los seres humanos tienen una dignidad que merece el respeto de las leyes y de las instituciones sociales. Esta idea tiene numerosos orígenes según las tradiciones y actualmente se encuentra en el centro del pensamiento y la práctica de la democracia moderna en todo el mundo. Siempre se ha considerado que la idea de la dignidad humana abarca la idea de igualdad: ricos y pobres, gente del campo y gente de la ciudad, hombres y mujeres, todos son igualmente merecedores de respeto por el simple hecho de ser humanos, y este respeto no debe mermarse por ninguna característica que se adquiera por la voluntad del destino. A menudo, esta idea se relaciona también con la libertad y las oportunidades: respetar la igualdad de las personas es, entre otras cosas, defender su capacidad para vivir de acuerdo con lo que desde su punto de vista es más valioso y más importante.

Sin embargo, la dignidad humana se ve a menudo violada por razón del sexo. Muchas mujeres de todo el mundo se consideran tratadas de forma desigual en el ámbito laboral, en cuanto a la seguridad y la integridad físicas, en la alimentación y la salud, en la educación y en la opinión política. En numerosas ocasiones, estas privaciones se deben al hecho de ser mujer y muchas veces las leyes y las instituciones fomentan o perpetúan estas desigualdades. En todos los lugares del mundo, las mujeres se están enfrentando a la desigualdad y están reclamando el derecho a ser tratadas con respeto.

Pero, ¿cómo abordar este problema? ¿En qué basarse para determinar los objetivos que deben alcanzarse y los males que deben evitarse? No se puede evitar utilizar un contexto normativo que vaya más allá de las fronteras culturales a la hora de considerar conceptos como la «calidad de vida» de las mujeres, su «nivel de vida», su «desarrollo» o sus «derechos básicos». Todos ellos son conceptos normativos que exigen adoptar una postura normativa particular si se desea emplearlos de forma útil. A falta de otra alternativa, la economía del desarrollo proporciona normas y objetivos algo imperfectos como, por ejemplo, el aumento de la renta per cápita o la satisfacción de las preferencias, aspectos que se tratan más adelante. En el presente artículo se abordan en primer lugar los problemas que surgen cuando se utiliza un contexto intercultural al hablar de las mejoras en las vidas de las mujeres; a continuación se abordan los principales enfoques económicos y, por último, se defiende la «teoría de las capacidades»: un enfoque sobre las prioridades de desarrollo que no se centra en la satisfacción de las preferencias, sino en lo que realmente las personas son capaces de ser y hacer. Este enfoque es el más adecuado para dichos objetivos y ofrece respuestas adecuadas a los problemas que caracterizan los demás enfoques.

La necesidad de objetivos interculturales

Antes de seguir defendiendo unos objetivos de desarrollo concretos, es preciso afrontar un reto que ha surgido recientemente, tanto en los círculos feministas como en los debates de la política de desarrollo internacional. Se trata de si se debe buscar en primer lugar una serie de objetivos interculturales que afectan a las oportunidades de las mujeres. Como es obvio, las mujeres ya lo están haciendo en numerosos ámbitos. Así, por ejemplo, en el sector informal, las mujeres se organizan cada vez más a nivel internacional para establecer objetivos y prioridades. Pero este proceso resulta controvertido, tanto desde el punto de vista intelectual como desde el punto de vista político, pues cabe preguntarse de dónde proceden estas categorías normativas y si se pueden considerar apropiadas para aquellas culturas que tradicionalmente han utilizado categorías normativas diferentes. Es preciso defender todo el procedimiento y hacer ver que no se trata simplemente de una demostración de poder colonial.

Sin embargo, está claro que ninguna teoría social relevante se limita a las categorías de la vida cotidiana de cada cultura. Si así fuera, probablemente no podría desempeñar su función de teoría, que implica la sistematización y el análisis detallado de las intuiciones, que normalmente no se tienen en cuenta en la vida cotidiana. La teoría proporciona a las personas una serie de términos con los que definir unos abusos que de lo contrario permanecerían ocultos y sin denominación. Términos como «acoso sexual» o «entorno de trabajo hostil» son algunos ejemplos claros de este punto. Pero aunque se defiende que la teoría suele ser por lo general importante, en la práctica sigue siendo problemático utilizar conceptos que se crean en una cultura para describir y definir realidades de otra, y más aún cuando la primera ha colonizado y oprimido a la segunda. Por estos motivos, los intentos por parte de las feministas internacionales hoy en día por utilizar un lenguaje universal de justicia, derechos humanos y progreso humano están destinados a enfrentarse a la occidentalización y a la colonización, incluso cuando las categorías universales proceden de activistas que viven y trabajan en los países en cuestión. Por ello se suele afirmar que esas mujeres son ajenas a su cultura y utilizan a capricho una agenda política occidental.

Algunas veces esta objeción es simplemente una estratagema política para desacreditar a aquellos oponentes que buscan el cambio. La respuesta acertada a estas estrategias es insistir en el origen indígena de esta petición de cambio y desenmascarar los motivos interesados del objetor. Pero a veces los pensadores de

la cultura alegan de buena fe una objeción similar. Existen tres argumentos básicos que deben confrontarse objetivamente uno a uno.

En primer lugar, está el denominado argumento de la cultura. Las culturas tradicionales, según este argumento, tienen sus propias normas acerca de cómo debe ser la vida de las mujeres: por lo general, normas sobre la modestia, el respeto, la obediencia y el sacrificio individual de éstas. Las feministas no deben asumir sin más que se trata de normas malas de por sí, incapaces de generar vidas adecuadas y prósperas para las mujeres. Por el contrario, las normas propuestas por las feministas le parecen a este oponente sospechosamente «occidentales», porque implican un énfasis en la elección y en la oportunidad.

Se puede obtener una respuesta a este argumento a partir de una propuesta. Ciertamente, no se impide a ninguna mujer que elija llevar una vida tradicional, siempre y cuando lo haga contando firmemente con determinadas oportunidades políticas y económicas. Pero es preciso empezar insistiendo en que la noción de tradición utilizada en el argumento es demasiado simple. Las culturas son escenarios de debate y discusión, en los que se alzan voces dominantes pero también voces de mujeres, que no siempre se escuchan. No se puede sugerir que los numerosos grupos que trabajan por mejorar las condiciones de empleo de las mujeres en el sector informal, por ejemplo, estén convenciéndolas para que luchen por las oportunidades económicas: proporcionan claramente un medio para unos objetivos que las mujeres ya tienen, un contexto de solidaridad femenina en el que perseguir dichos objetivos. Aunque modifiquen las preferencias existentes, también suelen proporcionar a las mujeres un sentido más amplio tanto de sus propias posibilidades como de su igualdad, de una forma que parece más bien una realización individual (tal y como afirma energicamente la protagonista de Tagore) y no un intento por manipular. En realidad, lo que puede ser «occidental» es la arrogante suposición de que los valores económicos y de elección son sólo occidentales. En pocas palabras, puesto que las culturas son escenarios de debate, el recurrir a las mismas plantea preguntas en lugar de ofrecer respuestas y en ningún caso demuestra que las normas interculturales sean una respuesta incorrecta a estas preguntas.

Existe asimismo el denominado argumento del bien de la diversidad. Este argumento nos recuerda que el mundo es rico en parte porque no todos estamos de acuerdo sobre un mismo conjunto de normas y de prácticas. Creemos que los distintos idiomas del mundo tienen un valor y una belleza y que sería malo

reducir los recursos de la expresión de la vida humana de forma general, como ocurre, por ejemplo, si un idioma deja de existir. Por lo tanto, aquí también, las normas culturales tienen su propia belleza distintiva y los riesgos disminuyen a medida que el mundo se homogeneiza.

En este punto es preciso distinguir dos aspectos que puede plantearse el objetor. Puede estar afirmando que la diversidad es algo positivo como tal, o estar diciendo sencillamente que existen problemas con los valores de la eficacia económica y el consumismo, que cada vez dominan más un mundo que está entrelazado. Por supuesto, esta segunda alegación no dice nada en contra de las normas interculturales; simplemente sugiere que su contenido podría ser decisivo para determinadas normas económicas dominantes. Por consiguiente, la verdadera dificultad reside en la primera alegación y para abordarla, es necesario preguntarse si la diversidad cultural es realmente una diversidad lingüística. El problema de esta analogía es que los idiomas no perjudican a las personas, mientras que las prácticas culturales con frecuencia lo hacen. Podría pensarse que algunos idiomas en peligro de extinción, como el bretón o el cornuallés, deberían preservarse, pero no se piensa lo mismo de la violencia doméstica: no merece la pena preservar algo simplemente porque está ahí y es antiguo. Por lo tanto, la objeción no va en contra de la búsqueda de normas interculturales, sino que precisa de ella; invita a preguntarse si los valores culturales en cuestión se encuentran entre los que merece la pena preservar, lo cual conlleva un marco intercultural de orientación, aunque sea muy general: el que permitirá determinar en qué casos es mejor dejar morir una práctica.

Por último, existe el argumento del paternalismo. Según este argumento, cuando se utiliza un conjunto de normas interculturales como modelo de referencia para las distintas sociedades del mundo, se muestra muy poco respeto hacia la libertad de las personas como agentes (y, de manera relacionada, hacia su papel como ciudadanos democráticos). Las personas son los mejores jueces de lo que es bueno para ellas, y si afirmamos que sus propias elecciones no son buenas, las estamos tratando como niños. Este es un aspecto importante que todas las propuestas interculturales viables deberían tener en cuenta seriamente. Sin embargo, no parece incompatible con la aprobación de las normas interculturales. En realidad, parece aprobar explícitamente al menos algunas normas interculturales, como las libertades políticas y otras oportunidades de elección. El paternalismo proporciona una razón de peso para respetar la variedad de formas que los ciudadanos eligen para llevar sus vidas en una sociedad pluralista, y por lo tanto para buscar un conjunto de nor-

mas interculturales que protejan las libertades y las elecciones más significativas. Pero esto naturalmente implica valorar la tolerancia religiosa, la libertad de asociación y otras libertades básicas que son en sí mismas normas interculturales y que no son compatibles con las opiniones que mantienen numerosas personas y sociedades.

Se puede añadir una última alegación: muchos de los sistemas existentes son en sí extremadamente paternalistas, especialmente hacia las mujeres. Las tratan de forma desigual ante la ley, pues no tienen plena capacidad civil, ni los derechos de propiedad, ni las libertades de asociación ni los derechos laborales que disfrutaban los hombres. Si se encuentra un sistema como este, es en cierto sentido paternalista decir «lo siento pero esto es inaceptable según las normas universales de libertad e igualdad que queremos defender». En este sentido, cualquier declaración de derechos es «paternalista» respecto a las familias, los grupos, las prácticas o incluso los documentos legislativos que tratan a las personas con un respeto insuficiente o desigual. La Constitución india, por ejemplo, es paternalista en ese sentido cuando declara que ni la casta ni el sexo serán motivo de discriminación. Pero no es un buen argumento frente a los derechos constitucionales fundamentales, o de forma más general, frente a los intentos de algunas personas por tiranizar a otras. El paternalismo desagrada porque hay otra cosa que agrada, concretamente, la libertad de elección en los asuntos fundamentales. Es plenamente aceptable rechazar algunas formas de paternalismo y defender las que respaldan estos valores básicos.

Tampoco la protección de la posibilidad de elegir requiere únicamente una defensa formal de las libertades básicas. Las diferentes libertades de elección tienen requisitos materiales previos, a falta de los cuales sólo existe un simulacro de elección. Muchas de las mujeres que tienen en cierto sentido la «elección» de ir al colegio, simplemente no pueden hacerlo porque las condiciones económicas de sus vidas se lo impiden. Es posible que las mujeres que «pueden» disfrutar de independencia económica, en el sentido de que ninguna ley se lo impide, no disfruten de ella sencillamente porque no tienen bienes o no tienen posibilidad de obtener un crédito. Es decir, la libertad no consiste simplemente en tener los derechos por escrito, requiere disfrutar las condiciones materiales necesarias para ejercer esos derechos, y para ello se necesitan recursos. Un Estado que garantice derechos de forma eficaz a las personas debe reconocer normas más allá de la escueta declaración de derechos básicos: deberá decidir sobre la redistribución de la riqueza y de los ingresos, el empleo, los derechos sobre los bienes raíces, la salud,

la educación, etcétera. Si se considera que estas normas son importantes desde el punto de vista intercultural, será necesario adoptar una postura internacional para conseguir dichos objetivos. Para ello se necesita más universalidad y en cierto sentido más paternalismo, pero difícilmente se puede decir que el gran número de mujeres que sufren los abusos o las represiones de los maridos, que no disponen de bienes o que no tienen oportunidades para buscar empleo fuera del hogar sean especialmente libres para hacer lo que deseen.

El argumento del paternalismo defiende, por lo tanto, que se prefiera un contexto de normas interculturales que se centre en la tolerancia y en las oportunidades y que deje libertad a las personas para decidir el curso de sus vidas una vez tengan garantizadas dichas oportunidades. Pero no proporciona una buena razón para rechazar en su totalidad la idea de las normas interculturales y sí razones de peso para buscar dichas normas, lo que incluye no sólo las libertades básicas sino también formas de poder económico que son básicas para que las personas dispongan realmente de dichas libertades. El argumento sugiere, además, que para lograr el objetivo se debe buscar la tolerancia y la oportunidad para todas y cada una de las personas, respetando a cada una de ellas como un fin individual, en lugar de simplemente como un agente o un promotor de los fines de los demás. A menudo, también se trata a las mujeres como miembros de una unidad orgánica, como se supone que son la familia o la comunidad, y sus intereses quedan subordinados a los de la unidad, que son más amplios y que por lo general suelen ser los de los hombres. Sin embargo, el enorme crecimiento económico de una región no significa nada para las mujeres cuyos maridos las privan del control sobre los ingresos domésticos. Es preciso considerar no sólo la masa salarial, ya sea en una región o en una familia, sino también la distribución de los recursos y las oportunidades respecto a cada persona, considerando a cada una de ellas digna de respeto por derecho propio.

Aspectos negativos de las teorías económicas tradicionales

Otra forma de entender por qué las normas interculturales no son necesarias en el ámbito de la política internacional es estudiar cuál ha sido siempre la alternativa. La teoría más utilizada para medir la calidad de vida de una nación era simplemente la renta per cápita. Esta teoría intenta evitar hacer objeciones interculturales sobre lo que tiene valor, aunque debe señalarse que asume el valor universal de la opulencia. Pero lo que omite es mucho más importante. No se informa sobre la distribución de

la riqueza y de los ingresos, por lo que los países con masas salariales similares pueden mostrar grandes variaciones en la distribución. Sissy Jupe, el personaje que trabaja en el circo en el libro *Tiempos difíciles* de Dickens (1854), ya observó esta falta de preocupación por las normas con respecto a la distribución: afirma que la teoría económica no le dice quién tiene el dinero ni si parte del mismo es suyo. Y ocurre lo mismo con las demás mujeres del mundo: el hecho de que una nación o una región sea en general más próspera que otra sólo es una parte de la cuestión, pues no indica qué ha hecho el gobierno para las mujeres en las distintas clases sociales ni cómo lo ha hecho. Para saberlo, sería necesario entrar a considerar sus vidas, pero entonces debería especificarse, más allá de la distribución de la riqueza y de los propios ingresos, qué aspectos de la vida deberían considerarse: la esperanza de vida, la mortalidad infantil, las oportunidades educativas, la atención sanitaria, las oportunidades de empleo, los derechos sobre los bienes raíces, las libertades políticas, etcétera. Determinar lo que falta del concepto de la renta nos orienta de forma precisa para combinar estos y otros bienes básicos de una forma universal, de manera que se pueda utilizar la lista de los bienes básicos para comparar la calidad de vida de las sociedades.

Otro problema que plantean las teorías basadas en los recursos, incluso las que tienen en cuenta la distribución, es que las personas no transforman de la misma manera los recursos para hacerlos útiles. Algunas de estas diferencias son directamente de carácter físico. Las necesidades alimenticias varían según la edad, la ocupación o el sexo. Una mujer embarazada o en período de lactancia necesita más nutrientes que las demás. Un niño necesita más proteínas que un adulto. Una persona cuyos miembros funcionan perfectamente necesita pocos recursos para moverse, mientras que una persona parálitica necesita muchos más para lograr el mismo nivel de movilidad. Es posible que no se observen muchas de estas diferencias cuando se vive en una nación próspera que puede proporcionar a las personas un elevado nivel de logro físico, pero en los países en vías de desarrollo, es preciso estar muy atento para ver estas variaciones en las necesidades. Una vez más, algunas de las variaciones en cuestión son de carácter social y están conectadas con las jerarquías tradicionales. Si se desea proporcionar a todos los ciudadanos de una nación el mismo nivel educativo, es necesario dedicar más recursos a aquellos que sufran los prejuicios o problemas de jerarquías tradicionales: por ello, la educación de las mujeres resulta más costosa que la de los hombres en muchas partes del mundo. Si se utiliza únicamente un índice de recursos, se reforzarán a menudo las desigualdades que son importantes para el bienestar.

Si se pasa de las teorías basadas en los recursos a las teorías basadas en las preferencias, surge otra serie de dificultades. Las preferencias no son exógenas e independientes de las condiciones económicas y sociales: están formadas al menos en parte por estas condiciones. Las mujeres a menudo no tienen preferencia por la independencia económica hasta que no conocen los métodos con los que otras mujeres como ellas persiguen este objetivo, como tampoco se consideran ciudadanas con derechos ignorados hasta que pasan a conocerlos y se las anima a creer en su igualdad. Todas estas ideas, así como las preferencias que se basan en ellas, para las mujeres normalmente toman forma en programas de educación dirigidos por organizaciones de mujeres de distintas clases. Las preferencias de los hombres también son formadas y deformadas por la sociedad. Los hombres a menudo tienen la preferencia de que sus mujeres se encarguen de los niños y del trabajo doméstico, además de trabajar una jornada de ocho horas. Estas preferencias tampoco se basan en la naturaleza de las cosas: se basan en tradiciones sociales de privilegios y subordinación. Por lo tanto, una teoría basada en las preferencias reforzaría las desigualdades, especialmente las que están tan arraigadas que forman parte de los deseos de las personas.

La teoría de las capacidades

Una respuesta razonable a todas estas cuestiones, capaz de proporcionar una orientación correcta a los gobiernos para establecer principios constitucionales básicos y a los organismos internacionales para evaluar la calidad de vida, emana de una versión de la teoría de las capacidades, una teoría de la valoración de la calidad de vida introducida en la economía por Amartya Sen y muy influyente actualmente gracias a los Informes sobre el desarrollo humano del PNUD (véase PNUD, 1993, 1994, 1995, 1996, 1997, 1998, 1999). La versión de esta teoría que se defiende aquí es en varios sentidos diferente de la de Sen; la detallamos como se plantea actualmente.

La pregunta central de esta teoría no es «¿qué grado de satisfacción tiene esta mujer?» ni tampoco «¿cuántos recursos puede controlar?» sino «¿qué es realmente capaz de ser y de hacer?». Partiendo de los objetivos políticos sobre una lista de funciones que serían fundamentales para la vida humana, los defensores de esta teoría se preguntan: «¿Es la persona capaz de hacer esto o no?». Se preguntan no sólo acerca de la satisfacción de la persona con lo que hace, sino sobre lo que hace y lo que está en medida de hacer, es decir, cuáles son sus libertades y sus oportunidades. Se preguntan no sólo acerca de los recursos existentes, sino acerca de si éstos funcionan o no y si permiten a las mujeres funcionar.

La idea que subyace a esta teoría tiene dos perspectivas: primera, que existen determinadas funciones que son especialmente importantes para la vida humana, en el sentido de que su presencia o su ausencia se consideran un indicio de la presencia o la ausencia de la vida humana. Segunda, y esto es lo que Marx descubrió en Aristóteles, que existe algo que debe llevar a cabo estas funciones de forma verdaderamente humana y no simplemente animal. A menudo se cree que una vida se ha empobrecido de tal forma que no es meritoria de la dignidad del ser humano, que es una vida en la que se sigue viviendo, pero más o menos como un animal, sin posibilidad de desarrollar ni ejercer las facultades humanas. En el ejemplo de Marx, una persona hambrienta no puede alimentarse de forma completamente humana, lo que quiere decir de una forma dictada por la razón práctica y la vida en sociedad. El hambriento simplemente coge la comida para sobrevivir, y los elementos racionales y sociales de la alimentación humana no aparecen. De igual forma, los sentidos del ser humano funcionan meramente a nivel animal si no se cultivan a través de una educación adecuada, del ocio y la expresión o junto con otras personas, y debemos añadir a la lista algunos elementos que Marx probablemente no incluiría, como la libertad de expresión y de asociación, y la libertad de culto. La idea central es que un ser es humano en tanto que es libre y digno, que da forma a su propia vida en lugar de formarse pasivamente o de ser llevado por el mundo como parte de un rebaño.

En un extremo, se puede considerar que la falta de capacidad para realizar una función básica es tan acusada en una persona que ésta no es un ser humano en absoluto, o ya no lo es como en el caso de ciertas formas graves de discapacidad mental o de demencia senil. Pero este límite tiene menos interés (aunque sea importante para la ética médica) que otro mucho más relevante, como es el nivel en el que la capacidad de una persona es «verdaderamente humana», es decir, digna de un ser humano. La idea por lo tanto incluye la noción de dignidad o de valor humano.

Debe señalarse que esta teoría convierte a cada persona en portadora de un valor y de un fin. Marx, al igual que sus antepasados burgueses, mantiene que es profundamente incorrecto subordinar los fines de unas personas a los de otras. Esto constituye el núcleo de lo que es la explotación: tratar a una persona como un mero objeto para el uso de los demás. Lo que persigue esta teoría es una sociedad en la que se trate a cada una de las personas como persona digna de respeto y en la que todas estén en posición de vivir realmente de forma humana.

Es posible elaborar una lista con estos elementos necesarios para una vida verdaderamente humana que conlleve un amplio

consenso intercultural, una lista que puedan aprobar con fines políticos personas que de otra manera tendrían opiniones muy diferentes de lo que supone una vida próspera para el ser humano. La lista debe proporcionar una orientación para valorar la calidad de vida y para la planificación política; pretende seleccionar capacidades que son fundamentales, independientemente de otros fines que persiga la persona, y por ello son especialmente adecuadas para utilizarse con fines políticos en una sociedad pluralista.

Capacidades funcionales básicas del ser humano

- 1) Vida. Poder vivir hasta el final una vida humana de duración normal; no morir de forma prematura o antes de que la vida de la persona se merme de tal forma que no merezca la pena vivirla.
- 2) Salud física. Poder tener buena salud, lo que incluye aptitud para la reproducción; estar correctamente alimentado; tener una vivienda digna.
- 3) Integridad física. Poder desplazarse libremente de un lugar a otro; estar seguro frente a acosos violentos, incluido el acoso sexual y la violencia doméstica; tener la oportunidad de satisfacción sexual y de elección en temas de reproducción.
- 4) Sentidos, imaginación y pensamiento. Poder utilizar los sentidos, imaginar, pensar y razonar y hacerlo de forma «verdaderamente humana», de manera informada y cultivada mediante una educación correcta, incluida, pero en ningún caso limitada a ellas, la alfabetización y la formación científica y matemática básica. Poder utilizar la imaginación y el pensamiento con el fin de experimentar y generar trabajos y acontecimientos de propia elección, religiosos, literarios, musicales, etcétera. Poder utilizar la propia mente contando con la protección de la libertad de expresión, tanto política como artística, y del ejercicio de la libertad de culto. Poder tener experiencias agradables y evitar el dolor innecesario.
- 5) Emociones. Poder tener aprecio por las cosas y las personas fuera de nosotros mismos; amar a aquellos que nos aman y se preocupan por nosotros, afligirse por su ausencia; en general, amar, afligirse, experimentar nostalgia, gratitud e ira justificada. No tener el propio desarrollo emocional confundido por el miedo o la ansiedad. (Defender esta capacidad significa defender formas de asociación que pueden ser fundamentales para el desarrollo de las personas.)

- 6) Razón práctica. Poder elaborar un concepto del bien y entrar en una reflexión crítica sobre la planificación de la propia vida (que conlleva la protección de la libertad de conciencia).
- 7) Afiliación
 - a) Poder vivir con los demás y para los demás, reconocer y demostrar preocupación por otros seres humanos, comprometerse en distintas formas de interacción social; poder imaginarse la situación de los demás y sentir compasión por dicha situación; tener capacidad tanto para la justicia como para la amistad. (Defender esta capacidad significa defender instituciones que componen y fomentan estas formas de afiliación y defender asimismo la libertad política y de asociación.)
 - b) Contar con la base social para el propio respeto y la no humillación; poder ser tratado como un ser digno cuyo valor equivalga al de los demás. Esto conlleva la protección frente a la discriminación por razón de la raza, el sexo, la orientación sexual, la religión, la casta, la etnia o el país.
- 8) Otras especies. Poder vivir preocupándose y relacionándose con los animales, las plantas y la naturaleza.
- 9) Ocio. Poder reír, jugar y disfrutar de actividades recreativas.
- 10) Control del propio entorno
 - a) Político. Poder participar de forma eficaz en las opciones políticas que rigen la vida de cada uno; disfrutar del derecho de participación política y de la libertad de expresión y de asociación.
 - b) Material. Poder poseer bienes (tanto muebles como inmuebles); tener derecho a buscar empleo de igual forma que los demás; tener libertad frente a la busca y captura sin orden judicial. En el trabajo, poder trabajar como un ser humano, ejerciendo la razón práctica y estableciendo relaciones de reconocimiento mutuo con otros trabajadores.

Esta lista es el resultado de años de debate intercultural y las comparaciones entre las versiones anteriores y posteriores demuestran que la inclusión de otras opiniones ha dado forma a su contenido de distinta manera. Permanece abierta y siempre se

puede modificar, debatir y rehacer. Tampoco niega que los elementos de la lista estén hasta cierto punto elaborados de distinta forma por las diferentes sociedades. De hecho, parte del concepto básico de la lista es que los elementos se pueden definir más concretamente en función de las creencias y las circunstancias locales. Muestra la versión actual de las capacidades funcionales.

La lista de capacidades es, insistiendo una vez más, una lista de componentes equivalentes. No se puede satisfacer la necesidad de uno de ellos dando a las personas más cantidad de otro. Todos tienen una importancia básica y una calidad distinta. La pluralidad irreducible de la lista limita las concesiones mutuas que sería razonable hacer, por lo que limita la aplicación de un análisis cuantitativo coste-beneficio. Al mismo tiempo, los elementos de la lista están relacionados entre sí de numerosas y complejas formas. Una de las maneras más eficaces de promover el control de las mujeres sobre su entorno y su derecho efectivo a la participación política es fomentar su educación. Las mujeres que pueden buscar trabajo fuera del hogar tienen más recursos para proteger su integridad física de los acosos en el mismo. Estos hechos proporcionan aún más razones para no promover una capacidad en detrimento de las demás.

Dos de estas capacidades, la afiliación y la razón práctica, se revelan como de especial importancia, puesto que ambas organizan y abarcan al resto, lo que convierte su consecución en algo realmente humano. Utilizar los sentidos de una forma no dictada por el uso humano característico del pensamiento y la planificación es utilizarlos de una forma humana incompleta. La protagonista de Tagore se define a sí misma como una «mente humana libre» y este concepto de sí misma infunde todas las demás funciones. Al mismo tiempo, razonar por uno mismo sin tener en cuenta en absoluto las circunstancias y necesidades de los demás es, de nuevo, comportarse de una forma humana incompleta.

La intuición básica de la que parte el enfoque de las capacidades en el ámbito político es que las posibilidades humanas reclaman moralmente ser desarrolladas. Los seres humanos son criaturas que, con el apoyo educativo y material adecuado, pueden ser completamente capaces de desempeñar estas funciones humanas. Es decir, son criaturas con capacidades de nivel inferior (denominadas aquí «capacidades básicas») para realizar las funciones en cuestión. Cuando se priva a estas capacidades del alimento que las transformaría en las capacidades de nivel superior que fi-

guran en la lista, resultan infructuosas, mermadas, en cierto sentido una sombra de sí mismas. Si se proporciona a una tortuga una vida que le permita llevar un nivel funcional meramente animal esto no generaría indignación ni sentido de desperdicio o tragedia. Cuando se proporciona a un ser humano una vida que merma las facultades de acción y expresión humanas, genera un sentido de desperdicio y tragedia, expresada, por ejemplo, en la declaración de la protagonista de Tagore a su marido cuando afirma «no soy una persona que muera fácilmente». En su opinión, una vida sin dignidad ni elección, una vida en la que no puede ser más que un complemento, es como una forma de muerte de su humanidad.

Se empieza, por lo tanto, con un sentido del valor y la dignidad de las facultades humanas básicas, considerándolas como demandas de una oportunidad de ponerlas en práctica, demanda que da lugar a las correspondientes obligaciones sociales y políticas. De hecho, existen tres tipos diferentes de capacidades que tienen una función en este análisis. En primer lugar, están las *capacidades básicas*: la dotación innata de las personas que constituye la base necesaria para desarrollar capacidades más avanzadas es la base de la preocupación moral. En segundo lugar, están las *capacidades internas*: son estados de la propia persona que, en lo que a ésta respecta, representan condiciones suficientes para el ejercicio de las funciones requeridas. Una mujer que no ha sufrido la mutilación genital tiene la *capacidad interna* del placer sexual; la mayoría de los seres humanos adultos de todo el mundo tiene la *capacidad interna* de 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 adecuadas para el ejercicio de la función. Una mujer que no está mutilada pero que ha enviudado de niña y a la que no se le permite volver a casarse, tiene la capacidad interna pero no la capacidad combinada para la expresión sexual y, en la mayor parte de los casos, para el empleo y la participación política. Los ciudadanos de regímenes represivos no democráticos tienen la capacidad interna pero no la capacidad combinada para ejercer el pensamiento y la expresión de acuerdo con su conciencia. La lista anterior es, por consiguiente, una lista de *capacidades combinadas*. Disponer de uno de los elementos de la lista implica no sólo promover el desarrollo de las facultades internas de las personas, sino también preparar el entorno de forma que sea favorable para el ejercicio de la razón práctica y las demás funciones principales.

Objetivos de desarrollo: funcionalidad y capacidad

Se han considerado hasta ahora la funcionalidad y la capacidad pero, ¿cómo se relacionan? Tener claro este aspecto es muy importante para definir la relación de la «teoría de las capacidades» con los problemas del paternalismo y el pluralismo. Si se considera la funcionalidad como el objetivo de la política pública, un defensor liberal del pluralismo argumentaría con razón que se están excluyendo muchas opciones que los ciudadanos tienen de acuerdo con sus propios conceptos del bien. Es posible que una persona muy religiosa prefiera no estar bien alimentada y guardar un ayuno riguroso. Ya sea por motivos religiosos u otros, una persona puede preferir una vida en celibato a una vida con expresión sexual. Una persona puede preferir trabajar con intensa dedicación y no tener ocio ni recreo. ¿Significa la declaración de la lista que éstas no son vidas completamente humanas ni prósperas? ¿Significa instruir al gobierno para que empuje a las personas hacia las funciones del tipo requerido, independientemente de lo que prefieran?

Es importante que la respuesta a estas preguntas sea negativa. La capacidad, y no la funcionalidad, es el objetivo político correcto. Y esto es así debido a la gran importancia que la teoría otorga a la razón práctica, como un bien que abarca todas las demás funciones, haciéndolas completamente humanas, y al mismo tiempo figura por sí misma como función básica de la lista. Una persona que dispone de toda la comida que desee siempre puede optar por ayunar, pero existe una gran diferencia entre ayunar y morir de hambre, y esta es la diferencia que se debe tener en cuenta. De nuevo, la persona que tiene oportunidades normales para la satisfacción sexual siempre puede optar por el celibato, y la teoría no dice nada en contra de esto. A lo que se opone, por ejemplo, es a la práctica de la mutilación genital de las mujeres, que las priva de la oportunidad de escoger la opción sexual y, al mismo tiempo, de la oportunidad de escoger el celibato. Una persona con oportunidades de ocio puede siempre optar por una vida dedicada exclusivamente al trabajo. De nuevo, existe una gran diferencia entre la vida que ha escogido y una vida limitada por una protección insuficiente frente al horario laboral máximo o la denominada «doble jornada», que impide a las mujeres disfrutar del ocio en muchas partes del mundo.

Una vez más, es preciso insistir en este contexto en que el objetivo debe entenderse en términos de capacidades combinadas. Para garantizar una capacidad a una persona no es suficiente producir estados internos favorables a la disposición a actuar. Es necesario, además, preparar el entorno material e institucio-

nal adecuado para que las personas sean realmente capaces de vivir. Las mujeres limitadas por la «doble jornada» pueden ser internamente incapaces de tener ocio si, por ejemplo, se las ha mantenido siempre dentro de casa celosamente guardadas desde la infancia, se las ha casado a la edad de seis años y se les ha prohibido disfrutar del tipo de exploración imaginativa que sí han tenido los niños. Las chicas jóvenes de las zonas rurales de Rajastán, por ejemplo, tienen grandes dificultades para aprender a disfrutar del ocio en los programas educativos dirigidos por activistas locales, porque su capacidad para el ocio no se ha desarrollado en su niñez. Por otro lado, hay también numerosas mujeres que son perfectamente capaces de disfrutar del ocio en el sentido interno, pero que no pueden hacerlo debido a las exigencias de la «doble jornada». Dichas mujeres no tienen la capacidad combinada para el ocio en el sentido que pretende la lista. La capacidad es por lo tanto una noción exigente. Debido a su enfoque sobre el entorno de elección, dirige toda su atención al objetivo de la funcionalidad y da instrucciones al gobierno para que lo tenga siempre en cuenta. Por otro lado, no empuja a las personas a la funcionalidad, sino que una vez establecido completamente el contexto, la elección es suya.

Las capacidades y el movimiento de los derechos humanos

Se puede crear una perspectiva basada en la idea de las capacidades sin otorgar gran importancia a los derechos y libertades políticos tradicionales, que históricamente han sido básicos para el movimiento internacional de los derechos humanos. Por lo tanto, se puede imaginar una teoría de las capacidades que difiere en gran medida de la teoría internacional de los derechos humanos. La versión de la teoría de las capacidades que se presenta aquí, centrándose en la idea de la elección y la libertad humanas, conlleva una fuerte protección de estos derechos y libertades tradicionales. Las libertades políticas son fundamentales para conseguir el bienestar humano. Una sociedad que busca el bienestar sin ellas proporciona a sus miembros un nivel de satisfacción humana incompleto. Tal y como ha escrito recientemente Amartya Sen, «los derechos políticos son importantes no sólo para la satisfacción de las necesidades, también son fundamentales para formularlas. Y esta idea se basa, en última instancia, en el respeto que nos debemos los unos a los otros en tanto que seres humanos compañeros». Existen numerosas razones para pensar que las libertades políticas tienen una función instrumental a la hora de evitar desastres materiales (en particular el hambre) y de fomentar el bienestar económico. Pero su función no es meramente instrumental: tienen valor por sí mismos.

Por todo ello, las capacidades tienen una estrecha relación con los derechos humanos, tal y como se entienden en los debates internacionales contemporáneos. Abarcan el terreno que cubren tanto los denominados derechos de primera generación (libertades políticas y civiles) como los denominados derechos de segunda generación (derechos económicos y sociales). Además, la lista incorpora algunos derechos específicos del sexo (en el ámbito de la integridad física, por ejemplo) que las feministas han defendido firmemente en el movimiento de los derechos humanos y que se han añadido, tras duros esfuerzos, al instrumental de los derechos humanos internacionales. La función que desempeñan las capacidades también es muy similar a la de los derechos humanos: proporcionan la base filosófica de los principios constitucionales básicos. Puesto que el lenguaje de los derechos ya está sólidamente establecido, el defensor de las capacidades debe mostrar lo que este nuevo lenguaje añade.

La idea de los derechos humanos no está clara en absoluto. Los derechos se han entendido de muchas formas distintas y, a menudo, difíciles cuestiones teóricas se confunden por el uso del lenguaje de los derechos, que puede dar a entender que existe consenso cuando en realidad hay un profundo desacuerdo filosófico. Las personas no opinan de igual forma acerca de lo que es la base de una demanda de derechos: la racionalidad, la sensibilidad y la mera vida han tenido todas sus defensores. Difieren también acerca de si los derechos van antes que la política o si son productos de las leyes y las instituciones. (Kant defendía esta última postura, aunque la tradición dominante de los derechos humanos defendía la primera.) Difieren acerca de si los derechos pertenecen únicamente a una sola persona o también a los grupos. Difieren acerca de si los derechos deben considerarse como límites parciales para la consecución de los objetivos (es decir, que una persona puede perseguir sus objetivos únicamente dentro de los límites impuestos por los derechos de las demás personas), o como parte del objetivo social que se desea alcanzar. (Esta última perspectiva permite combinar derechos con otros objetivos, mientras que la primera hace de los derechos algo sagrado.) Difieren también acerca de la relación entre los derechos y las obligaciones: si A tiene derecho a S, ¿significa que siempre hay alguien que tiene la obligación de proporcionar S? ¿Cómo se decide quién es ese alguien? Difieren, por último, acerca de lo que debe entenderse por tener derecho a: ¿son los derechos humanos básicamente derechos a ser tratados de determinada forma? ¿Derechos a un determinado nivel de bienestar? ¿Derechos a recursos con los que perseguir el tipo de vida planificado? ¿Derechos a determinadas oportunidades y capacidades con los que poder elegir el tipo de vida?

La lista de capacidades básicas tiene la ventaja de poder adoptar una posición clara sobre estos aspectos en discordia al establecer claramente cuáles son las motivaciones y cuál es el objetivo. Bernard Williams dejó claro este punto al comentar la obra de Sen de 1987: «No me satisface la idea de adoptar los derechos como punto de partida. La noción de los derechos humanos fundamentales me parece algo confusa y preferiría abordarla desde la perspectiva de las capacidades humanas fundamentales. Preferiría que fueran las capacidades las que hicieran el trabajo, y si debemos tener un lenguaje o una retórica de los derechos, que aquéllos se derivaran de éstos, en lugar de lo contrario».

No obstante, tal y como afirma Williams, es preciso analizar con más profundidad la relación entre los dos conceptos, dada la gran influencia del lenguaje de los derechos en el desarrollo internacional.

En algunos ámbitos, la mejor forma de entrar a considerar qué son los derechos es asimilarlos a las capacidades. Es preferible considerar como capacidades el derecho a la participación política, el derecho al libre ejercicio de la religión, el derecho a la libertad de expresión y otros para que funcionen. En otras palabras, garantizar un derecho a un ciudadano en estos ámbitos es situarlo (tanto en términos de facultades internas como en términos de entorno material e institucional) en una posición de capacidad para funcionar en dicho ámbito (sin perjuicio de que por supuesto exista otro sentido de «derecho» que se acerca más a las «capacidades básicas»: las personas disfrutan del derecho a la libertad religiosa porque son seres humanos, incluso si el Estado en el que viven no les ha garantizado tal libertad). Al definir los derechos en términos de capacidades, queda claro que una persona que vive en un país X no cuenta con el derecho a la participación política simplemente porque este lenguaje exista en papel: realmente disfruta de este derecho únicamente si existen medidas efectivas que capaciten verdaderamente a las personas para el ejercicio político. En muchos países, las mujeres tienen un derecho nominal a la participación política sin contar con este derecho en el sentido de la capacidad: por ejemplo, se les puede amenazar con la violencia si salen del hogar. En pocas palabras, pensar en términos de capacidad nos proporciona una referencia al pensar en lo que realmente significa garantizar un derecho a una persona.

Existe otro conjunto de derechos, los que pertenecen al ámbito de la propiedad y la economía, que son diferentes desde el punto de vista analítico en cuanto a su relación con las capacidades. Es el caso, por ejemplo, del derecho al cobijo y a una vi-

vienda digna. Se trata de derechos que se pueden analizar de formas muy distintas: en términos de recursos, de utilidad (satisfacción) o de capacidades. Una vez más, es preciso distinguir entre la afirmación «A tiene derecho a una vivienda digna», que normalmente hace referencia a la pretensión moral de A por ser humano, y la afirmación «el país X garantiza a sus ciudadanos el derecho a una vivienda digna»; es el análisis de esta segunda afirmación el que se debate aquí. Sin embargo, parece razonable una vez más entender estos derechos en términos de capacidades. Si se entiende el derecho a una vivienda digna como el derecho a un determinado número de recursos, se entra de nuevo en el problema tratado anteriormente: el proporcionar recursos no siempre lleva a las personas que se encuentran en situaciones diferentes al mismo nivel de capacidad para funcionar. El análisis basado en la utilidad también se enfrenta a un problema: las personas que siempre han estado desaventajadas pueden estar satisfechas con un nivel de vida bajo y creer que eso es todo lo que pueden aspirar a tener. El análisis de las capacidades, por el contrario, considera la forma en que las personas son efectivamente capaces de vivir. Por consiguiente, analizar los derechos económicos y materiales en términos de capacidades permite establecer una base lógica para emplear distintas cantidades de dinero en las personas desaventajadas o elaborar programas especiales para ayudarlas en su transición hacia la capacidad plena.

El lenguaje de las capacidades presenta otra ventaja más sobre el lenguaje de los derechos: no está fuertemente vinculado a ninguna tradición cultural e histórica particular, como se cree que lo está el lenguaje de los derechos. Esta creencia no es muy precisa: aunque el término «derechos» se asocia a la Ilustración europea, sus componentes tienen profundas raíces en numerosas tradiciones. En lo que respecta a India, por ejemplo, aparte de la reciente aprobación del lenguaje de los derechos en la tradición legal y constitucional de este país, los componentes principales tienen profundas raíces en épocas muy anteriores del pensamiento indio: en ideas sobre la tolerancia religiosa desarrolladas desde los edictos de Ashoka en el siglo tercero antes de Cristo, en el pensamiento sobre las relaciones entre hindúes y musulmanes en el Imperio mogol y, por supuesto, en numerosos pensadores progresistas y humanistas de los siglos XIX y XX que ciertamente no se pueden calificar sencillamente como occidentalizadores y sin ningún respeto hacia la propia tradición. Según Tagore, el concepto de libertad que tiene la joven esposa de su historia tiene orígenes antiguos en la tradición india, lo que se refleja en la petición de la reina Meerabai de una expresión libre y alegre. (Meerabai abandonó su privilegiada vida en palacio para convertirse en una cantante itinerante y alegre en busca

de la independencia y el arte.) La idea de sí misma como una «mente humana libre» no se deriva de ninguna fuente externa, sino de una combinación de experiencia e historia.

Por lo tanto, los derechos no son exclusivamente occidentales, en el sentido que más importancia tiene; se pueden obtener a partir de distintas perspectivas. No obstante, el lenguaje de las capacidades permite prescindir de este problemático debate. Cuando se discute simplemente acerca de lo que las personas son realmente capaces de ser y de hacer, ni siquiera da la impresión de que se esté dando preferencia a una idea occidental. Las ideas de actividad y capacidad están en todas partes, no existe ninguna cultura en la que las personas no se pregunten lo que son capaces de hacer y cuáles son sus oportunidades para vivir. Ciertamente, en los debates internacionales sobre el trabajo de las mujeres, las ideas relativas al control de las condiciones de la propia actividad son absolutamente básicas y nadie sugeriría que estas ideas son exclusivamente occidentales. Surgen cuando las mujeres se reúnen para debatir sobre lo que desean y aquello de lo que carecen sus vidas.

Si se cuenta con el lenguaje de las capacidades, ¿se necesita también el lenguaje de los derechos? Éste sigue desempeñando cuatro funciones importantes en el debate político, a pesar de sus características negativas. En la primera, cuando se utiliza en el primer sentido, como en la afirmación «A tiene derecho a disfrutar de las libertades políticas básicas que le ha garantizado su gobierno», el lenguaje recuerda que las personas tienen pretensiones justificadas y urgentes hacia determinados tipos de tratamiento independientemente de lo que el mundo que les rodea haya hecho al respecto. Tal y como se ha señalado anteriormente, esta función del lenguaje de los derechos se sitúa muy cerca de las «capacidades básicas», en el sentido de que la justificación para decir que las personas disfrutan de esos derechos naturales se basa en destacar una característica similar a la capacidad (racionalidad, lenguaje) que las personas tienen al menos de forma básica. Sin dicha justificación, el llamamiento a los derechos es algo misterioso. Sin embargo, no cabe duda de que se pueden reconocer las capacidades básicas de las personas y aún así negar que esto implica tener pretensiones justificadas para determinados tipos de tratamiento. Esta deducción no se ha obtenido a lo largo de los numerosos años de historia del mundo, por lo que el llamamiento a los derechos transmite más que el simple llamamiento a las capacidades básicas, sin ningún otro argumento ético del tipo descrito aquí. El lenguaje de los derechos indica que se dispone de dicho argumento y que se deducen firmes conclusiones normativas de las capacidades básicas.

En la segunda función, incluso en el siguiente nivel, cuando se habla de los derechos que garantiza el Estado, el lenguaje de aquéllos destaca la importancia y la función básica de las esferas de capacidad correspondientes. Decir «he aquí la lista de las cosas que las personas deberían ser capaces de ser y de hacer» sólo tiene un tono normativo muy vago, pero decir «he aquí la lista de los derechos fundamentales» es más directo desde un punto de vista retórico. Comunica inmediatamente a las personas que se trata de una serie de funciones especialmente importantes respaldadas por la pretensión justificada que tienen todas las personas hacia esas cosas por el hecho de ser humanos.

En tercer lugar, el lenguaje de los derechos tiene gran valor por el énfasis que otorga a la elección y a la autonomía de las personas. El lenguaje de las capacidades estaba pensado para dar opción a la elección y para transmitir la idea de que existe una gran diferencia entre impulsar a las personas a vivir de la forma que se considera correcta y dejarles elegir. Pero existen enfoques que utilizan un lenguaje aristotélico de capacidad y de forma de vivir que no destacan la libertad de la misma forma que lo hace el enfoque aquí descrito: el pensamiento aristotélico marxista y algunas formas de pensamiento aristotélico tomista católico son intolerantes en este sentido. Cuando también entra en juego el lenguaje de los derechos, permite destacar aún más el hecho importante de que el objetivo político adecuado es la posibilidad que tienen las personas de elegir vivir de determinada forma y no simplemente de la forma actual.

Por último, en los aspectos en los que no hay acuerdo sobre el análisis adecuado del debate de los derechos, en los que se siguen estudiando las pretensiones de utilidad, recursos y capacidades, el lenguaje de los derechos conserva un terreno de consenso mientras se continúa deliberando acerca del tipo de análisis adecuado en casos más específicos.

Las capacidades como objetivos de desarrollo de las mujeres

Las preocupaciones legítimas sobre la diversidad, el pluralismo y la libertad personal no son incompatibles con el reconocimiento de las normas interculturales. En realidad, éstas son necesarias si se desea proteger la diversidad, el pluralismo y la libertad, tratando a cada ser humano como un agente y como un fin. La mejor forma de agrupar todas estas preocupaciones es formular los objetivos como un conjunto de capacidades para una vida humana completa, insistiendo en el hecho de que las capacidades protegen, y no cierran, esferas de libertad humana.

El marco de las capacidades utilizado para evaluar las vidas de las mujeres que luchan por la igualdad en numerosos países, desarrollados y en vías de desarrollo, no procede del exterior: se ajusta perfectamente a las demandas que las mujeres ya están realizando en numerosos contextos políticos nacionales e internacionales. Por este motivo podría parecer superfluo incluir estos elementos en una lista: ¿por qué no dejar que las mujeres decidan lo que van a demandar en cada caso? Para responder a esta pregunta, es preciso señalar que el debate del desarrollo internacional ya está utilizando un lenguaje normativo. Aunque el enfoque de las capacidades aún no se haya consolidado (como lo ha hecho en los Informes sobre el desarrollo humano del PNUD), sigue existiendo un lenguaje teórico mucho menos adecuado, ya sea el lenguaje de la satisfacción de las preferencias o el lenguaje del crecimiento económico. El enfoque de las capacidades es necesario como una alternativa muy humana a estas teorías inadecuadas del desarrollo humano.

Las mujeres de todo el mundo han sufrido la falta de respaldo de las funciones humanas básicas y esta falta de apoyo se debe en parte al hecho de ser mujeres. Pero las mujeres, a diferencia de las rocas y de los árboles, tienen el potencial para ser capaces de conseguir esas funciones humanas, contando con el suficiente alimento, educación y demás tipos de apoyo. Por ello es por lo que su falta desigual de capacidad es un problema de justicia. Corresponde a todos los seres humanos resolver este problema. Un concepto intercultural de las capacidades humanas proporciona una buena orientación para lograr esta difícil tarea.

Traducción de Miriam Cana.
