

Martha C.
Nussbaum



Crear capacidades

Propuesta para el desarrollo humano

PAIDÓS ESTADO Y SOCIEDAD

Colección dirigida por Carme Castells

Últimos títulos publicados:

- N. Chomsky y G. Achcar, *Estados peligrosos. Oriente Medio y la política exterior estadounidense*
A. Touraine, *El mundo de las mujeres*
N. Klein, *La doctrina del shock*
J. Attali, *Breve historia del futuro*
A. Giddens, *Europa en la era global*
R. Dworkin, *La democracia posible. Principios para un nuevo debate político*
U. Beck, *La sociedad del riesgo mundial*
A. Negri, *La fábrica de porcelana*
M. Yunus, *Un mundo sin pobreza*
L. Napoleoni, *Economía canalla*
J. Gray, *Misa negra*
Z. Brezinski, *Tres presidentes*
A. Mattelart, *Un mundo vigilado*
U. Beck, *El dios personal. La individualización de la religión y el «espíritu» del cosmopolitismo*
M. C. Nussbaum, *India. Democracia y violencia religiosa*
D. Innerarity, *El futuro y sus enemigos. Una defensa de la esperanza política*
P. Singer y J. Mason, *Somos lo que comemos. La importancia de los alimentos que decidimos consumir*
G. Vattimo, *Ecce comu. Cómo se llega a ser lo que se era*
W. Kymlicka, *Las odiseas multiculturales. Las nuevas políticas internacionales de la diversidad*
A. Touraine, *La mirada social. Un marco de pensamiento distinto para el siglo XXI*
N. García Canclini, *La globalización imaginada (ed. española)*
Z. Bauman, *Mundo consumo*
H. Hecló, *Pensar institucionalmente*
M. Walzer, *Pensar políticamente*
J. Rifkin, *La civilización empática. La carrera hacia una conciencia global en un mundo en crisis*
P. Rosanvallon, *La legitimidad democrática. Imparcialidad, reflexividad y proximidad*
L. Napoleoni, *La mordaza. Las verdaderas razones de la crisis mundial*
A. Margalit, *La sociedad decente*
E. M. Wood, *De ciudadanos a señores feudales*
M. Yunus, *Las empresas sociales*
L. Napoleoni, *Maonomics. La amarga medicina china contra los escándalos de nuestra economía*
J. S. Nye Jr., *Las cualidades del líder*
A. Montebourg, *¡Votad la desglobalización! Los ciudadanos somos más poderosos que la globalización*
D. Innerarity, *La democracia del conocimiento. Por una sociedad inteligente*
J. Rifkin, *La tercera Revolución Industrial. Cómo el poder lateral está transformando la energía, la economía y el mundo*
D. Innerarity, *La democracia del conocimiento. Por una sociedad inteligente*
J. Gray, *Anatomía de Gray. Textos esenciales*
U. Beck, *Crónicas desde el mundo de la política interior global*
C. Casarino y A. Negri, *Elogio de lo común. Conversaciones sobre filosofía y política*
M. C. Nussbaum, *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*

Martha C. Nussbaum

Crear capacidades

Propuesta para el desarrollo humano

Manbr J. Arquip A.
1403-2012.
Cali



PAIDÓS

Barcelona • Buenos Aires • México

Título original: *Creating Capabilities*, de Martha C. Nussbaum
Publicado en inglés por The Belknap Press of Harvard University Press

Traducción de Albino Santos Mosquera

Cubierta de Judit G. Barcina

*A todos los miembros de la Asociación
para la Capacidad y el Desarrollo Humanos*

1ª edición, marzo 2012

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal). Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47

© 2011 by Martha C. Nussbaum

All Rights Reserved

© 2012 de la traducción, Albino Santos Mosquera

© 2012 de todas las ediciones en castellano,

Espasa Libros, S. L. U.,

Avda. Diagonal, 662-664. 08034 Barcelona, España

Paidós es un sello editorial de Espasa Libros, S. L. U.

www.paidos.com

www.espacioculturalyacademico.com

www.planetadelibros.com

ISBN: 978-84-493-0988-5

Depósito legal: M-2335-2012

Impreso en Artes Gráficas Huertas, S. A.

Camino viejo de Getafe, 60 – 28946 Fuenlabrada (Madrid)

El papel utilizado para la impresión de este libro es cien por cien libre de cloro
y está calificado como papel ecológico

Impreso en España ~ *Printed in Spain*

SUMARIO

Agradecimientos	11
Prólogo.	13
1. Una mujer en busca de justicia	19
2. Las capacidades centrales.	37
3. Una «contrateoría» necesaria	67
4. Derechos fundamentales	91
5. Diversidad cultural	125
6. La nación y la justicia global	139
7. Influencias filosóficas.	149
8. Capacidades y problemas contemporáneos	171
Conclusión	217
Posfacio	221
Apéndice A: Heckman a propósito de las capacidades	225
Apéndice B: Sen a propósito del bienestar y la agencia	229
Notas de los capítulos	235
Bibliografía	243
Índice analítico y de nombres	261

AGRADECIMIENTOS

Las ideas contenidas en este libro nacieron de mi trabajo con el enfoque de las capacidades a lo largo de los años. Así que, en realidad, tengo una deuda de gratitud con todos aquellos y aquellas que me han brindado sus comentarios y sugerencias durante todo ese quehacer. Pero la idea de escribir un libro más pequeño para un público general a modo de introducción al enfoque surgió en el encuentro anual de la HDCA celebrado en Nueva Delhi (la India) en septiembre de 2008. Allí pronuncié una conferencia precongresual para presentar el desarrollo, las variedades y los retos futuros del enfoque a los nuevos miembros de la asociación. Tras aquellas palabras, muchas personas me comentaron: «¿Y si pusieras por escrito eso mismo que acabas de explicar aquí? Nos resultaría muy útil en nuestras labores docentes y a la hora de relacionarnos con el público en general». Yo ya había oído ese tipo de peticiones con anterioridad, pero esa vez tuve que admitir que estaba en la obligación de responder a ellas. Así que estoy agradecida a todas las personas que plantearon esa cuestión en el encuentro. Como siempre, también doy gracias a Bina Agarwal, Sabina Alkire, Kaushik Basu, David Crocker, Enrica Chiappero-Martinetti, Flavio Comim, Reiko Gotoh, Mozaffar Qizilbash, Henry Richardson, Ingrid Robeyns, y a los demás miembros del grupo de «abejas obreras» de la asociación, así como al comité ejecutivo rotatorio de la misma, por sus increíbles esfuerzos y logros, que han mantenido el trabajo que realizamos vivo ante los ojos del mundo y ante los de académicos y estudiosos más jóvenes, con una efectividad de la que sólo una dedicación apasionada como la suya es capaz. Fue por el agradecimiento que siento hacia su labor por lo que llegué a la conclusión de que les debía el libro que querían, y espero haber producido algo útil. Estoy igualmente en deuda con mis colegas de la Facultad

de Derecho de la Universidad de Chicago por el tiempo que tan generosamente han dedicado a mi obra. Por sus útiles comentarios a un borrador previo de este libro doy particularmente las gracias a Daniel Abebe, Emily Buss, Rosalind Dixon, Mary Anne Franks, Tom Ginsburg, Adam Hosein, Jae Lee, Saul Levmore, Richard McAdams, Eric Posner, Lior Strahilevitz, Julie Suk y David Weisbach. Henry Richardson pidió que me hicieran llegar de su parte unos maravillosos comentarios entregados a la Harvard University Press, al igual que hizo David Crocker con otros comentarios dignos de similar admiración, así que les debo un particular agradecimiento a ambos (así como a un lector anónimo). Como es natural, mi gratitud para con Amartya Sen es fundamental, pero como esta resulta evidente a lo largo de todo el libro, no hace falta que añada nada más aquí.

PRÓLOGO

Durante mucho tiempo, los economistas, los diseñadores de políticas y los funcionarios especializados en el ámbito de los problemas de las naciones más pobres del mundo contaron una historia que distorsionaba la experiencia humana real. Sus modelos dominantes se amparaban en la idea de que la calidad de vida de un país mejoraba cuando (y sólo cuando) se incrementaba su producto interior bruto (PIB). Ese indicador indiferenciado asignaba notas elevadas a países que contenían desigualdades alarmantes: naciones en las que un porcentaje considerable de la población no gozaba de los frutos de la mejora de conjunto de la economía nacional. Como los países reaccionan a aquellas calificaciones públicas que afectan a su reputación internacional, ese enfoque indiferenciado los alentaba a centrar todos sus esfuerzos en el capítulo del crecimiento económico, sin prestar atención al nivel de vida de sus habitantes más pobres y sin abordar tampoco cuestiones como la salud y la educación, que normalmente no mejoran con el crecimiento económico sin más.

Ese modelo aún sigue vigente. Aunque donde más arraigado se encuentra es en los análisis convencionales del rendimiento de los «países en vías de desarrollo» (es decir, en la vertiente práctica de la economía del desarrollo y en los organismos relacionados con esta, como el Fondo Monetario Internacional [FMI] y el Banco Mundial), también se recurre a él en abundancia para reflexionar sobre la situación de las naciones ricas y sobre lo que significa para estas «desarrollarse» o mejorar su calidad de vida. (Todos los países están «en vías de desarrollo», aun cuando esa expresión se utilice en ocasiones solamente para referirse a las naciones más pobres: todos los Estados tienen mucho margen de mejora en lo tocante a proporcionar una calidad de vida adecuada para toda su pobla-

ción.) Dado que estos países también contienen grandes desigualdades, el mencionado enfoque genera en ellas distorsiones similares.

Actualmente, existe un nuevo paradigma teórico en el campo del desarrollo y las políticas públicas. Conocido como el enfoque del «desarrollo humano» (y también como el enfoque «de la capacidad» o «de las capacidades»), ese paradigma parte de una pregunta muy simple: ¿qué son realmente capaces de hacer y de ser las personas? ¿Y qué oportunidades tienen verdaderamente a su disposición para hacer o ser lo que puedan? Amén de simple, esta pregunta es también compleja, pues la calidad de una vida humana implica múltiples elementos cuya interrelación precisa de un estudio detenido. De hecho, uno de los rasgos más atrayentes del nuevo enfoque es, precisamente, su complejidad: parece bien dotado para responder a la enrevesada diversidad de la vida y el empeño humanos. A fin de cuentas, la pregunta que se propone abordar es la misma que nos hacemos todos en algún momento, a menudo incluso en nuestra vida cotidiana.

Este nuevo paradigma ha tenido una repercusión creciente en las organizaciones internacionales que tratan y debaten cuestiones relacionadas con el bienestar humano, desde el Banco Mundial hasta el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). Y gracias a la influencia ejercida por los Informes sobre Desarrollo Humano que publica anualmente desde 1990 la Oficina del Informe sobre Desarrollo Humano de la propia ONU, ahora incide también en la mayor parte de las naciones contemporáneas, que se han inspirado en él para producir sus propios estudios del bienestar (de diferentes regiones y colectivos de sus propias sociedades) basados en el enfoque de las capacidades. Pocos son los países que no elaboran de forma regular algún informe de ese tipo en la actualidad. (Incluso Estados Unidos se incorporó a ese grupo de naciones en 2008.) Hay asimismo informes regionales, como el Informe sobre Desarrollo Humano Árabe. Además, la Asociación para la Capacidad y el Desarrollo Humanos (HDCA, según sus siglas en inglés), que reúne a unos 700 miembros de 80 países, promueve investigaciones de calidad sobre un amplio abanico de temas en los que los enfoques del desarrollo humano y de las capacidades

han realizado contribuciones significativas. Recientemente, por ejemplo, este paradigma ha influido decisivamente en el Informe de la Comisión Sarkozy sobre la medición del rendimiento económico y el progreso social.

El cada vez más influyente «enfoque de las capacidades» ha sido expuesto hasta el momento principalmente a través de densos artículos y libros dirigidos a especialistas. El público lector en general y los docentes de primeros cursos de carreras universitarias se han quejado reiteradamente de la ausencia de un libro más accesible sobre este tema. La presente obra pretende llenar ese vacío clarificando los elementos clave del enfoque y ayudando a los lectores a valorarlo con respecto a otros paradigmas rivales. Pero, por encima de todo, este libro intenta situar el enfoque dentro del contexto narrativo de las vidas humanas mostrando hasta qué punto la perspectiva aquí explicada cambia realmente la apreciación que los diseñadores de políticas tienen de esas vidas y, por tanto, de la capacidad de dichas políticas para conformar intervenciones relevantes que muestren respeto por las personas reales y las empoderen, y que no se limiten a ser un simple reflejo del sesgo o la tendenciosidad de las élites intelectuales.

Mejorar la calidad de vida de las personas exige decisiones políticas inteligentes y la participación dedicada de muchos individuos. Podría parecer innecesario, entonces, escribir un libro teórico sobre el tema, por muy empapado de detalles narrativos que esté. Pero las teorías son una parte sustancial de nuestro mundo, ya que enmarcan nuestro modo de ver los temas, moldean nuestras apreciaciones de lo que es destacado y lo que no, y, por consiguiente, decantan el debate hacia ciertas políticas y no hacia otras. Son muchos los activistas sensatos e inteligentes que no consiguen tener más que una influencia exigua en las altas esferas de poder. Las teorías dominantes que han orientado históricamente la decisión política en este terreno están profundamente equivocadas —como argumentaré en los capítulos siguientes— y, por lo tanto, han canalizado la política del desarrollo hacia elecciones que son erróneas desde el punto de vista mismo de una serie de valores humanos ampliamente compartidos en todo el mundo (como pueden ser el respeto a la igualdad y el respeto a la dignidad). Si queremos que la

elección de políticas avance en la dirección correcta, necesitamos una «contrateoría» que ponga en entredicho esas arraigadas y, a la vez, desacertadas teorías. Esta contrateoría debería servirnos para dar con nuevas fórmulas de articulación del mundo del desarrollo que nos indiquen un catálogo diferente de prioridades y una manera distinta de ordenarlas. El enfoque de las capacidades es la contrateoría que necesitamos en esta era de problemas humanos acuciantes y de desigualdades injustificables.

CREAR CAPACIDADES

Capítulo 1

UNA MUJER EN BUSCA DE JUSTICIA

Por todo el mundo hay personas que se esfuerzan en llevar unas vidas humanamente dignas. Los dirigentes de los países suelen centrarse exclusivamente en el crecimiento económico nacional, pero sus ciudadanos y sus ciudadanas se afanan, mientras tanto, por conseguir algo distinto: unas vidas significativas para sí mismos. El aumento del PIB no se ha traducido siempre en una mejora paralela de la calidad de la vida de las personas, y ningún informe sobre la prosperidad de conjunto de un país servirá probablemente de consuelo a aquellos y aquellas cuya existencia está señalada por la desigualdad y las privaciones. Estas personas necesitan enfoques teóricos que puedan ayudarles en sus esfuerzos o que, cuando menos, susciten un debate público llamando la atención sobre su situación; de lo que no tienen necesidad alguna es de enfoques que oculten esos afanes y sacrificios o que acallen la discusión y la crítica. Como el ya desaparecido Mahbub ul Haq, el economista paquistaní que inauguró los Informes sobre Desarrollo Humano del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, escribiera en el primero de dichos informes en 1990, «[l]a verdadera riqueza de una nación está en su gente. El objetivo básico del desarrollo es crear un ambiente propicio para que los seres humanos disfruten de una vida prolongada, saludable y creativa. Esta puede parecer una verdad obvia, aunque con frecuencia se olvida debido a la preocupación inmediata de acumular bienes de consumo y riqueza financiera».* En opinión de Haq, la economía del desarrollo necesita un nuevo enfoque teórico si pretende responder a los problemas más urgentes de la gente.

* Cita en castellano tomada de PNUD, *Desarrollo humano: Informe 1990*, Bogotá (Colombia), Tercer Mundo, 1990, pág. 31. (N. del t.)

más significativos de la situación de Vasanti, favorecer un análisis adecuado de esta y producir recomendaciones pertinentes para actuar en consecuencia? Supongamos por un momento que no estuviéramos interesados en la teoría política o en la económica, sino únicamente en las personas: ¿qué advertiríamos y qué consideraríamos destacable en la historia de Vasanti?

Para empezar, probablemente, nos llamaría la atención lo menuda que es Vasanti e, inicialmente, podríamos ver en ello el indicio de una mala nutrición durante su infancia. Las familias pobres se ven obligadas con frecuencia a alimentar mal a sus hijos e hijas. Nosotros, sin embargo, querríamos ir más allá y preguntarnos en este caso qué tal les fue a sus hermanos. Y es que hay sobradas pruebas de que las niñas están peor alimentadas que los niños y que se las lleva menos a la consulta del pediatra cuando enferman. ¿Por qué? Porque las jóvenes tienen menos oportunidades de empleo que los jóvenes y, por lo tanto, parecen ser menos importantes para el bienestar de toda la familia. El trabajo que realizan en la casa no aporta dinero, por lo que es fácil minusvalorar su importancia económica. Además, en el norte y el oeste de la India, las chicas abandonan el hogar familiar cuando se casan y se llevan consigo una dote. Resultan, pues, más caras que los chicos, y los padres se preguntan muchas veces por qué han de malgastar recursos en unas hijas que no van a tener a su lado para ayudarlos cuando llegue la hora de la vejez. La mortalidad de las segundas hijas en la India septentrional y occidental es notoriamente elevada. Así que la deficiencia nutricional de Vasanti es producto no sólo de la pobreza, sino también de la discriminación por género.

La desigualdad en la legislación sobre propiedad y herencia contribuye también a los serios aprietos que padecen las hijas indias, y ninguna reflexión sobre la vida de Vasanti debería pasar por alto la incidencia que ese peculiar ordenamiento jurídico ha desempeñado en su situación. Los sistemas de derecho personal basados en principios religiosos que han imperado en la India desde la independencia del país regulan tanto la propiedad y la herencia como el derecho de familia. Todos los susodichos sistemas institucionalizan desigualdades profundas en perjuicio de las mujeres. Hasta 1986, por ejemplo, las cristianas heredaban únicamente una cuarta

parte de lo que heredaban los hijos varones, una costumbre que contribuye seguramente a hacer que el valor de la vida de una hija sea menor que el de la de un hijo. Las mujeres hindúes también han sufrido desigualdades sancionadas por el código de la propiedad hindú; hasta 2005 no consiguieron el derecho a recibir partes iguales de los terrenos agrícolas, siete años después de que yo conociera a Vasanti. La suya no es una familia propietaria de tierras, pero cualquier análisis de los orígenes de su difícil situación nos conduciría naturalmente a reparar en un factor de desigualdad tan estrechamente relacionado como ese.

La reflexión en torno a todas esas cuestiones nos llevaría también a estudiar el impactante desequilibrio entre géneros que se observa en la población de la India. Los demógrafos estiman que, a igualdad de condiciones de nutrición y atención sanitaria similares para hombres y mujeres, las segundas viven de media un poco más que los primeros, lo que se traduce en una ratio esperada de unas 102 mujeres por cada 100 varones. Sin embargo, el censo indio más reciente evidencia que en el país hay 92 mujeres por cada 100 hombres. Y hablamos de promedios. En el sur, donde la propiedad se transmite por línea materna y donde es el marido el que se muda al hogar de su esposa (en vez de llevarse a la mujer consigo), la esperanza de vida básica femenina se corresponde con la predicción de los demógrafos: el estado de Kerala, por ejemplo, arroja una ratio entre sexos de 102 mujeres por cada 100 hombres. En algunos estados septentrionales, sin embargo, esa proporción se encuentra alarmantemente alterada: según una encuesta realizada casa por casa en una zona rural de Bihar, en aquella área geográfica viven solamente 75 mujeres por cada 100 varones. De sobra sabido es, además, que estos desequilibrios aumentan cuando se dispone de información sobre el sexo del feto durante el embarazo y, de hecho, hay clínicas que practican la prueba de la amniocentesis por todo el país. Dado que los abortos selectivos son un problema muy extendido en la India, actualmente es ilegal informarse del sexo del feto con anterioridad al parto, pero esa es una legislación de muy difícil aplicación en la práctica.

Vasanti, pues, ha tenido cierta fortuna, como mínimo, por el hecho de estar viva. Sus padres no la alimentaron muy bien, pero lo

hicieron mejor que otras muchas familias pobres. Cuando la conocí, parecía gozar de una salud razonablemente buena. Tiene además la suerte de ser de constitución fuerte, ya que las personas pobres de Gujarat no tienen fácil acceso a la sanidad. El derecho constitucional indio atribuye a los estados (y no al gobierno federal) todas las competencias en materia sanitaria, lo que produce grandes variaciones de un estado a otro en cuanto a los recursos disponibles para la población pobre. Algunos estados indios —como, por ejemplo, Kerala— cuentan con sistemas sanitarios eficaces, pero la mayoría no.

Lo siguiente en lo que probablemente repararíamos al oír la historia de Vasanti es en el hecho de que una mujer tan inteligente y decidida como ella haya dispuesto de tan escasas opciones de empleo debido a que nunca aprendió a leer y a escribir. Esto es algo que podemos atribuir a un fallo del sistema educativo gujaratí, ya que la educación (como la sanidad) es competencia estatal y no federal, y los niveles de alfabetización varían considerablemente entre estados. En Kerala, el alfabetismo adolescente, tanto masculino como femenino, está en niveles próximos al cien por cien, mientras que, a nivel nacional, un 75,3 % de los hombres y (sólo) un 53,7 % de las mujeres saben leer y escribir. Los factores que generan esta discrepancia guardan relación con los que producen la diferencia entre sexos tanto en el terreno de la esperanza de vida básica como en el de la salud: existe la creencia generalizada de que las mujeres tienen menos oportunidades laborales y políticas, así que, desde la perspectiva de las familias, resulta más lógico asignar las tareas domésticas a las chicas y enviar a los chicos a la escuela. Se trata, pues, de una profecía que se cumple por sí misma, ya que el analfabetismo excluye a las mujeres de la mayoría de los posibles empleos y de muchas oportunidades políticas. Por otra parte, el hecho de que una joven tenga que abandonar pronto su familia de nacimiento para incorporarse a otra a través del matrimonio hace que sus padres se desinteresen por su futuro. Kerala ha abordado estos problemas mejor que Gujarat, aunque sus cifras de creación de oportunidades laborales para los graduados y las graduadas de su sistema educativo son bastante pobres.

Dada la importancia de la educación como vía crucial de acceso

a las oportunidades, en 2002 se introdujo una enmienda en la Constitución india que convertía tanto la enseñanza primaria como la secundaria en un derecho fundamental directamente vinculante para el sistema jurídico-legal del país. Consciente de que muchos padres y madres pobres no dejan que sus hijas e hijos vayan a la escuela porque necesitan del trabajo de estos para sobrevivir, el Tribunal Supremo de la India ha ordenado a todos los centros educativos que ofrezcan a sus alumnos y alumnas una comida nutritiva de mediodía que contenga un mínimo de 350 calorías y de 18 gramos de proteínas a fin de proporcionar a los progenitores pobres un incentivo económico que, en muchos casos, supera en valor los jornales perdidos por el trabajo que sus pequeñas y pequeños no desempeñan durante el horario escolar. Vasanti también se perdió ese cambio, que podría haber servido tanto para alfabetizarla como para aumentar su tamaño corporal.

A nivel nacional, mientras tanto, en 1992 se enmendó la Constitución para asignar a las mujeres un mínimo de un tercio de los miembros de los *panchayats* (o concejos) locales. Este sistema, al igual que la comida del mediodía, proporciona incentivos para que los padres eduquen tanto a sus hijas como a sus hijos, ya que algún día podrían acabar representando los intereses de la familia en el gobierno de la localidad. Este fue otro cambio que también llegó demasiado tarde para Vasanti, pues no pudo influir en su momento en las decisiones educativas que sus padres tomaron para los diversos miembros de la familia. En la actualidad, sin embargo, Vasanti puede aprovechar los programas educativos que ofrece la SEWA para potenciar su propia participación tanto en el mundo de la política como en el del empleo.

Al carecer de educación formal, Vasanti se ha visto privada de un conocimiento adecuado de la historia de su nación y de la estructura política y económica de esta. (Puede ver las noticias por televisión u oírlas de boca de sus amigos y amigas, pero su capacidad para acceder a una explicación más integral de la situación o para hacer un seguimiento de las cuestiones que más puedan interesarle está aún seriamente limitada.) Tampoco puede disfrutar de la poesía, las novelas o las múltiples obras de creatividad literaria que enriquecerían su vida y la harían más divertida. De lo que no

está privada, sin embargo, es de la música y la danza, y, de hecho, la SEWA hace un valioso uso de estos medios en sus programas educativos para mujeres como Vasanti.

Una cuestión clave en la historia de Vasanti es la violencia doméstica. Su compleja historia se ha visto afectada, a su vez, por toda una serie de elecciones sociales y gubernamentales en numerosos ámbitos. Es evidente que la violencia de su marido estaba alimentada por el alcoholismo. Varios estados indios han adoptado «leyes secas» por ese mismo motivo, aunque estas no han resultado ser un remedio muy eficaz: de más ayuda habrían sido los programas educativos sobre el alcohol y las drogas, y los de tratamientos y terapias de calidad, pero el gobierno estatal no contemplaba ninguno de ellos para la población pobre de Gujarat. En el sentido contrario, sin embargo, no es la inacción, sino la acción directa del estado la que explica la vasectomía del marido de Vasanti: sobornar a varones pobres para que se practiquen la vasectomía no es un muy buen método de control demográfico, y no lo es por numerosos motivos, entre los que cabe destacar el hecho de que priva a las mujeres de su libertad de elección. En cuanto a la violencia propiamente dicha, Vasanti no recibió ayuda alguna de la policía, algo que respondía a una débil vigilancia del cumplimiento de la ley y a una mala formación policial. De ahí que su integridad física y su salud estuvieran constantemente en peligro, y que viese violada su dignidad.

Cuando pensamos en violencia doméstica tenemos que considerar las opciones de salida y el poder de negociación con los que cuentan los cónyuges en el matrimonio. Si una mujer puede irse, no tiene que soportar que la maltraten. Y cuando el marido sabe que ella puede irse porque dispone de oportunidades laborales o de control propio sobre la propiedad, se reduce (cuando no se elimina) la probabilidad de que la mujer sea objeto de malos tratos. Una importante investigación llevada a cabo por Bina Agarwal muestra que la propiedad de tierras es el factor más relevante a la hora de explicar por qué unas mujeres de una misma región padecen abusos domésticos y otras no. La mujer que es dueña de tierras es menos proclive a ser víctima de maltrato porque puede abandonar el matrimonio cuando quiera, a sabiendas de que, cuando lo deje, podrá llevarse consigo algo de gran valor. Otras fuentes de poder

negociador sobre un marido abusador son el empleo, la educación, la propiedad de bienes muebles y los ahorros. Una familia de origen que sea compasiva también brinda opciones de salida a la esposa. La de Vasanti tuvo un comportamiento fuera de lo común porque le dio la opción de dejar a su marido con dignidad e, incluso, de incorporarse a un empleo. Pese a todo, la dificultad de obtener su divorcio —el sistema judicial es lento y tiene fama de corrupto— le complicó bastante la posibilidad de valerse plenamente por sí misma.

El préstamo de la SEWA cambió ese panorama. La organización facilitó a Vasanti una fuente de sustento que la desligaba del estatus de persona dependiente que había tenido hasta entonces; el dinero era suyo y podía darle el uso que quisiera sin preocuparse por lo mucho o poco que eso pudiera disgustar a sus hermanos. Esa independencia potenció su autoestima y su capacidad de elegir.

El precio que la violencia doméstica se cobra en la salud física de quienes la padecen es enorme, y su efecto sobre la salud emocional no es menos devastador. Las mujeres que se encuentran en la situación de Vasanti suelen sufrir mucho por culpa del miedo y de la ira que tienen que reprimir. A menudo, no encuentran ningún placer real en la expresión amorosa y sexual. Las condiciones que hicieron posible que Vasanti dejara a su marido mejoraron a su vez su salud emocional, que también se vio muy favorecida por la buena relación con sus hermanos. El préstamo de la SEWA abrió aún más puertas a la felicidad: Vasanti disfruta a todas luces de su amistad con Kokila y de la experiencia de ser respetada y tratada como una igual dentro de un grupo de mujeres.

Durante su matrimonio, Vasanti se vio aislada de toda relación que no fuera la acusadamente desigual que mantenía con su marido abusador. No tenía amigas ni amigos, no podía trabajar, no participaba en política. Esa es la suerte reservada a muchas mujeres que sufren relaciones con abusos, pero es particularmente común entre aquellas cuyo estatus de casta hace que sea vergonzoso para ellas buscar empleo fuera del hogar. Las mujeres de castas privilegiadas como Vasanti suelen estar entonces en peor situación que otras de castas inferiores, pues estas, al menos, pueden circular libremente. A Vasanti se le impidió incluso tener hijos, algo que le

habría facilitado una fuente importante de amor y cariño. La SEWA ha posibilitado que se haga una persona activa en política y que forme un grupo de amigas que la respetan como a una igual. El hecho mismo de que se acercara hasta las oficinas de la SEWA para contar su historia a una perfecta extraña como yo fue todo un síntoma de su nueva actitud abierta y de su curiosidad por el mundo que la rodea. Parecía entusiasmada y orgullosa de hablar de su vida. Aun así, las opciones laborales disponibles para una mujer brahmán como ella continúan estando muy circunscritas a unos ámbitos limitados y su participación en la vida política se encuentra aún bastante restringida por su analfabetismo.

Vasanti participa activamente en un ámbito concreto de actuación política: tanto ella como Kokila trabajan para que disminuya la violencia doméstica. Aun así, cabe preguntarse si conoce bien sus derechos como ciudadana, si vota en las elecciones, si sabe algo acerca de cómo usar el sistema judicial. El sistema de *panchayats* ha contribuido significativamente a potenciar la implicación y los conocimientos políticos de las mujeres, y los niveles de participación electoral de las personas pobres de la India en general son muy elevados, por lo que es probable que ella tenga cierta idea de cómo funciona el sistema político. En cualquier caso, sin una alfabetización y una escolarización formal previas, la capacidad de Vasanti para informarse más a fondo sobre el tema es limitada. Los estudios realizados sobre los *panchayats* han mostrado que a las mujeres analfabetas les cuesta mucho participar en los asuntos de la vida pública y ganarse el respeto que merecen por ello.

La SEWA enfoca sus esfuerzos en un tema muy básico que es transversal a todas esas cuestiones: la capacidad de las mujeres para controlar y planificar sus propias vidas. Esta organización les enseña que no son pasivas, que no son meros objetos a merced de las órdenes de otras personas ni peones ni siervas de nadie: pueden elegir, pueden planificar su futuro. Esta es una idea nueva y emocionante para unas mujeres que han sido criadas para creerse dependientes y carentes de autonomía. En el caso de Vasanti, la posibilidad de elegir y la independencia fueron, en realidad, la principal diferencia entre el préstamo de la SEWA y el de sus hermanos. La satisfacción que le reportaba ese recién descubierto estatus de per-

sona que toma sus propias decisiones parecía impregnar tanto su relación con Kokila (una amiga elegida por ella: quizá, su primera amiga elegida de verdad) como su trato con el grupo de mujeres en general.

¿En qué más podríamos reparar fijándonos en Vasanti y en su historia? No sabemos gran cosa de cuántas horas trabaja al día ni de cómo estructura su jornada. ¿Le queda tiempo para el ocio? ¿Puede alguna vez sentarse (aunque sólo sea un momento) a pensar, o a disfrutar de algo hermoso, o a beber té con sus amigas? Al parecer, le gusta vestir bien. Su sari es de un precioso color azul vivo; Vasanti, como la mayoría de las mujeres pobres de la India, no deja que su pobreza limite su imaginación estética. Muy probablemente, tiene también la posibilidad de disfrutar, en cierta medida, de actividades de juego y ocio, no tanto porque su sociedad haya protegido ese tiempo de asueto para todos sus ciudadanos y ciudadanas, sino, más bien, porque ella no tiene hijos ni responsabilidades para con ninguna familia política. El lado bueno de su desgraciada historia es que, por lo menos, ella no está atrapada en la «doble jornada» que para millones de mujeres de todo el mundo supone, por un lado, el desempeño de un empleo agotador y, por el otro, la responsabilidad exclusiva sobre las tareas domésticas y el cuidado de niños y ancianos. En general, pues, el de la protección de un tiempo de ocio para los trabajadores y, en especial, para las trabajadoras es un aspecto muy importante a la hora de crear una sociedad digna.

Precisamente, pensando en el juego y la diversión, me pregunté si a Vasanti le interesaba conocer a hombres buenos para, tal vez, volver a casarse en cuanto su divorcio fuera ya definitivo. Uno de los aspectos más sorprendentes del movimiento de mujeres indio ha sido la ausencia, prácticamente total en él, de los conceptos románticos occidentales. Las mujeres que han tenido que soportar un matrimonio desdichado rara vez expresan interés alguno en buscar un nuevo esposo. Quieren ser capaces de vivir sin un hombre y les encanta que uno de los ideales centrales de la SEWA sea la noción gandhiana de autosuficiencia. Aplicada a la situación de estas personas, la lógica dicta que, del mismo modo que la India no podía conquistar su autoestima y su libertad sin alcanzar la autosuficien-

cia con respecto a su amo colonial, las mujeres tampoco pueden tener amor propio y libertad sin liberarse de la dependencia de sus amos coloniales particulares, en su caso, los hombres. Las mujeres ven en la capacidad de vivir sin un hombre una señal de autoestima. Pero de ese modo, ¿acaso no se ven esas mismas mujeres (que suelen ser homóforas y, por consiguiente, muy poco proclives a participar en relaciones lésbicas) privadas de uno de los grandes placeres de la vida?, podríamos preguntarnos. ¿Realmente eligen vivir en soltería o están demasiado traumatizadas desde el punto de vista emocional (o agotadas por la malnutrición) como para buscar un compañero? Lo cierto es que, con su manera de hablar de las nociones occidentales de romanticismo y de expresar su preferencia por la solidaridad con un grupo de mujeres, nos recuerdan que un modo de vida (en este caso, el de la vida en una relación romántica de pareja, ya sea del mismo o de distinto sexo) no tiene por qué ser necesariamente el óptimo para las mujeres de cualquier lugar del mundo.

Habrán algunas y algunos de nosotros, como mínimo, que tal vez queramos preguntarnos por la relación de Vasanti con su entorno. ¿Está contaminado? ¿Es peligroso? ¿Tiene ella oportunidad alguna de reflexionar sobre temas medioambientales y de tomar decisiones por sí misma y por otras personas con respecto a ese ámbito? Hay muchos movimientos de mujeres de orientación ecológica; no es el caso de la SEWA. Tampoco el estado en el que reside Vasanti destaca por su dinamismo a la hora de abordar esa clase de cuestiones. Es muy posible, pues, que Vasanti carezca de oportunidades para implicarse productivamente en la reflexión medioambiental y que su salud esté actualmente en peligro por culpa de la degradación del entorno en el que vive (contaminación atmosférica, agua de mala calidad, etcétera). A menudo, las mujeres que llevan las vidas supuestamente más «naturales» son las que corren un mayor riesgo, pues los excrementos de vaca, utilizados como combustible en muchos países pobres, son uno de los contaminantes más dañinos para la salud de las vías respiratorias.

Estos son, como mínimo, algunos de los aspectos de la situación de Vasanti que un observador o un lector preocupado y conocedor de su contexto social tomaría en consideración. La relevan-

cia de la mayoría de estas cuestiones es bien sabida tanto por la SEWA como por las personas próximas a Vasanti. Muchos de esos puntos fueron importantes para ella desde un principio. Pero, a medida que conoce más cosas acerca de su situación y de los factores que la producen, otros elementos de los que tal vez no era consciente con anterioridad (por ejemplo, el papel del sistema de *panchayats* o la necesidad de un aporte adecuado de proteínas durante la infancia) también han adquirido importancia para ella.

Los diversos aspectos de la condición de Vasanti mantienen interacciones complejas entre sí, como ya hemos podido ver, pero cada uno de ellos es, al mismo tiempo, un factor diferenciado que debe ser abordado en sí mismo si queremos que Vasanti viva la vida que merece. Una política pública correcta puede influir positivamente en todas las facetas de su existencia. Es lógico, pues, que un enfoque que se dice «del desarrollo» —o, lo que es lo mismo, de cómo hacer mejor las cosas— se centre en cómo afectan las diversas políticas a las oportunidades y a las libertades de Vasanti.

Por desgracia, no puede decirse que los enfoques teóricos dominantes en la economía del desarrollo (enfoques utilizados en todo el mundo, por cierto) estén aliados con Vasanti en su lucha. No «leen» su situación como un activista local o un observador preocupado lo harían. De hecho, tampoco la interpretan de un modo que tenga sentido para la propia Vasanti o, ni siquiera, de un modo que la respete como un ser humano digno con los mismos derechos que las demás personas. Equiparan la buena marcha de la situación (de un Estado o de una nación) con el incremento del PIB per cápita, lo que, dicho de otro modo, significaría que Gujarat estaría aplicando las políticas correctas con tal de que el conjunto de su economía crezca, y que debería compararse con otros estados indios solamente en función de su PIB per cápita.

Pero ¿qué significa esa cifra, por maravillosa que sea, para alguien como Vasanti? Lo cierto es que ni ese número tiene una incidencia apreciable en su vida ni —menos aún— soluciona sus problemas. En algún lugar de Gujarat hay un crecimiento de la riqueza derivado de la inversión exterior, pero ella no ve ni un céntimo de todo eso. Que a Vasanti le digan que el PIB per cápita se ha incrementado de forma considerable es como si le dijeran que en algún

rincón de Gujarat hay una pintura espléndida, pero que a ella le está vedado mirarla, o que hay una mesa puesta con toda clase de deliciosos manjares, pero que ella no va a poder catar ninguno. El aumento de riqueza es un fenómeno positivo porque podría hacer posible que el gobierno adoptase políticas con efectos provechosos en la vida de Vasanti. Pero nada de esto último ha sucedido y tampoco deberíamos sorprendernos de ello. En general, los beneficios de los aumentos de riqueza resultantes de la inversión exterior van a parar, en primera instancia, a las élites. No se trata únicamente de que las cifras del PIB sean un promedio que ignora la distribución real de la renta: como bien ha mostrado el Informe de la Comisión Sarkozy, las ganancias que se obtienen a partir de la inversión exterior no llegan siquiera a incrementar la renta familiar media en muchos y frecuentes casos. Los beneficios de ese incremento económico no se hacen extensivos a la población pobre salvo en aquellas ocasiones en las que esas élites locales sí se muestran comprometidas con políticas de redistribución de la riqueza. Y, en particular, no llegan a las mujeres pobres, cuyas oportunidades laborales son mucho peores que las de los hombres. Según las investigaciones realizadas al respecto, el crecimiento económico tampoco sirve por sí solo para propiciar mejoras en salud y educación si no media una acción estatal directa. Así pues, los factores que de verdad importan para Vasanti no figuran en el enfoque convencional, centrado en un único aspecto que no introduce diferencia alguna en la vida de una mujer como ella.

Así pues, el enfoque convencional no dirige nuestra atención hacia las razones que hacen que Vasanti sea incapaz de participar del disfrute de la prosperidad general de su región. En realidad, contribuye más bien a desviar hacia otro lugar cualquier atención que pudiéramos prestar a los problemas de Vasanti, ya que sugiere que la manera correcta de mejorar la calidad de vida en Gujarat es aspirando al crecimiento económico y nada más que al crecimiento económico.

En *Tiempos difíciles*, Charles Dickens describe un aula donde a los pequeños y a las pequeñas se les enseña el mencionado enfoque convencional. A Sissy Jupe, una niña del circo que acaba de incorporarse a esa clase, le piden que imagine que los alumnos de esa

aula son una nación que cuenta con una riqueza de «cincuenta millones». «Niña número veinte —le pregunta el maestro (pues, en consonancia con ese énfasis en la agregación, cada estudiante tiene un número en vez de un nombre)—, ¿no es esta una nación próspera y no debe usted alegrarse por ello?» Sissy rompe a llorar y sale corriendo de la clase. Luego le cuenta a su amiga Louisa que no podía responder a semejante pregunta «antes de saber si existía dinero o si me correspondía a mí alguno. Pero esto no se relacionaba con el asunto, no figuraba en las cifras».*

Lo que necesitamos, al parecer, es un enfoque que se haga la misma pregunta que Sissy Jupe, que defina el rendimiento y el éxito en función de las oportunidades que se abren a cada persona. Un enfoque así debe partir de un nivel muy próximo a la base social, tomando como referencia los relatos de las vidas de personas reales y el significado humano que para estas tienen los cambios de política. Desarrollar políticas que sean de verdad pertinentes para un amplio abanico de situaciones humanas supone atender a diversos factores que afectan a la calidad de vida de una persona: significa preguntarse, en cada ámbito, «¿qué son las personas en general (y cada una de ellas en particular) realmente capaces de hacer y de ser?». Evidentemente, toda aproximación al desarrollo debe manejar mecanismos de agregación, pero para que las cifras agregadas nos faciliten información relevante, antes debemos empezar por estudiar detenidamente qué capítulos o factores deben destacarse en especial.

Los elementos de la historia de Vasanti guardan una relación muy estrecha con la lista de «capacidades centrales» que presentaremos en breve, por lo que podría parecer, en principio, que mi manera de explicar el relato de la vida de Vasanti es circular y que destaco unos determinados aspectos en concreto simplemente porque ya sé qué componentes figuran en el mencionado listado. Lo cierto, sin embargo, es que no podemos observar una vida ni escuchar una historia sin ir equipados de antemano con ciertas intuiciones preliminares acerca de lo que es significativo y lo que no. Esa es

* Cita en castellano tomada de Charles Dickens, *Tiempos difíciles*, ed. de M^a Juana Ribas, Barcelona, Bruguera, 1967, pág. 86. (*N. del t.*)

la paradoja de la indagación que se menciona en el *Menón* de Platón: si no contamos con idea alguna de qué andamos buscando, jamás lo encontraremos. No obstante, la paradoja en cuestión no nos inhabilita necesariamente para adquirir nuevos conocimientos. Lo que importa es que la búsqueda no sea rígida, sino abierta a nuevos aprendizajes. Yo he intentado aprender mucho antes de elaborar esa lista y las historias como la de Vasanti fueron elementos clave de esa experiencia de aprendizaje (aunque no forman parte de mi justificación de dicha lista, como veremos más adelante). Tampoco se trata de un listado definitivo: si carece de algo que, según nos muestre la experiencia, resulta ser un elemento crucial para una vida humanamente digna, siempre podrá ser impugnada y reelaborada. Yo he intentado (y continúo intentando) formarme un juicio sobre esta cuestión que esté acorde con mi trabajo con innumerables activistas a lo largo de los años, y con mis propias observaciones de lo que sus experimentados ojos perciben como significativo en la vida de las mujeres de sus propias sociedades.

Recientemente, el trabajo empírico realizado por Jonathan Wolff y Avner De-Shalit ha confirmado que las capacidades de mi lista son las que las propias comunidades inmigrantes con las que ellos han trabajado (en Israel y en Gran Bretaña) reconocen como más relevantes. La narración de relatos o de historias nunca es neutra; el narrador siempre dirige nuestra atención hacia ciertos elementos del mundo. De todos modos, deberíamos resaltar la curiosidad genuina y la flexibilidad teórica a la hora de construir una perspectiva alternativa. El «enfoque de las capacidades» nació precisamente para ser una alternativa al enfoque del PIB que incorporara esas importantes virtudes.

El enfoque de las capacidades se ha ido elaborando normalmente en el contexto de las políticas internacionales para el desarrollo, centrado especialmente en naciones más pobres que luchan por mejorar su calidad de vida. Últimamente, sin embargo, también otros países más ricos han empezado a compilar sus propios «informes de desarrollo humano», y sus datos han sido siempre importantes para elaborar los informes de la Oficina del Informe sobre Desarrollo Humano de la ONU. Aun así, hay quienes siguen creyendo que la perspectiva adoptada en dichos estudios resulta

adecuada única y exclusivamente para países pobres. Todas las naciones, sin embargo, albergan multitud de esforzadas historias individuales de aspiración a llevar unas vidas humanamente dignas y en todas se viven y se desarrollan luchas por la igualdad y la justicia. La historia de Vasanti tiene ciertos rasgos que son más infrecuentes en Estados Unidos porque aquí la tasa de analfabetismo es menor que en la India. Pero en las escuelas de los barrios urbanos deprimidos de nuestro país, es habitual que buena parte del alumnado no reciba siquiera un grado apropiado de alfabetización funcional. Y en niveles educativos superiores, continúan observándose alarmantes desigualdades de acceso. La experiencia de la violencia doméstica es probablemente tan común en Estados Unidos como en la India, según muestran algunos estudios, y las estrategias desplegadas para combatirla son aún insuficientes, a pesar de la mayor concienciación pública sobre el problema y de los esfuerzos de los activistas jurídico-legales. Las desigualdades en atención sanitaria y nutrición son generalizadas en Estados Unidos y ese es un fracaso sin paliativos en un país de tan elevada riqueza como el nuestro. Todas las naciones, pues, son países en vías de desarrollo, ya que contienen problemas de desarrollo humano y luchas personales por alcanzar una calidad de vida plenamente adecuada y un mínimo de justicia social. Y todos están actualmente fracasando en mayor o menor medida a la hora de cumplir con el objetivo de garantizar dignidad y oportunidades para cada persona. Todos, pues, pueden hallar inspiración en este enfoque de las capacidades.

LAS CAPACIDADES CENTRALES

El enfoque que estamos investigando recibe a veces el nombre de «enfoque del desarrollo humano» y, otras veces, el de «enfoque de la capacidad» o «de las capacidades». En alguna que otra ocasión, ambos términos aparecen combinados, como en el *Journal of Human Development and Capabilities* («Revista de las capacidades y el desarrollo humanos»), denominación actual de la anterior *Journal of Human Development* y que refleja su nueva condición de revista oficial de la HDCA. Estos títulos se emplean hasta cierto punto como meras variantes verbales y muchas personas no hacen distinción alguna entre ellos. Si alguna diferencia significativa se puede aducir, es la de que el «enfoque del desarrollo humano» se ha relacionado históricamente con la Oficina del Informe sobre Desarrollo Humano del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo y con sus informes anuales de desarrollo humano. En estos se utiliza el concepto de las capacidades como un indicador comparativo más que como una base para la teoría política normativa. Amartya Sen tuvo un importante papel en su diseño, pero, aun así, tales informes no incorporan todos los aspectos de su teoría (pragmática y orientada a resultados); simplemente, pretenden presentar información comparativa de un modo que, más que para avanzar una teoría económica o política sistemática, sirva para reorientar el debate sobre el desarrollo y las políticas correspondientes.

El «enfoque de la capacidad» y el de «las capacidades» son los términos clave en el programa político-económico que Sen propone en sus obras *Nuevo examen de la desigualdad y Desarrollo y libertad*, dedicadas a recomendar el marco de las capacidades como espacio idóneo para realizar comparaciones sobre la calidad de vida y a mostrar por qué es superior a los enfoques utilitaristas y cuasi rawlsianos. Yo uso normalmente el plural, «capacidades», para enfatizar

que los elementos más importantes de la calidad de vida de las personas son plurales y cualitativamente distintos: la salud, la integridad física, la educación y otros aspectos de las vidas individuales no pueden ser reducidos a una métrica única sin distorsionarse. También Sen hace especial hincapié en esa idea de pluralidad e irreducibilidad, que constituye un elemento clave del enfoque.

Yo prefiero el término «enfoque de las capacidades» (en muchos contextos, cuando menos) al de «enfoque del desarrollo humano» porque me interesan las capacidades tanto de las personas, como las de los animales no humanos. El enfoque proporciona una buena base para la edificación de una teoría de la justicia y los derechos para los animales en general (tanto los humanos como los que no lo son). Sen comparte este interés, aunque no lo ha convertido en el foco central de su trabajo.

Elementos esenciales del enfoque. El enfoque de las capacidades puede definirse provisionalmente como una aproximación particular a la evaluación de la calidad de vida y a la teorización sobre la justicia social básica. En él se sostiene que la pregunta clave que cabe hacerse cuando se comparan sociedades y se evalúan conforme a su dignidad o a su justicia básicas es: ¿qué es capaz de hacer y de ser cada persona? Dicho de otro modo, el enfoque concibe *cada persona como un fin en sí misma* y no se pregunta solamente por el bienestar total o medio, sino también por las oportunidades disponibles para cada ser humano. Está *centrado en la elección o en la libertad*, pues defiende que el bien crucial que las sociedades deberían promover para sus pueblos es un conjunto de oportunidades (o libertades sustanciales) que las personas pueden luego llevar, o no llevar, a la práctica: ellas eligen. Es, por lo tanto, un enfoque comprometido con el respeto a las facultades de autodefinición de las personas. Es decididamente *pluralista en cuanto a valores*: sostiene que las capacidades que tienen una importancia central para las personas se diferencian cualitativamente entre sí y no sólo cuantitativamente, que no pueden reducirse a una sola escala numérica sin ser distorsionadas, y que una parte fundamental de su adecuada comprensión y producción pasa por entender la naturaleza específica de cada una de ellas. Por último, el enfoque *se ocupa de la injusticia y la desigualdad sociales arraigadas*, y, en especial, de aquellas fallas u omisiones de capaci-

dades que obedecen a la presencia de discriminación o marginación. Asigna una tarea urgente *al Estado y a las políticas públicas*: concretamente, la de mejorar la calidad de vida para todas las personas, una calidad de vida definida por las capacidades de estas.

Estos son los elementos esenciales del enfoque. De él existen ^{Dos} (como mínimo) dos versiones, algo debido en parte a que ha sido ^{enfoque} utilizado para dos fines diferentes. Mi propia versión, que pone ese enfoque al servicio de la construcción de una teoría de la justicia social básica, añade otras nociones en el proceso (como las de la *dignidad humana*, *nivel umbral* o *liberalismo político*). Al ser una teoría de los derechos (*entitlements*) políticos fundamentales, mi versión del enfoque emplea también una lista concreta de las «capacidades centrales». Comparado con otras muchas conocidas teorías del bienestar, mi enfoque no sólo añade, sino que también sustrae: mi teoría de la justicia basada en las capacidades se abstiene de ofrecer una evaluación de conjunto de la calidad de vida en una sociedad, ni siquiera con fines comparativos, pues el papel del *liberalismo político* en esta teoría mía me obliga a renunciar a propugnar un concepto global de valor. La preocupación principal de Sen, por su parte, ha sido la de reconocer en la capacidad el espacio de comparación más pertinente en materia de evaluación de la calidad de vida, cambiando así la dirección del debate sobre el desarrollo. Su versión del enfoque no propone un concepto definido de la justicia básica, aunque se trata de una teoría normativa y se interesa claramente por las cuestiones de justicia (centrándose, por ejemplo, en los casos de fallas de capacidades que son producto de la discriminación racial o de género). Como consecuencia, Sen no emplea un umbral ni una lista específica de capacidades, aun cuando es evidente que piensa que algunas capacidades (como, por ejemplo, la salud y la educación) ocupan un lugar particularmente central. Tampoco hace un uso teórico primordial del concepto de *dignidad humana*, si bien reconoce sin duda su importancia. Al mismo tiempo, Sen propone que la idea de las capacidades puede ser la base de una evaluación integral de la calidad de vida en una nación, y, en ese sentido, se aparta de los fines deliberadamente limitados de mi liberalismo político.

Nos ocuparemos más a fondo de estas diferencias en el capítu-

lo 4. De momento, sin embargo, podemos continuar tratando el enfoque como si se tratara de una sola y relativamente unificada aproximación a un conjunto de cuestiones sobre la calidad de vida y la justicia básica. Tanto la historia de Vasanti como los aspectos que destacan de su situación podrían haber sido referidos tanto por Sen como por mí misma, y ambos habríamos reconocido los mismos elementos esenciales (aunque Sen no los habría formalizado en una lista ni habría realizado evaluaciones de justicia social mínima, pues habría optado más bien por centrarse en temas relacionados con la calidad de vida). Espero haber explicado ya lo suficiente como para haber puesto de relieve los contornos comunes del enfoque y los conceptos que lo guían, así como algunos conceptos específicos de mi propia versión que también definiré en este capítulo, aun cuando no figuren de forma central en la teoría de Sen.

¿Qué son las *capacidades*? Son las respuestas a la pregunta: «¿Qué es capaz de hacer y de ser esta persona?». Por decirlo de otro modo, son lo que Sen llama «libertades sustanciales», un conjunto de oportunidades (habitualmente interrelacionadas) para elegir y actuar. Según una de las definiciones del concepto típicas de Sen, «la “capacidad” de una persona hace referencia a las combinaciones alternativas de funcionamientos que le resulta factible alcanzar. La capacidad viene a ser, por lo tanto, una especie de libertad: la libertad sustantiva de alcanzar combinaciones alternativas de funcionamientos». Dicho de otro modo, no son simples habilidades residentes en el interior de una persona, sino que incluyen también las libertades o las oportunidades creadas por la combinación entre esas facultades personales y el entorno político, social y económico. Para dejar clara la complejidad de las capacidades, yo me refiero a estas «libertades sustanciales» con el nombre de *capacidades combinadas*. Las capacidades combinadas de Vasanti son la totalidad de las oportunidades que dispone para elegir y para actuar en su situación política, social y económica concreta.

Evidentemente, las características de una persona (los rasgos de su personalidad, sus capacidades intelectuales y emocionales, su estado de salud y de forma física, su aprendizaje interiorizado o sus habilidades de percepción y movimiento) son sumamente rele-

vantes para sus «capacidades combinadas», pero viene bien distinguir aquellas de estas últimas, de las que no son más que una parte. Esos estados de la persona (que no son fijos, sino fluidos y dinámicos) son los que yo denomino *capacidades internas*. Conviene diferenciarlos, a su vez, del equipamiento innato de cada persona: se trata más bien de rasgos y de aptitudes entrenadas y desarrolladas, en muchos casos, en interacción con el entorno social, económico, familiar y político. Se incluyen en ellas características tales como la habilidad política aprendida y evidenciada por Vasanti o sus aptitudes como costurera, así como la confianza en sí misma que ha descubierto recientemente o su liberación con respecto a sus temores anteriores. Una de las tareas que corresponde a una sociedad que quiera promover las capacidades humanas más importantes es la de apoyar el desarrollo de las capacidades internas, ya sea a través de la educación, de los recursos necesarios para potenciar la salud física y emocional, del apoyo a la atención y el cariño familiares, de la implantación de un sistema educativo, o de otras muchas medidas.

¿Por qué es importante distinguir las capacidades internas de las combinadas? Porque esta distinción se corresponde con dos labores (coincidentes en parte, aunque diferentes) de toda sociedad digna. Una sociedad podría estar produciendo adecuadamente las capacidades internas de sus ciudadanos y ciudadanas, al tiempo que, por otros canales, podría estar cortando las vías de acceso de esos individuos a la oportunidad de funcionar de acuerdo con esas capacidades. Muchas sociedades educan a las personas para que sean capaces de ejercer su libertad de expresión en asuntos políticos (es decir, a nivel interno), pero luego les niegan esa libertad en la práctica reprimiéndola. Muchas personas que son internamente libres para ejercer una religión carecen de la capacidad combinada para hacerlo debido a que la libertad de la práctica religiosa no está protegida por su Estado. Muchas personas que disponen de la capacidad interna para participar en política no pueden optar por hacerlo porque no tienen la capacidad combinada para ello: pueden ser inmigrantes sin derechos legales, por ejemplo, o pueden estar excluidas de la participación de algún otro modo. También es posible que una persona viva en un entorno político y social en el

que podría materializar una capacidad interna (como, por ejemplo, criticar al gobierno), pero carezca de una aptitud suficientemente desarrollada para pensar con sentido crítico o para pronunciarse en público.

Puesto que las capacidades combinadas se definen como la suma de las capacidades internas y las condiciones sociales/políticas/económicas en las que puede elegirse realmente el funcionamiento de aquellas, no es posible conceptualmente imaginar una sociedad que produzca capacidades combinadas sin que antes produzca capacidades internas. Sí que podríamos, sin embargo, concebir una sociedad que cree correctamente contextos para la elección en muchos ámbitos, pero que no eduque a sus ciudadanos y ciudadanas, ni nutra el desarrollo de sus capacidades de pensamiento. Algunos estados de la India son así: abiertos a quienes quieran participar, pero nefastos a la hora de proporcionar la sanidad y la educación básicas que permitirían a esas personas participar. En estos casos, terminológicamente hablando, diríamos que ni las capacidades internas ni las combinadas estaban presentes, pero que, al menos, la sociedad en cuestión había hecho algunas cosas bien. (Y, por supuesto, en una sociedad así, son muchas las personas que sí disponen de capacidades combinadas, pero entre ellas no se cuentan las pobres ni las marginadas.) El Gujarat de Vasanti tiene una elevada tasa de participación política, como todos los estados indios en general, por lo que podemos decir que ha conseguido hacer extensivas las capacidades políticas a todos y a todas. (Nótese que aquí inferimos la presencia de la capacidad a partir del funcionamiento real: parece difícil obrar de otro modo empíricamente, pero desde un punto de vista conceptual deberíamos tener presente que una persona puede ser perfectamente capaz de votar y, aun así, optar por no hacerlo.) Sin embargo, Gujarat no ha tenido un éxito similar a la hora de promover capacidades internas relacionadas (como pueden ser la educación, la información adecuada y la confianza), ni entre las personas pobres ni entre las mujeres y las minorías religiosas.

La distinción entre las capacidades internas y las combinadas no es diáfana, ya que una persona adquiere normalmente una capacidad interna gracias a cierta forma de funcionamiento y puede

perderla si carece de la oportunidad de funcionar. Pero esta diferenciación constituye una especie de método heurístico útil con el que diagnosticar los logros y las deficiencias de una sociedad.

Las capacidades internas de las personas no son lo mismo que el equipamiento innato de estas. Aun así, el concepto de equipamiento innato no deja de tener importancia en el enfoque del desarrollo humano. A fin de cuentas, el término «desarrollo humano» sugiere el despliegue de unas facultades que las personas traen consigo al mundo. Históricamente, el enfoque ha estado influido por perspectivas filosóficas que se centran en el florecimiento o la realización humanos, desde Aristóteles y John Stuart Mill en Occidente hasta Rabindranath Tagore en la India, por poner algunos ejemplos. Y el enfoque utiliza en muchos sentidos la idea intuitiva del derroche y el hambre para dar a entender lo que hay de malo en una sociedad que frustra el desarrollo de las capacidades. Adam Smith escribió que la privación de educación hacía que una persona estuviera «mutilada y deformada en una parte del carácter de la naturaleza humana incluso más esencial».* Esta frase capta una importante idea intuitiva que subyace al proyecto de las capacidades. Necesitamos, pues, un modo de referirnos a esas facultades innatas, tanto si son nutridas posteriormente como si no, y en ese sentido podemos emplear el término *capacidades básicas*. Ahora sabemos que el desarrollo de capacidades básicas no es algo que esté integrado en nuestro ADN: la nutrición materna y la experiencia prenatal desempeñan un papel importante en su despliegue y su conformación. Además, desde el momento mismo del nacimiento de un bebé, tratamos con capacidades internas muy tempranas que, lejos de tratarse de una cuestión de puro potencial, están condicionadas ya por el entorno. Pese a ello, la categoría es útil siempre y cuando no la malinterpretemos. Las capacidades básicas son las facultades innatas de la persona que hacen posible su posterior desarrollo y formación.

El concepto de capacidades básicas debe usarse con suma cautela, pues es fácil imaginar una teoría desde la que se sostenga que

* Cita en castellano tomada de Adam Smith, *La riqueza de las naciones*, ed. de Carlos Rodríguez Braun, Madrid, Alianza, 2001, pág. 721. (N. del t.)

los derechos políticos y sociales de las personas deberían ser proporcionales a su inteligencia o su habilidad innatas. Nuestro enfoque, sin embargo, no propone nada por el estilo, sino que incide en que el objetivo político de todos los seres humanos de una nación debería ser el mismo: todos y todas deberían superar un cierto nivel umbral de capacidad combinada, entendiendo ese deber no como un funcionamiento obligado, sino como una libertad sustancial para elegir y actuar. Eso es lo que significa tratar a todas las personas con igual respeto. Por consiguiente, la actitud hacia las capacidades básicas de las personas no es meritocrática (no se concede un mejor trato a las personas dotadas de mayores habilidades innatas) sino, si acaso, todo lo contrario: quienes necesitan más ayuda para superar el nivel son quienes más la reciben. En el caso de personas con discapacidades cognitivas, el objetivo debería consistir en que tengan las mismas capacidades que las personas «normales», aunque algunas de esas oportunidades tal vez tengan que ser ejercidas a través de un representante sustituto y este pueda suministrar en algunos casos parte de la capacidad interna en cuestión si la persona es incapaz de desarrollar suficiente capacidad de elección por sí misma (por ejemplo, votando en nombre de esa persona incluso en el caso de que esta sea incapaz de elegir). La única condición es que la persona sea hijo o hija de padres humanos y sea capaz de demostrar, al menos, algún tipo de actividad conativa: por lo tanto, según esta teoría, una persona anencefálica o en estado vegetativo permanente no sería candidata a tener derechos políticos iguales a las demás. Pero la noción de capacidad básica continúa siendo apropiada para el ámbito educativo: si un niño o una niña sufre discapacidades cognitivas innatas, las intervenciones especiales están justificadas.

Si la capacidad es una cara de la moneda, la otra es el *funcionamiento*. Un funcionamiento es la realización activa de una o más capacidades. Los funcionamientos no tienen por qué ser particularmente activos ni —por emplear el mismo término utilizado por uno de los críticos de la teoría— «vigorosos». Disfrutar de buena salud es un funcionamiento, como también lo es el estar tranquilamente tendido en la hierba. Los funcionamientos son seres y hacerres que, a su vez, vienen a ser los productos o las materializaciones de unas capacidades.

A la hora de comparar capacidades con funcionamientos, deberíamos tener en cuenta que capacidad significa «oportunidad de seleccionar». La noción de *libertad de elección* está, pues, inscrita en el concepto mismo de capacidad. Por usar un ejemplo de Sen, una persona que pasa hambre y otra que ayuna tienen el mismo tipo de funcionamiento en lo que a su nutrición respecta, pero no disponen de la misma capacidad, pues la que ayuna es capaz de no ayunar, mientras que la hambrienta lo es porque no tiene elección.

En cierto modo, las capacidades son importantes porque pueden traducirse en funcionamientos. Si las personas nunca funcionaran, en ningún sentido parecería extraño decir de su sociedad que es buena porque les ha conferido muchas capacidades. Estas serían inútiles y vanas si no se usaran nunca y la gente se pasara la vida durmiendo. En ese limitado sentido, pues, la noción de funcionamiento sirve de punto de destino final para la noción de capacidad. Pero las capacidades tienen también valor en sí mismas, entendidas como ámbitos de libertad y elección. Promover capacidades es promover áreas de libertad, lo que no es lo mismo que hacer que las personas funcionen en un determinado sentido. Por consiguiente, el enfoque de las capacidades se aparta de toda una tradición en economía que mide el valor real de un conjunto de opciones en función del mejor uso que se pueda hacer de ellas. Las opciones son aquí libertades y la libertad tiene un valor intrínseco.

Algunas perspectivas políticas niegan esto, pues sostienen que la manera correcta de actuar de un gobierno es hacer que las personas lleven vidas saludables, realicen actividades que valgan la pena, ejerzan la religión, etcétera. Nosotros negamos esto último y decimos que los objetivos políticos apropiados son las capacidades y no los funcionamientos, puesto que son aquellas las que garantizan la existencia de un espacio para el ejercicio de la libertad humana. Existe una diferencia moral enorme entre una política que promueve la salud y otra que promueve las capacidades en materia de salud: la segunda (y no la primera) es la que verdaderamente respeta la elección de estilo de vida de la persona.

Esta preferencia por las capacidades está ligada a la cuestión del respeto a una pluralidad de visiones religiosas y laicas de la vida

diferentes, y, por lo tanto, a la idea del liberalismo político (definido en el capítulo 4).

La de los niños es, evidentemente, una situación distinta: exigirles ciertas formas de funcionamiento (como, por ejemplo, la educación obligatoria) es defendible como preludio necesario de la capacidad adulta.

Algunas de las personas que emplean el enfoque de las capacidades piensan que, en ciertas áreas, el Estado está legitimado para promover funcionamientos y no sólo capacidades. Richard Arneson, por ejemplo, ha defendido políticas de orientación paternalista en el ámbito de la salud: los gobiernos deberían utilizar su poder para obligar a las personas a adoptar estilos de vida sanos. Ni Sen ni yo estamos de acuerdo con esa postura debido al elevado valor que atribuimos a la libertad de elección. Hay, eso sí, una excepción: el trato respetuoso y no humillante del Estado a las personas no debería ser una opción en manos de estas, o, al menos, así lo sostengo yo. Supongamos, por ejemplo, que el gobierno federal estadounidense diera a cada ciudadano y ciudadana un centavo que, cada uno de ellos, pudiera emplear luego opcionalmente para «comprar» un trato respetuoso de parte de ese gobierno. Si la persona optara por guardarse el centavo, el gobierno la humillaría. Y eso es inaceptable. El Estado debe tratar a todas las personas con respeto y debe abstenerse de humillarlas. Si incluyo esta excepción, es por la centralidad que los conceptos de dignidad y respeto ocupan en la generación de la lista completa de capacidades. Por otra parte, y en parecido sentido, la práctica totalidad de usuarios y usuarias de este enfoque coincidirían conmigo en que la esclavitud debe estar prohibida, aunque haya una mayoría que se declare favorable a ella y aunque haya quienes estén dispuestos a suscribirla para sí mismos mediante un contrato voluntario.

Otro ámbito de desacuerdo razonable es el relacionado con el derecho a hacer cosas que, aparentemente, pueden destruir algunas capacidades (o todas ellas). ¿Debería permitirse a las personas que vendan sus órganos? ¿O que consuman drogas duras? ¿O que practiquen alguno de los numerosos deportes de riesgo que existen? Normalmente, alcanzamos compromisos en ámbitos de ese tipo, pero no siempre son lógicos: de ahí que el alcohol, una droga

muy destructiva, continúe siendo legal mientras que la marihuana esté ilegalizada en casi todos los sentidos. Regulamos la mayoría de los deportes por razones de seguridad, pero no mantenemos ningún debate público organizado en torno a qué ámbitos de libertad tendría sentido suprimir en aras de la seguridad. Podemos estar de acuerdo, sin duda, en opinar que la destrucción de capacidades en niños y niñas es un asunto de particular gravedad y que, como tal, debería estar prohibida. En otros casos, parecen plausibles ciertas regulaciones razonables de la seguridad, a menos que algún debate al respecto revele que la eliminación de una opción (como la de boxear sin guantes, por poner un caso) constituye realmente una violación tal de la libertad que hace que la vida de las personas sea incompatible con la dignidad humana. Lo normal, de todos modos, es que las situaciones no sean tan graves; de ahí que, en muchos de esos casos, nuestro enfoque no tenga nada que decir y permita que las situaciones se decidan a través del proceso político.

Hay una pregunta relacionada y crucial cuya respuesta resulta aún más esclarecedora de este punto anterior: ¿cuáles son las capacidades más importantes? Lejos de ocultarla, el enfoque convierte esta pregunta valorativa en uno de sus aspectos centrales. Ese es uno de sus rasgos atractivos. Otros enfoques siempre adoptan algún tipo de posicionamiento en cuestiones de valor, pero, a menudo, sin darle un carácter explícito ni argumentativo. Sen y yo sostenemos que es crucial afrontar directamente esa pregunta y abordarla con argumentos normativos pertinentes.

Sen se posiciona a propósito de esa cuestión valorativa por medio del énfasis, la selección de ejemplos y las referencias implícitas, pero no prueba a ofrecer una respuesta que pueda considerarse sistemática a la pregunta, algo sobre lo que volveremos en el capítulo 4. Es razonable que no lo intente en la medida en que utilice la idea de capacidades únicamente para enmarcar comparaciones. Ahora bien, si la utiliza para construir una teoría de la democracia y la justicia, ya no está tan claro que su elusión de compromiso alguno en cuanto a la sustancia del argumento sea tan acertada. Todo uso del concepto de capacidad para fines relacionados con el derecho normativo y las políticas públicas debe acabar posicionándose en un momento u otro sobre la sustancia, afirmando que algunas

capacidades son importantes y otras lo son menos, y que algunas son buenas y otras (incluso) malas.

Volver sobre la idea de las capacidades básicas nos ayudará a comprender mejor esto último. Los seres humanos vienen al mundo con el equipamiento suficiente para múltiples «haceres y seres» (por emplear una expresión habitual de Sen) y tenemos que preguntarnos cuáles de ellos merece la pena desarrollar en forma de capacidades maduras. Adam Smith afirmaba, a propósito de los niños privados de educación, que estos quedaban así «mutilados y deformados». Pero imaginémonos a un niño cuya capacidad para la crueldad y la humillación de otras personas acaba agostándose y secándose gracias al desarrollo familiar y social al que se ve sometido: no se nos ocurriría decir de ese pequeño que está «mutilado y deformado», ni siquiera aunque admitiéramos que esas capacidades frustradas tenían su base en su propia naturaleza humana innata. O supongamos que nos explicaran que a una niña jamás le enseñaron lo necesario para que fuera capaz de silbar la melodía de *Yankee Doodle Dandy* y hacer el pino al mismo tiempo. Tampoco diríamos que las facultades humanas de esa niña han sido «mutiladas y deformadas» porque la capacidad en cuestión, si bien no es mala (a diferencia de la capacidad para la crueldad), y aunque es probable que esté arraigada en su propia naturaleza humana, lo cierto es que no es muy importante.

El enfoque de las capacidades no es una teoría sobre lo que la naturaleza humana es o no es, ni interpreta normas a partir de la naturaleza humana innata. Es, más bien, evaluativo y ético desde el principio: se pregunta qué cosas, de entre las muchas para las que los seres humanos pueden desarrollar una capacidad de desempeño, son aquellas que una sociedad con un mínimo aceptable de justicia se esforzará por nutrir y apoyar. Las teorías sobre la naturaleza humana nos explican cuáles son los recursos y las posibilidades con los que contamos y cuáles podrían ser nuestras dificultades. Sin embargo, no nos indican qué valorar.

Los animales no humanos son menos maleables que los humanos y pueden no ser capaces de aprender a inhibir una capacidad dañina sin sufrir una frustración dolorosa. Son también más difíciles de «interpretar», ya que sus vidas no son las nuestras. La obser-

vación de sus capacidades reales y el manejo de una buena teoría descriptiva de cada especie y de su forma de vida desempeñarán correspondientemente un papel más amplio en la creación de una teoría normativa de las capacidades animales que en el caso humano. Aun así, el ejercicio normativo es crucial, por difícil que pueda resultar.

¿Por dónde comenzaríamos a la hora de seleccionar las capacidades sobre las que queremos centrarnos? Buena parte de la respuesta a esa pregunta depende del fin que persigamos. Por un lado, si nuestra intención es meramente comparativa, todos los tipos de capacidades sugieren comparaciones interesantes entre naciones y entre regiones, y no hay motivo para prescribir unas u otras por adelantado: los nuevos problemas que vayan surgiendo podrán sugerir, a su vez, nuevas comparaciones. Por otro lado, si nuestra meta es, más bien, establecer unos principios políticos que puedan servir de fundamento para el derecho constitucional y las políticas públicas en una nación que aspire a la justicia social (o proponer unos objetivos para la comunidad de naciones), la selección adquiere una importancia primordial. Pero no podemos seleccionar utilizando únicamente la noción de capacidades. El hecho de que se llame «enfoque de las capacidades» no debería inducirnos a creer que el enfoque en cuestión emplea solamente un único concepto y trata de excluir todos los demás.

Llegados a este punto es cuando invoco la noción de dignidad humana y de vida humana digna (o, en el caso de que estemos considerando alguna otra especie animal, la dignidad que sea apropiada para la especie en cuestión). La de dignidad es una noción intuitiva que no está ni mucho menos del todo clara. Si se usa de forma aislada, como si fuera completamente evidente en sí misma, puede acabar empleándose de manera caprichosa e incoherente. Sería erróneo utilizarla, pues, como si se tratara de un fundamento intuitivamente evidente y sólido para una teoría que se construyera entonces a partir de ella. Mi enfoque no obra de ese modo: la dignidad es un elemento de la teoría, pero todos los conceptos empleados en esta se entienden como elementos interconectados entre sí y que, como tales, se explican y se esclarecen mutuamente. (En el capítulo 4 se desarrolla más a fondo la idea subyacente en este tipo

de justificación holística y no basada en fundamentos.) En el caso de la dignidad, la noción de respeto viene a ser un pariente particularmente importante de aquella, y son los principios políticos mismos los que esclarecen el significado que damos a la dignidad humana (y a la ausencia de esta). Pero la idea básica es que ciertas condiciones de vida facilitan a las personas una vida que es merecedora de la dignidad humana que ellas poseen, mientras que otras condiciones no lo hacen. En estas últimas circunstancias, las personas conservan dignidad, pero esta funciona más bien como un pagaré cuyos plazos aún no han sido abonados. Tal como Martin Luther King, Jr., dijo a propósito de las promesas inherentes a los ideales nacionales, la dignidad puede ser como «un cheque que nos han devuelto con una notificación de “fondos insuficientes” estampada en él».

Aunque la de dignidad es una idea poco precisa que hay que dotar de contenido situándola en una red de nociones relacionadas, tiene un impacto diferencial. El énfasis en la dignidad se diferencia (y mucho) del énfasis en la satisfacción, por ejemplo. Pensemos en los debates sobre la educación para personas con discapacidades cognitivas graves. Desde luego, parece posible generar satisfacción para muchas de esas personas sin necesidad de un desarrollo educativo. Los casos judiciales que abrieron las puertas de las escuelas públicas a esos alumnos y alumnas esgrimieron, en diversas sentencias clave, el concepto de dignidad: no tratamos a un niño con síndrome de Down de manera acorde con su dignidad si no desarrollamos las facultades mentales de ese pequeño por medio de una educación adecuada. Además, en una amplia variedad de ámbitos, del énfasis en la dignidad se desprende necesariamente la elección de políticas que protejan y apoyen la *agencia* (la capacidad de acción del individuo) en vez de otras que infantilicen a las personas y las traten como receptoras pasivas de prestaciones.

Muchas son las formas en las que se pueden negar las aspiraciones de dignidad humana, pero todas ellas son resumibles en dos, que se corresponden precisamente con los ámbitos asociados a las nociones de capacidad interna y capacidad combinada. Así, por un lado, las condiciones sociales, políticas, familiares y económicas pueden impedir que las personas opten por funcionar conforme a

una capacidad interna ya desarrollada: este es un tipo de frustración comparable al encarcelamiento. Pero, por otro lado, las condiciones negativas pueden penetrar más a fondo en las personas, atrofiando o deformando el desarrollo de sus capacidades internas. En ambos casos, pervive la dignidad humana básica: la persona sigue siendo merecedora de igual respeto que las demás. En el segundo de ellos, sin embargo, se ha vulnerado más profundamente esa dignidad. Pensemos, por ejemplo, en la diferencia entre una violación y un simple robo. Ambos dañan a una persona; ni lo uno ni lo otro eliminan la dignidad humana de esta, igual a la de los demás individuos. Pero podemos decir que la violación vulnera la dignidad de una mujer (como no la vulnera un robo) porque invade su vida interior de pensamientos y emociones, y cambia su relación consigo misma.

La noción de dignidad está estrechamente relacionada con la idea de conación activa.* Guarda, pues, un parentesco cercano con la noción de capacidad básica: algo inherente a la persona y que exige ser desarrollado. Pero, si bien hay margen para debatir si el potencial innato difiere entre personas, la dignidad humana es desde un principio igual en todas las personas que son *agentes* (lo que significa que quedan excluidas aquellas que se hallan en un estado vegetativo permanente y las anencefálicas, que, por lo tanto, carecen de cualquier clase de agencia). Todos y todas, dicho de otro modo, merecen igual respeto de parte de las leyes y las instituciones. Si las personas son consideradas en su calidad de ciudadanos y ciudadanas, todas ellas tienen iguales derechos. En este nivel, pues, la igualdad ocupa un lugar primario en la teoría: un papel que se ve luego confirmado por su ajuste con el resto de la misma. De un supuesto como el de la igual dignidad de las personas no se sigue, sin embargo, que todas las capacidades de importancia central tengan que ser igualadas para todos y todas. Tratar a las personas como iguales puede no significar necesariamente igualar las condiciones de vida de todas ellas. La cuestión de qué se debe hacer para tratar a las personas como iguales habrá de abordarse en una fase posterior y con argumentos independientes.

* La conación (*striving*) es aquella parte del sujeto humano referida a sus anhelos, esfuerzos, motivaciones y deseos. (N. del t.)

En general, pues, el enfoque de las capacidades (al menos, en mi versión) se centra en la protección de ámbitos de libertad tan cruciales que su supresión hace que la vida no sea humanamente digna. Cuando una libertad no es tan trascendental, su regulación depende ya del funcionamiento corriente del proceso político. A veces, es evidente que una determinada capacidad tiene una relevancia central en ese sentido: el mundo ha alcanzado un consenso, por ejemplo, en torno a la importancia de la educación primaria y secundaria. Parece igualmente claro que la habilidad que se requiere para silbar *Yankee Doodle Dandy* y hacer el pino al mismo tiempo no tiene tan crucial trascendencia y no merece un nivel especial de protección. No son pocos los casos que pueden no estar claros durante mucho tiempo: siglos y siglos se tardó, por ejemplo, en entender que el derecho de una mujer a negarse a mantener relaciones sexuales con su marido es un derecho crucial de su integridad física. Lo que debe suceder en esos casos es que el debate correspondiente tenga lugar y que cada interviniente en él exponga argumentos que intenten mostrar que una libertad dada es inherente a la idea de dignidad humana. Esto es algo que no puede realizarse haciendo vagas invocaciones intuitivas del concepto de dignidad por sí solo, sino que debe llevarse a cabo discutiendo la relación del supuesto derecho con otros derechos ya existentes a través de un proceso prolongado y detallado, que muestre, por ejemplo, la relación entre la integridad física de las mujeres en el hogar, por un lado, y la plena igualdad de estas como ciudadanas y trabajadoras, su salud emocional y física, etcétera, por el otro. Pero siempre habrá numerosos casos que estén poco claros. ¿Qué pasa, por ejemplo, con el derecho a los matrimonios plurales? ¿Y con el derecho a la educación en el hogar? Como el enfoque no infiere el valor de una libertad o de una capacidad a partir de las preferencias ya existentes de las personas (pues, así calculado, tal valor puede distorsionarse de formas diversas), lo que resulta realmente crucial es la calidad del argumento y no el número de personas que lo apoyan. Pero es evidente que el enfoque dejará muchos asuntos en el terreno de lo opcional, como temas que le compete decidir al proceso político.

Considerando las diversas áreas de la vida humana en que las

personas se mueven y actúan, este enfoque de la justicia social se pregunta: ¿qué se necesita para que una vida esté a la altura de la dignidad humana? Lo mínimo y esencial que se exige de una vida humana para que sea digna es que supere un nivel umbral más que suficiente de diez «capacidades centrales». Dada la existencia de una concepción ampliamente compartida de la que se supone que ha de ser la tarea central de un gobierno (en concreto, la de hacer que las personas sean capaces de llevar una vida digna y próspera por encima de unos mínimos exigibles), podemos deducir que un orden político aceptable está obligado a procurar a todos los ciudadanos y ciudadanas un nivel umbral de las siguientes diez capacidades centrales:

1. *Vida*. Poder vivir hasta el término de una vida humana de una duración normal; no morir de forma prematura o antes de que la propia vida se vea tan reducida que no merezca la pena vivirla.
2. *Salud física*. Poder mantener una buena salud, incluida la salud reproductiva; recibir una alimentación adecuada; disponer de un lugar apropiado para vivir.
3. *Integridad física*. Poder desplazarse libremente de un lugar a otro; estar protegidos de los ataques violentos, incluidas las agresiones sexuales y la violencia doméstica; disponer de oportunidades para la satisfacción sexual y para la elección en cuestiones reproductivas.
4. *Sentidos, imaginación y pensamiento*. Poder utilizar los sentidos, la imaginación, el pensamiento y el razonamiento, y hacerlo de un modo «verdaderamente humano», un modo formado y cultivado por una educación adecuada que incluya (aunque ni mucho menos esté limitada a) la alfabetización y la formación matemática y científica básica. Poder usar la imaginación y el pensamiento para la experimentación y la producción de obras y actos religiosos, literarios, musicales o de índole parecida, según la propia elección. Poder usar la propia mente en condiciones protegidas por las garantías de la libertad de expresión política y artística, y por la libertad de práctica religiosa. Poder

disfrutar de experiencias placenteras y evitar el dolor no beneficioso.

5. *Emociones*. Poder sentir apego por cosas y personas externas a nosotras y nosotros mismos; poder amar a quienes nos aman y se preocupan por nosotros, y sentir duelo por su ausencia; en general, poder amar, apenarse, sentir añoranza, gratitud e indignación justificada. Que no se malogre nuestro desarrollo emocional por culpa del miedo y la ansiedad. (Defender esta capacidad significa defender, a su vez, ciertas formas de asociación humana que pueden demostrarse cruciales en el desarrollo de aquella.)
6. *Razón práctica*. Poder formarse una concepción del bien y reflexionar críticamente acerca de la planificación de la propia vida. (Esta capacidad entraña la protección de la libertad de conciencia y de observancia religiosa.)
7. *Afiliación*. a) Poder vivir con y para los demás, reconocer y mostrar interés por otros seres humanos, participar en formas diversas de interacción social; ser capaces de imaginar la situación de otro u otra. (Proteger esta capacidad implica proteger instituciones que constituyen y nutren tales formas de afiliación, así como proteger la libertad de reunión y de expresión política.) b) Disponer de las bases sociales necesarias para que no sintamos humillación y sí respeto por nosotros mismos; que se nos trate como seres dignos de igual valía que los demás. Esto supone introducir disposiciones que combatan la discriminación por razón de raza, sexo, orientación sexual, etnia, casta, religión u origen nacional.
8. *Otras especies*. Poder vivir una relación próxima y respetuosa con los animales, las plantas y el mundo natural.
9. *Juego*. Poder reír, jugar y disfrutar de actividades recreativas.
10. *Control sobre el propio entorno*. a) *Político*. Poder participar de forma efectiva en las decisiones políticas que gobiernan nuestra vida; tener derecho a la participación política y a la protección de la libertad de expresión y de asociación. b) *Material*. Poder poseer propiedades (tanto muebles

como inmuebles) y ostentar derechos de propiedad en igualdad de condiciones con las demás personas; tener derecho a buscar trabajo en un plano de igualdad con los demás; estar protegidos legalmente frente a registros y detenciones que no cuenten con la debida autorización judicial. En el entorno laboral, ser capaces de trabajar como seres humanos, ejerciendo la razón práctica y manteniendo relaciones valiosas y positivas de reconocimiento mutuo con otros trabajadores y trabajadoras.

Aunque esta lista atañe a la vida humana en general, los titulares generales de sus diversos elementos proporcionan también una base razonable sobre la que empezar a reflexionar de forma adecuada acerca de lo que debemos a los animales no humanos, un tema que analizaremos más a fondo en el último capítulo.

Las capacidades pertenecen, en primer y prioritario lugar, a las personas individuales, y sólo luego, en sentido derivado, a los colectivos. El enfoque propugna un principio según el cual *cada persona es un fin en sí misma*. Estipula que el objetivo es producir capacidades para todas y cada una de las personas, sin usar a ninguna de ellas como medio para las capacidades de otras ni para las del conjunto. Este énfasis en la persona es de suma importancia de cara a la orientación de las decisiones políticas, pues no pocas naciones han entendido la familia, por ejemplo, como una unidad homogénea a la que apoyar desde el Estado, sin examinar ni fomentar las capacidades de cada uno de los miembros de aquella por separado. En ocasiones, determinadas políticas de base colectiva (como, por ejemplo, las de discriminación positiva) pueden constituir instrumentos eficaces en la creación de capacidades individuales, pero sólo así resultan justificables. Tampoco podemos desplazar este foco de atención normativo sobre el individuo hacia otros terrenos alegando algo tan obvio como que las personas se identifican a veces con colectivos que las engloban, como su grupo étnico, su Estado o su nación, o que se enorgullecen de los logros de ese grupo. Muchos habitantes pobres de Gujarat se identifican con los logros generales de su estado en materia de desarrollo, aun cuando apenas han salido ganando con ellos. El enfoque, sin embargo, considera

que cada persona es merecedora del mismo respeto y consideración, incluso aunque las personas no siempre tengan esa opinión de sí mismas. El enfoque, por así decirlo, no se basa en la satisfacción de las preferencias ya existentes.

Esta irreducible heterogeneidad de las «capacidades centrales» es de extraordinaria importancia. Ninguna nación puede satisfacer la necesidad de una determinada capacidad dando a las personas una gran cantidad de otra, ni siquiera entregándoles dinero. Todas son distintivas y todas han de ser garantizadas y protegidas de manera igualmente diferenciada. Veremos mejor la traducción de esta idea a la práctica si pensamos en el caso de una constitución encomendada a la protección de las capacidades como derechos esenciales de todos los ciudadanos y ciudadanas: las personas estarán facultadas a denunciar a su gobierno si la Constitución de su país protege la libertad religiosa y esta ha sido vulnerada, por mucho que, en otro orden de cosas, lleven una vida confortable, estén bien alimentadas y tengan adecuadamente aseguradas todas las demás capacidades importantes.

La exigencia fundamental de mi concepción de la justicia social es la siguiente: el respeto por la dignidad humana obliga a que los ciudadanos y las ciudadanas estén situados por encima de un umbral mínimo amplio (y específico) de capacidad en todas y cada una de las diez áreas. (Al hablar de ciudadanos y ciudadanas no pretendo negar los diversos derechos de los que también deben gozar los extranjeros residentes en situación legal o ilegal: simplemente me limito a comenzar por el caso central.)

La lista es una propuesta: puede discutirse argumentando que uno o más de sus elementos no es tan crucial y, por consiguiente, debería dejarse al arbitrio del proceso político corriente en lugar de recibir una protección especial. Supongamos que alguien pregunta por qué el juego y el ocio deberían ser objeto de semejante protección. Yo empezaría por señalarle que para muchas mujeres de todo el mundo, la «doble jornada» (el desempeño de un empleo y, además, de vuelta a casa, la realización de todas las tareas domésticas, incluido el cuidado de los niños y de los ancianos) es una carga aplastante que les impide el acceso a muchas de las otras capacidades de la lista: oportunidades laborales, participación política, sa-

lud física y emocional, amistades de muy variada índole, etcétera. La contribución del juego y de la libre expansión de las capacidades imaginativas a una vida humana no es únicamente instrumental sino que es también, en parte, elemento constitutivo de una vida humana valiosa. Esa es la clase de argumento que hay que presentar para incluir algo en la lista.

A veces, las condiciones sociales hacen que parezca imposible garantizar un nivel umbral de las diez capacidades para todos y todas: es posible que dos o más de ellas resulten conflictivas entre sí. Por ejemplo, los padres pobres del estado de Vasanti tal vez crean que necesitan que sus hijos e hijas no vayan a la escuela por la propia supervivencia de todos ellos, ya que necesitan los salarios del trabajo infantil para asegurarse la existencia. En un caso así, la pregunta natural del economista es: ¿qué sacrificios y compensaciones conviene hacer? Sin embargo, cuando las capacidades tienen un valor y una importancia intrínsecos (como sucede con las diez de mi lista), la situación producida cuando dos de ellas colisionan entre sí es *trágica*: sigamos el camino que sigamos, será inevitable que obremos de forma incorrecta con alguien.

El análisis coste-beneficio convencional no llega a captar por completo esta situación de *elección trágica*: la vulneración de un derecho fundamentado en la justicia básica no supone sólo un coste muy elevado, sino también un coste cualitativamente distinto que ninguna persona tendría que soportar en una sociedad totalmente justa.

Sen ha explicado que esas situaciones de elección trágica evidencian un defecto inherente a los enfoques económicos convencionales, como es el hecho de que normalmente requieran una ordenación completa de todos los escenarios o estados de cosas. En los casos «trágicos», insiste él, no podemos clasificar una opción alternativa por encima de la otra y, por consiguiente, toda ordenación buena tendrá que ser incompleta. En este punto, sin embargo, existe un cierto matiz de diferencia entre su crítica y la mía. Yo diría más bien que no todas las situaciones «trágicas» entrañan la imposibilidad de ordenar un estado de cosas por encima de otro por entenderlo como mejor que este. Deberíamos distinguir entre la presencia del dilema trágico (aquella elección que nos aboca a obrar mal,

tomemos la opción que tomemos) y la imposibilidad de una ordenación. En ocasiones, es posible también que una opción sea mejor que otra en una situación trágica de ese tipo, aun cuando todas las opciones disponibles impliquen una vulneración. (Para el héroe trágico Eteocles, personaje de la obra de Esquilo *Los siete contra Tebas*, optar por matar a su hermano estuvo horriblemente mal, pero la alternativa, que suponía la destrucción de toda la ciudad, era a todas luces peor.) Sen está probablemente en lo cierto al afirmar que la exigencia de una ordenación completa es un error, pero se equivoca si sostiene al mismo tiempo que todos los dilemas trágicos son casos en los que no resulta posible ninguna ordenación general.

Cuando nos encontramos ante una decisión difícil de esa clase (y asumiendo que se ha establecido correctamente el nivel umbral de cada capacidad), debemos pensar: «Esto está muy mal. A estas personas no se les está dando una vida a la altura de su dignidad humana. ¿Cuál sería el mejor camino que seguir para obrar en pos de un futuro en el que puedan satisfacerse las exigencias de todas las capacidades?». Si la lista ha sido sabiamente elaborada y los umbrales se han fijado en niveles razonables, lo normal es que esa pregunta tenga respuesta. Volviendo sobre el caso de la India, por ejemplo, el dilema al que se enfrentan allí los padres y las madres pobres fue resuelto por el estado de Kerala, que implantó un programa pionero de horarios escolares flexibles y ofreció también una comida nutritiva de mediodía que compensaba con creces los salarios perdidos por los pequeños y las pequeñas. El programa en cuestión ha erradicado casi por completo el analfabetismo en ese estado. Al comprobar que un estado relativamente pobre como ese era capaz de resolver el problema con ingenio y esfuerzo, el Tribunal Supremo de la India ha convertido la comida del mediodía en medida obligatoria para todas las escuelas estatales de la nación.

También en los países ricos abundan esa clase de elecciones trágicas. En Estados Unidos, por ejemplo, una madre soltera pobre podría verse frecuentemente forzada a optar entre una atención de calidad para su hijo o su hija y un nivel de vida digno, ya que algunas de las condiciones legales para la percepción de prestaciones públicas le obligan a aceptar un empleo a tiempo completo aun cuando ella no disponga de ningún servicio de atención infantil de

calidad al que confiar su pequeño o su pequeña. En Estados Unidos, pues, muchas mujeres se ven obligadas a renunciar a oportunidades de empleo para cuidar de sus hijos o de sus familiares mayores; las políticas de bajas familiares o médicas, unidas a una buena provisión pública de servicios de atención a la infancia o a la tercera edad, podrían solucionar esa clase de dilemas. Una elección trágica muy generalizada en Estados Unidos es la que obliga a muchas personas a optar entre su tiempo de ocio y un nivel de vida digno ligado a unas prestaciones sanitarias adecuadas. De todos es sobradamente conocido que los estadounidenses trabajan más horas a la semana que los habitantes de la mayoría de las demás naciones ricas, y se sabe que las relaciones familiares se resienten de ello; pero aún no hemos adquirido la medida completa de esa situación «trágica». La perspectiva de las capacidades nos ayuda a ver mejor cuál es el problema.

Dicho de otro modo, cuando detectamos un conflicto trágico como los anteriormente descritos, no nos resignamos sin más: nos preguntamos cuál es la mejor intervención posible de cara a crear un futuro en el que las personas no tengan que seguir enfrentándose a esa clase de elección. Asimismo, debemos considerar el modo de acercar de inmediato a las personas al umbral de capacidad, aun cuando no podamos conseguir que lo superen aún. Un ejemplo: conseguir el acceso igualitario a la educación primaria para todos y todas, aunque no estemos todavía en disposición de facilitar ese acceso a todo el mundo en el caso de la educación secundaria.

Las capacidades centrales se sustentan mutuamente entre sí en múltiples sentidos. Dos son, sin embargo, las que parecen desempeñar un papel *arquitectónico* diferenciado, pues organizan y tienen una presencia dominante sobre las demás. Son las de la *afiliación* y la *razón práctica*. Dominan sobre las demás en el sentido de que, cuando las otras están presentes de manera acorde con la dignidad humana, esas dos están entretejidas en ellas. Si las personas están bien alimentadas, pero no facultadas para ejercer la razón práctica ni para hacer planes sobre su salud y su nutrición, la situación no es plenamente acorde con la dignidad humana: se las está cuidando como se cuida de los bebés y de los niños de muy corta edad. Una buena política en el ámbito de cada una de las capacida-

des es aquella que respeta la razón práctica del individuo; esta no es más que otra forma de insistir en la importancia central de la elección dentro de la noción general de la capacidad entendida como libertad. Más obvio resulta lo que se quiere decir cuando se afirma que la capacidad de la razón práctica organiza todas las demás: la oportunidad de planificar la propia vida supone una oportunidad para elegir y ordenar también los funcionamientos correspondientes a las diversas capacidades restantes.

Por lo que respecta a la afiliación, el argumento es similar: se entiende que domina sobre las demás capacidades, pues cuando estas están disponibles de un modo respetuoso con la dignidad humana, la afiliación forma parte de ellas (la persona es respetada como ser social). No sería adecuado, por ejemplo, fomentar la disponibilidad de opciones laborales sin considerar las relaciones en el lugar de trabajo; tampoco lo sería contar con formas de atención sanitaria que desatendieran la necesidad que tienen las personas en general de proteger zonas de intimidad mediante disposiciones referidas a la privacidad personal. La afiliación organiza las capacidades porque la deliberación sobre las políticas públicas es un asunto social en el que todo un conjunto de relaciones de muchos tipos y formas (familiares, de amistad, grupales, políticas) desempeñan una función estructuradora.

Las capacidades de la lista son bastante abstractas: ¿quién las concreta mejor? La respuesta a esa pregunta se encuentra, sobre todo, en el sistema de derecho constitucional de cada nación (o en sus principios legales fundamentales si carece de una constitución escrita). Los países tienen cierto margen para desarrollar esas capacidades de forma diferente en función de sus distintas tradiciones e historias. La comunidad mundial plantea problemas particularmente especiales de especificación porque no existe un gobierno global (responsable ante el conjunto de la población del planeta) que pueda facilitar esa concreción.

Como ya hemos visto, la idea de *umbral* forma parte de la concepción misma de esa lista de capacidades. En mi versión, el enfoque es una teoría parcial de la justicia social: no pretende resolver todos los problemas distributivos, sino que simplemente especifica un mínimo social bastante amplio. Proporcionar esas diez capaci-

dades a todos los ciudadanos y ciudadanas es una condición necesaria de la justicia social. Es muy posible que dicha justicia requiera aún de más condiciones: por ejemplo, el enfoque tal y como ha sido desarrollado hasta el momento no propone compromiso alguno sobre cómo deberían tratarse las desigualdades que estén por debajo de ese mínimo. Muchas aproximaciones a la justicia social sostienen que no basta con un umbral sobradamente suficiente. Algunas exigen una igualdad estricta; John Rawls subrayaba que las desigualdades sólo pueden justificarse cuando sirven para aumentar el nivel de quienes estaban en peor situación. El enfoque de las capacidades no pretende haber dado respuesta a esas preguntas, aunque podría abordarlas en el futuro.

No obstante, lo que sí requiere el umbral es igualdad en algunos casos. La pregunta de hasta qué punto la adecuación de la capacidad exige la igualdad de la capacidad tiene difícil respuesta. Es un interrogante que sólo puede responderse reflexionando detenidamente sobre cada capacidad, preguntándonos a qué nos obliga el respeto a la igualdad de dignidad humana de todas las personas. Yo sostengo, por ejemplo, que el respeto a esa igualdad de dignidad humana requiere igualdades paralelas en los derechos al voto y los derechos a la libertad religiosa, y no simplemente un mínimo amplio en ambos ámbitos. Cualquier sistema que asignara a las mujeres la mitad de los votos que asigna a los hombres sería manifiestamente irrespetuoso, como también lo sería un sistema que diera a los miembros de las religiones minoritarias cierta libertad pero no en el mismo grado que a los de la mayoría. (Por ejemplo, si los cristianos pudieran santificar sus fiestas sin penalización porque así está establecido en el calendario laboral, mientras que los judíos y los adventistas del séptimo día fuesen despedidos de sus empleos por negarse a trabajar en sábado, estaríamos ante un sistema con evidentes problemas de justicia.) Desde mi punto de vista, todos los derechos políticos son de tal naturaleza que su distribución no igualitaria supone un insulto a la dignidad del desigual. Por el mismo motivo, si algunos niños y niñas de un país gozan de oportunidades educativas manifiestamente desiguales a las de otros niños y niñas, por mucho que todos ellos superen un mínimo, la suya es una situación que parece plantear un problema de justicia básica

(como bien argumentó el juez Thurgood Marshall en una famosa sentencia sobre las escuelas públicas de Texas). Es posible, pues, que la adecuación requiera la igualdad o algo muy próximo a esta.

Pero también es muy posible que ese mismo principio no sea aplicable a los derechos relacionados con el ámbito de las condiciones materiales. Puede que baste, por ejemplo, con disponer de una vivienda digna y suficientemente amplia: no está claro que la dignidad humana exija que todo el mundo tenga exactamente el mismo tipo de domicilio. Postular algo así podría redundar en una especie de fetichismo excesivo de las posesiones materiales. Toda esta cuestión debe ser investigada más a fondo todavía.

Fijar el umbral con precisión es competencia de cada nación y, dentro de ciertos límites, es razonable que los países aborden esa tarea de formas y modos distintos, con arreglo a la historia y las tradiciones de cada uno de ellos. Habrá cuestiones e interrogantes que, ineludiblemente, seguirán siendo muy difíciles: en esos casos, el enfoque de las capacidades nos indica qué es lo que debemos considerar relevante o destacado, pero no nos dicta una asignación definitiva de pesos ni una decisión nítida e inconfundible. (El enfoque no fija los contornos de un derecho al aborto, por poner un ejemplo, aunque sí nos dice en qué pensar o reflexionar a la hora de debatir tan divisiva cuestión.) Así pues, incluso en el nivel de la fijación del umbral, el proceso político corriente de una democracia funcional y operativa desempeña un papel tan legítimo como irrenunciable.

Otra cuestión planteada por esta idea del umbral es la del utopismo. Situándonos en un extremo, podríamos especificar un umbral tan elevado que ninguna nación pudiera cubrirlo en las actuales condiciones mundiales. Los conflictos «trágicos» proliferarían por doquier y ni el ingenio ni el esfuerzo lograrían resolverlos. En el extremo opuesto, encontramos la falta de ambición: podríamos fijar un umbral tan bajo que resultara fácil de cumplir, pero que fuera inferior a lo que la dignidad humana más elemental parece requerir. La tarea que tiene ante sí el poder constituyente (o, más frecuentemente, los tribunales que interpretan una constitución abstracta y los legisladores que proponen códigos y leyes) es la de seleccionar un nivel con aspiraciones pero no utópico, que desafíe a la nación para que dé muestras de su ingenio y sepa mejorar.

Muchas son las preguntas que quedan aún en el tintero a propósito de cómo conseguir algo así. Por ejemplo, ¿debería ser el mismo umbral para todas las naciones a pesar de que estas cuentan de partida con recursos económicos muy diferentes? Responder que no podría parecer una falta de respeto hacia muchas personas a quienes, por pura casualidad, les ha tocado nacer en una nación más pobre; responder afirmativamente, sin embargo, obligaría a los países a cumplir con algunas de sus obligaciones (al menos en parte) mediante una redistribución de recursos entre naciones ricas y pobres. Podría ser, además, una medida excesivamente dictatorial, pues negaría a los países el derecho a concretar su propia situación con una cierta independencia, en función de sus historias y sus contextos respectivos.

El enfoque de las capacidades se ha visto enriquecido recientemente con un importante libro, *Disadvantage*, de Jonathan Wolff y Avner De-Shalit. Además de aportar ideas que sustentan la lista de las diez capacidades centrales aquí descritas y de desarrollar argumentos de peso a favor del reconocimiento de la existencia de bienes irreduciblemente heterogéneos, Wolff y De-Shalit introducen algunos conceptos novedosos que mejoran el aparato teórico del enfoque de las capacidades. El primero es el de la *seguridad de la capacidad*. Ellos sostienen de forma bastante convincente que las políticas públicas no deben limitarse a proporcionar una capacidad a las personas, sino que deben facilitársela de tal modo que estas puedan contar con ella de cara al futuro. Consideremos el caso de Vasanti: cuando recibió un préstamo de sus hermanos, pudo contar con un nuevo abanico de capacidades sanitarias y laborales, pero estas no estaban aseguradas, ya que sus hermanos podían reclamarle el dinero o echarla de su casa en cualquier momento. El préstamo de la SEWA sí le proporcionó esa seguridad: mientras ella continuara trabajando de forma regular, podría atender a los pagos e, incluso, acumular algunos ahorros.

Wolff y De-Shalit han trabajado en sus países respectivos (Gran Bretaña e Israel) con colectivos de nuevos inmigrantes y han descubierto que la seguridad acerca del futuro es de vital importancia en cuanto a la posibilidad real que esas personas tienen de usar y disfrutar de todas las capacidades de la lista. (Nótese que la sensación de

seguridad es uno de los aspectos de la capacidad de la «salud emocional». Estos autores se refieren, sin embargo, tanto a las emociones como a las expectativas razonables: la seguridad de la capacidad es un asunto objetivo y no quedaría satisfecha si el Estado se limitara a hacer creer a la gente que está segura cuando en realidad no lo está.) Esta perspectiva relacionada con la seguridad implica que debemos preguntarnos hasta qué punto está protegida cada capacidad de los caprichos y tumbos del mercado o de la fuerza política de los intereses poderosos. Una de las vías a través de las que las naciones suelen promover la seguridad de la capacidad es mediante la implantación de una constitución escrita que no pueda ser enmendada salvo por un laborioso proceso que requiera de mayorías cualificadas. Pero las constituciones no se hacen valer por sí mismas y sólo contribuyen a la seguridad cuando existe una adecuada accesibilidad a los tribunales y una confianza justificada en la conducta de los jueces.

Pensar en la seguridad de las capacidades nos lleva a pensar también en el procedimiento y la estructura políticos. ¿Qué forma de organización política es más favorable a la promoción de la seguridad? ¿De cuánto poder deberían disponer los tribunales de justicia y cómo debería articularse su función? ¿Cómo deberían organizarse los legislativos, qué procedimientos de votación deberían adoptar y cómo podría limitarse el poder de perturbación del proceso político del que hacen gala los grupos de interés y los *lobbies*? ¿Qué papel corresponde a los organismos de la administración pública y al conocimiento experto en la promoción de las capacidades de los ciudadanos y las ciudadanas? Volveremos sobre estas cuestiones —insuficientemente exploradas todavía en el enfoque de las capacidades— en el último capítulo.

Wolff y De-Shalit introducen dos conceptos más de gran interés: los de *funcionamiento fértil* y *desventaja corrosiva*. Un funcionamiento fértil es aquel que tiende a favorecer también a otras capacidades relacionadas. (Aquí no distinguen tan claramente como podrían entre funcionamiento y capacidad y me temo que la aliteración ha sustituido a la claridad teórica.) Argumentan de manera convincente que la afiliación es un funcionamiento fértil, pues apoya la formación de capacidades en múltiples ámbitos. (¿Se refieren en realidad al funcionamiento asociado a la afiliación o es, más

bien, la capacidad de formar afiliaciones la que tiene ese buen efecto? Esto no queda suficientemente claro en su análisis.) Hay funcionamientos fértiles de muchos tipos y los funcionamientos (o las capacidades) que son realmente fértiles pueden variar de un contexto a otro. En el relato de Vasanti, por ejemplo, podemos apreciar que el acceso al crédito es una capacidad fértil, pues el préstamo le permitió proteger su propia integridad física (no volviendo con un marido que abusaba de ella), disponer de opciones de empleo, participar en política, tener una sensación de bienestar emocional, formar afiliaciones valiosas y sentir más respeto por sí misma. En otros contextos, también la educación desempeña una función fértil, pues abre opciones de muchas clases. La propiedad de tierras puede ejercer un papel fértil en ocasiones, ya que protege a una mujer frente a la violencia doméstica, le facilita opciones de salida y, en general, mejora su estatus. Las desventajas corrosivas son el reverso negativo de la moneda de las capacidades fértiles: constituyen privaciones que tienen efectos especialmente amplios en otras áreas de la vida. En la historia de Vasanti, el sometimiento a la violencia doméstica era una desventaja corrosiva: esa ausencia de protección de su integridad física ponía en peligro su salud, su bienestar emocional, sus afiliaciones, su raciocinio práctico y, sin duda alguna, otras capacidades.

Investigar posibles capacidades/funcionamientos fértiles y desventajas corrosivas ayuda a detectar puntos donde pueden intervenir más adecuadamente las políticas públicas. Cada capacidad tiene importancia por sí misma y todos los ciudadanos y las ciudadanas deberían ser aupados por encima de los umbrales de las diez capacidades, sin excepción. Es posible, sin embargo, que algunas de estas reciban justamente cierta prioridad; uno de los motivos para asignarles tal precedencia sería, precisamente, la fertilidad de la capacidad en cuestión o su tendencia a eliminar una desventaja corrosiva determinada. Esta idea nos ayuda a reflexionar en torno a las llamadas elecciones trágicas, pues, a menudo, la mejor manera de preparar un futuro libre de tales «tragedias» consistirá en seleccionar un funcionamiento especialmente fértil y en dedicarle los escasos recursos de que disponemos.

UNA «CONTRATEORÍA» NECESARIA

La economía del desarrollo no es sólo una disciplina académica: también tiene una influencia de gran alcance en nuestro mundo. Las teorías imperantes sobre el terreno influyen en las decisiones de los dirigentes políticos y de los diseñadores de políticas, ya sea directamente (a través de la propia apreciación que esas personas hacen de dichas teorías) o indirectamente (a través del asesoramiento que reciben de sus economistas y de organizaciones internacionales como el FMI y el Banco Mundial). Aunque las teorías dominantes en el campo de la economía del desarrollo ejercen una influencia particularmente intensa en las naciones más pobres, que dependen especialmente de las políticas del Banco Mundial y del FMI, también influyen en las vidas de las personas de todos los países en general. En realidad, encarnan unos modos de pensar a los que se recurre cuando las naciones pretenden mejorar su calidad de vida o se afanan por afirmar que ya la han mejorado. Sin embargo, hoy en día, se tiene ya a nivel internacional cierta sensación de que es necesario enfrentarse a esos modelos dominantes. De hecho, Francia —una nación muy rica— lanzó una influyente iniciativa de replanteamiento de la medición de la calidad de vida (muy influida por el enfoque de las capacidades) que se daría en conocer como la Comisión Sarkozy, y muchos de los datos empleados en el análisis de esta comisión provienen de las naciones más ricas. Cuando analizamos teorías del desarrollo, pues, analizamos algo que las personas de todos los países se esfuerzan por alcanzar: una calidad de vida digna.

EL ENFOQUE DEL PIB

Durante muchos años, el modelo reinante en la economía del desarrollo medía el progreso de un país fijándose en su crecimiento económico tal como este se reflejaba en su PIB per cápita. Este enfoque tenía sus ventajas: el PIB es relativamente fácil de medir, ya que el valor monetario de los bienes y los servicios posibilita la comparación de cantidades de tipos diferentes. Además, el PIB tiene una atractiva transparencia: es difícil que los países puedan amañar los datos para maquillar su situación real. Y el crecimiento económico no deja de ser un paso en la dirección correcta, por lo que parece razonable tenerlo en cuenta, cuando menos, como un elemento indicativo del rendimiento relativo de una nación o de una región. Muchos profesionales y expertos del desarrollo estaban fuertemente influidos, además, por la llamada teoría del efecto de goteo (*trickle-down theory*) en economía, muy extendida en las décadas de 1980 y 1990, que sugería que los beneficios del crecimiento económico acaban mejorando inevitablemente la situación de las personas pobres, aunque no se tome medida activa alguna en ese sentido.

En la actualidad, esa teoría ha resultado ser cuestionable en varios sentidos. Por ejemplo, los estudios comparativos que Jean Drèze y Amartya Sen han realizado de varios estados indios (un objeto de estudio particularmente bueno, puesto que esos estados comparten una serie de instituciones políticas, pero han seguido políticas radicalmente diferentes tanto en materia de crecimiento como de sanidad y educación) han mostrado que el aumento del crecimiento económico no mejora automáticamente la calidad de vida en ámbitos importantes como los de la salud y la educación. Otros datos, como (por ejemplo) la comparación entre la India y China durante los últimos sesenta años, evidencian que el incremento del PIB no está correlacionado con el surgimiento y la estabilidad de la libertad política. La India ha arrojado resultados sensiblemente peores que China en el apartado del PIB y, sin embargo, es una democracia sumamente estable, donde se protegen las libertades fundamentales; China no lo es. Además, los datos reunidos en los mismísimos Informes sobre Desarrollo Humano dan a en-

tender que las clasificaciones nacionales generadas por el Índice de Desarrollo Humano (IDH), que toman en consideración factores como la educación y la longevidad, no son las mismas que las generadas cuando sólo se mide el PIB medio por habitante: Estados Unidos, por ejemplo, pasa de la primera posición en cuanto al PIB a la decimosegunda en cuanto al IDH, y su puesto es aún más bajo en otras capacidades concretas. En la década de 1980, sin embargo, estos eran datos aún desconocidos, por lo que la teoría del PIB parecía más convincente entonces de lo que jamás podría parecerlo ahora como método de medición de la calidad de vida relativa (convinciente incluso para personas que se preocupaban de verdad por las condiciones de la población pobre y por la calidad de la sanidad y la educación).

El de desarrollo es un concepto normativo. Significa (o debería significar) que las cosas están mejorando. Así que, clasificando a las naciones en función de su PIB per cápita, venía a sugerirse que las situadas en los primeros puestos estaban haciendo más y mejor por sus habitantes: que allí las vidas humanas estaban mejorando. A veces, esa suposición implícita se hacía explícita: el PIB medio por habitante se tomaba como un indicador de la calidad de vida de un país. A estas alturas, es probable que ustedes sean ya muy conscientes de los problemas que conlleva esa forma de examinar las naciones y las regiones, pero no estará de más que los detalle-mos un poco.

Para empezar, incluso en el caso de que estuviéramos decididos a medir la calidad de vida en términos estrictamente monetarios y a utilizar un único promedio numérico en vez de fijarnos en indicadores distributivos, no está ni mucho menos tan claro que el PIB per cápita sea la noción más interesante que podamos considerar. Como bien se sugiere en el informe de la Comisión Sarkozy, la renta familiar media real parece un parámetro más pertinente para conocer el auténtico nivel de vida de las personas, y el incremento del PIB no tiene una correlación muy elevada con el incremento en la renta familiar media, sobre todo, en un mundo globalizado, donde los inversores extranjeros pueden repatriar beneficios sin que estos contribuyan al poder adquisitivo de los ciudadanos y las ciudadanas de un país. Además, tratándose de una medida bruta y no

neta, el PIB no recoge la depreciación de los bienes de capital. Como mínimo, pues, los usuarios del PIB deberían admitir que hay otros indicadores nacionales también significativos y que, en concreto, conviene tener en cuenta la perspectiva que toma el hogar familiar como unidad de observación de las mediciones. Ahora bien, en cuanto admitimos que esto es así (como también argumenta la Comisión Sarkozy), tenemos razones de peso para ir mucho más allá, reconociendo, por ejemplo, que también deberíamos incluir el valor del trabajo que se realiza en los hogares fuera del mercado laboral, ya que ese trabajo doméstico es un sustituto de los bienes y los servicios que, de no existir aquel, tendrían que adquirirse en el mercado. Pero ese valor no queda recogido ni siquiera en los actuales indicadores de la renta familiar media. El PIB es objeto de objeciones crecientes incluso en el nivel económico más simple y no parece que exista ningún indicador sencillo y único que pueda ser un sustituto inmediato de aquel.

En segundo lugar, el enfoque del PIB y todos los demás enfoques similares basados en un promedio nacional no prestan atención a la distribución y pueden otorgar notas altas a países que contienen enormes desigualdades, dando con ello a entender que estos van por buen camino. La Sudáfrica del *apartheid*, pese a sus inmensas desigualdades, solía situarse a la cabeza de la lista de países en vías de desarrollo: contaba con recursos y activos más que suficientes, y si se dividía su riqueza por el número de habitantes del país, se obtenía un cociente elevado, pues el volumen global es alto. Evidentemente, ese cociente no nos indicaba dónde se localizaba esa riqueza, ni quiénes la controlaban, ni qué les ocurría a quienes no la poseían.

El enfoque del PIB no sólo no recoge información sobre la calidad de vida de las personas pobres, sino que tampoco se formula una pregunta que el ejemplo de la propia Sudáfrica sugiere muy a las claras: ¿hay grupos dentro de la población nacional —ya sean raciales, religiosos, étnicos o de género— que estén particularmente sometidos a situaciones de marginación y privación?

En tercer lugar, el enfoque del PIB agrega diversas partes componentes de la vida humana, sugiriendo con ello que un único número bastará para decirnos todo lo que necesitamos saber sobre la

calidad de las vidas de las personas, cuando, en realidad, este no nos proporciona buena información. Hace pasar por una especie de embudo unificador aspectos de la vida humana que, no sólo son diferenciados, sino que están escasamente correlacionados entre sí: salud, longevidad, educación, seguridad física, derechos y accesibilidad políticos, calidad medioambiental, oportunidades de empleo, ocio y otros más. Aun si todos los ciudadanos y las ciudadanas de Sudáfrica contaran realmente en su haber con la cantidad de riqueza reflejada en la cifra promedio del PIB, este número no nos diría qué tal les está yendo en esos diversos ámbitos. Dos países con un similar PIB medio por habitante pueden diferir radicalmente en cuanto a la calidad de sus sistemas sanitarios, o la de su educación pública, o en cuanto a sus libertades y derechos políticos. (De ahí que el modelo del PIB haya alentado en ocasiones ciertos elogios acríticos hacia China: las cosas deben de ir muy bien allí cuando el crecimiento económico es tan robusto, dicen algunos.) Obviamente, tales diferencias suelen verse acentuadas por las discrepancias de poder antes mencionadas: aun suponiendo que las mayorías y las minorías disponen de igual riqueza e igual renta (lo que normalmente no es el caso), pueden tener niveles muy desiguales de libertad religiosa, acceso político o seguridad frente a la violencia.

Al no destacar como se merecen la cuestión de la distribución, la importancia de la libertad política, la posible subordinación de las minorías o los diversos aspectos de la vida a los que cabe prestar atención por separado, el enfoque del PIB desvía nuestra atención de tan urgentes asuntos sugiriendo simplemente que, cuando una nación ha mejorado su PIB per cápita, es señal de que se está «desarrollando» bien.

Incluso suponiendo que el PIB sea una buena medida aproximada de otras capacidades, no dejará de ser más que eso, una aproximación que no nos dice lo que es realmente importante. Dado que los aspectos de verdad relevantes están ahí para ser estudiados, parece perfectamente lógico que acudamos directamente a ellos. La tarea misma de especificar unos fines repercute en el terreno de las políticas, pues nos recuerda a la fuerza que la importancia humana real no se halla en el PIB, sino en otras partes.

EL ENFOQUE UTILITARISTA

Un puesto por encima del PIB en la escala de la adecuación se sitúa otro enfoque económico común que mide la calidad de vida en una nación fijándose en la *utilidad* total o media de esta, entendiendo por utilidad la satisfacción de preferencias. (Este enfoque tiene sus orígenes en la filosofía política, y en el capítulo 4 consideraré más a fondo su versión filosófica.) El enfoque utilitarista tiene la virtud de interesarse por las personas: mide la calidad de vida en función de las impresiones manifestadas por esas personas acerca de sus existencias concretas. Y tiene también otro gran mérito proclamado por Jeremy Bentham, el fundador del utilitarismo: «Cada uno cuenta como uno y no más de uno». Eso significa que la satisfacción de la persona A cuenta igual que la satisfacción de la persona B, aunque A sea un campesino y B un rey. A cada una de esas personas le corresponde un voto y nada más que un voto. Así que la teoría es bastante democrática en potencia, e incluso (plantada en contextos históricos de jerarquización social arraigada) radical. Y esa era exactamente la intención con la que la expuso el propio Bentham. Quienes menosprecian el utilitarismo tachándolo de insensible o de estar aliado con los grandes intereses empresariales suelen olvidar erróneamente la radicalidad de los orígenes y los compromisos de esa filosofía.

Ahora bien, las intenciones no lo son todo. El enfoque utilitarista entendido como indicador de la calidad de vida en una nación presenta cuatro problemas que lo hacen menos democrático de lo que parece y lo convierten en una guía engañosa de cara a la elaboración de políticas públicas.

En primer lugar, al igual que el enfoque del PIB, agrega vidas. Incluso aunque tome como referencia las satisfacciones más que la riqueza y, de ese modo, a diferencia del enfoque del PIB, no ignore por completo a la persona pobre que puede carecer de riqueza alguna, termina por evidenciar un problema similar. Un país puede obtener un promedio o un total de utilidad muy elevado si a muchos de sus habitantes les va bastante bien, aunque unas pocas personas situadas en el fondo de la escala social estén sufriendo considerablemente. De hecho, el enfoque justifica incluso que se inflja

semejante vida de miseria y sufrimiento a una clase marginada, siempre y cuando dicha estrategia sirva para acrecentar el nivel de satisfacción media. Y si la esclavitud y la tortura están descartadas bajo este enfoque (suponiendo que realmente lo estén), es únicamente en virtud de la supuesta ineficiencia de ambas prácticas que se alega en ciertos argumentos empíricos no muy claros.

En segundo lugar, y como también hace el enfoque del PIB, el utilitarismo agrega los diversos componentes de cada una de esas vidas en un solo concepto. El término «satisfacción», como el de «placer» (el otro término que los utilitaristas tienden a emplear como medida multiuso), sugiere unicidad y conmensurabilidad allí donde la vida real evoca diversidad e inconmensurabilidad. Pensemos, si no, en la satisfacción que sentimos cuando ingerimos una buena comida. ¿Cómo podemos comparar algo así con el placer o la satisfacción que obtenemos ayudando a un amigo que nos necesita, o criando a un niño, o escuchando una desgarradora pero profunda pieza musical? ¿Por dónde empezaríamos siquiera a conmensurar el placer de escuchar la Décima Sinfonía de Mahler con el de comernos un helado de cucurucho? Sólo la idea parece ya ridícula de por sí. Normalmente, no hacemos tales comparaciones: pensamos que la vida humana contiene placeres (o satisfacciones) de muy diferentes clases. Si nos preguntaran «¿Cómo está de satisfecho con su vida?» (el tipo de pregunta que tan aficionados son a formular los científicos sociales utilitaristas), nos sentiríamos ciertamente inclinados a responder algo como: «Bueno, mi salud es genial, mi trabajo va bien, pero una de mis amigas está enferma y eso me tiene muy preocupada». Los científicos sociales utilitaristas, no obstante, no permiten un tipo normal de respuesta humana compleja como esa. Confeccionan encuestas diseñadas para que arrojen como resultado una única escala y quienes las responden tienen que elegir un único número. El hecho de que haya tantos individuos que responden a esa pregunta de todos modos no es evidencia alguna de que coincidan con quien la formula en la premisa de que todas las satisfacciones son conmensurables en una única escala. Si algo nos muestra esa reacción de los encuestados y las encuestadas, es una característica que ya conocemos: que las personas somos deferentes con la autoridad. Si una persona en una

posición de autoridad ha formulado el cuestionario de cierto modo, nosotros lo aceptamos como está, aunque nos parezca bastante burdo. A fin de cuentas, quienes no responden porque están en desacuerdo con cómo se ha planteado la pregunta no cuentan en el resultado final.

En resumidas cuentas, el enfoque utilitarista parece interesarse por las personas, pero, en el fondo, estas no le importan tanto como la obtención de un indicador único que ignora y borra buena parte de lo que las personas hacen para buscar y encontrar valor en sus vidas. Bentham no era alguien deliberadamente insensible o grosero, pero sí un hombre con una imaginación limitada. Como su alumno John Stuart Mill dijo en el gran ensayo que dedicó a su maestro, *Bentham*, «no tenía simpatía por muchos de los sentimientos más naturales y más fuertes de la naturaleza humana; era totalmente ajeno a muchas de sus experiencias más importantes; y la facultad por la cual una mente entiende a otra diferente [...] le fue negada por su falta de Imaginación».*

Bentham, Mill y muchos economistas utilitaristas contemporáneos (como, por ejemplo, Gary Becker) equiparan la utilidad con una especie de estado psicológico real, como el placer o la satisfacción, que puede ser identificado independientemente de cualquier elección y que, de hecho, se supone que subyace a las elecciones. Hay otra forma de utilitarismo para la que las preferencias se revelan precisamente a través de las elecciones. Entre esas dos posturas del ámbito de la economía existe una serie de complejos debates técnicos que no podemos reconstruir aquí. Uno de los logros más importantes de Sen en la economía, sin embargo, ha sido mostrar que hay dificultades insalvables con el enfoque de las preferencias reveladas. En «Internal Consistency of Choice», demuestra que las preferencias así deducidas no obedecen siquiera a axiomas básicos de la racionalidad como el de la transitividad. (Si A es preferible a B, y B es preferible a C, la transitividad nos dice que A es preferible a C.) Por ese motivo, yo circunscribiré aquí mi crítica a la que entiendo que es la versión más fuerte del utilitarismo de las preferencias.

* Cita en castellano tomada de John Stuart Mill, *Bentham*, ed. de Carlos Mellizo, Madrid, Tecnos, 1993, pág. 38. (N. del t.)

Es posible imaginar una respuesta desde el enfoque utilitarista a mi primera y mi segunda críticas: a la primera, adoptando una concepción separada de mínimo social; a la segunda, admitiendo que la utilidad tiene dimensiones plurales. John Stuart Mill efectuó esta segunda corrección proponiendo distinciones cualitativas dentro del ámbito de la utilidad. En su importante artículo titulado «Plural Utility», Sen sigue ese camino señalado por Mill. Y, por otra parte, Mill cuando menos comenzó a dar una respuesta a la primera objeción garantizando una posición segura para los derechos políticos, situados así fuera de la órbita del cálculo utilitarista.

Hay una tercera objeción, sin embargo, que penetra más a fondo en la crítica al estándar basado en la utilidad y que nos obliga a renunciar a él por completo. Esta objeción, popularizada por Sen y Jon Elster, se centra en la maleabilidad social de las preferencias y las satisfacciones. Las preferencias no son innatas y perennes: responden a las condiciones sociales. Cuando la sociedad ha puesto ciertas cosas fuera del alcance de algunas personas, estas normalmente aprenden a no querer tales cosas; forman lo que Elster y Sen llaman *preferencias adaptativas*. A veces, la adaptación se produce incluso después de que la persona quisiera inicialmente esa cosa: el título mismo del libro de Elster, *Uvas amargas*, se inspira en la fábula de la zorra que dice que las uvas están verdes desde el momento en que se da cuenta de que no puede llegar a ellas. En ocasiones, sin embargo, las personas aprenden desde el principio a no querer esos bienes porque están situados fuera de los límites alcanzables por los individuos de su género, su raza o su clase. Las mujeres educadas conforme a un modelo de la mujer correcta, entendida como aquella que no trabaja fuera de casa o que no se escolariza más allá de la infancia, no suelen desarrollar el deseo de hacer cosas así y, por consiguiente, pueden declararse satisfechas con su estado, aun cuando se les haya negado oportunidades que habrían disfrutado aprovechándolas en su beneficio. Otros grupos marginados también tienden a interiorizar su categoría de ciudadanos o ciudadanas de segunda clase. Al definir el objetivo social en términos de la satisfacción de preferencias reales actuales, los enfoques utilitaristas suelen reforzar el *statu quo*, que puede ser, a su vez, muy injusto.

Los trabajos de Sen sobre las preferencias adaptativas se centran precisamente en esas adaptaciones a lo largo de la vida. Sen muestra que, incluso en el nivel de la salud física, las expectativas y las percepciones subjetivas de buen o mal estatus que expresan las personas son reflejo de otras expectativas de índole social. Al comparar los historiales médicos de personas viudas en Bengala, descubrió que los de los viudos estaban llenos de quejas: después de todo, estos habían perdido a la persona que atendía todas sus necesidades personales. Por su parte, las viudas —a quienes en realidad les iba bastante peor según una evaluación médica independiente— presentaban pocas quejas: no es de extrañar, pues la sociedad les decía que no tenían derecho a seguir existiendo tras la muerte de sus maridos.

Esos problemas quedan nítidamente resaltados en la vida de Vasanti, ya que ella jamás habría declarado insatisfacción alguna con su analfabetismo o con su aislamiento de la participación política antes de que su concienciadora experiencia con el grupo de la SEWA le mostrara la importancia de esas capacidades y la animara a concebirse a sí misma como una persona de igual valía que las demás. Aunque nunca llegó a adaptarse a la violencia doméstica, sí que se ajustó a una vida que carecía de algunas de las capacidades centrales de la lista... hasta que la nueva situación la condujo a apreciar el valor de estas.

Existe también una cuarta y última objeción no menos contundente: el enfoque utilitarista que he descrito se centra en la satisfacción como objetivo. Esta se entiende habitualmente como un estado o una condición de la persona que es resultado de una actividad, pero que no constituye en sí misma una forma de actividad y que, de hecho, puede incluso conseguirse sin que medien actos relacionados. Por ejemplo, una persona puede sentirse satisfecha por un trabajo bien hecho aunque no haya realizado nada del mismo y la hayan inducido a creer que sí lo ha hecho. El filósofo Robert Nozick explicó gráficamente esta posibilidad imaginándose una «máquina de experiencias» a la que pudiéramos conectarnos para tener la falsa ilusión de estar amando, trabajando o comiendo, y que nos permitiera tener las experiencias de satisfacción asociadas a tales actividades aunque, en realidad, no estuviéramos haciendo

nada de eso en absoluto. La mayoría de las personas, apuesta Nozick, no optarían por la mencionada máquina de experiencias, sino que preferirían una vida de elecciones y actividades propias, aun sabiendo de antemano que muchas de esas actividades les depararían frustraciones. Y la mayoría de sus lectores y lectoras coinciden con él.

En definitiva, el enfoque utilitarista infravalora la libertad. Esta puede ser valorada como un medio para la obtención de satisfacción y, en ese aspecto, podemos coincidir los utilitaristas y los teóricos de las capacidades, puesto que también nosotros subrayamos la importancia instrumental de la libertad. Pero la libertad de elegir y actuar es un fin además de un medio, y ese es el aspecto que la postura utilitarista convencional no puede captar.

La cuestión de la libertad de elección y la agencia ocupan un lugar preponderante en el contexto de vidas como la de Vasanti. Las mujeres suelen ser tratadas como personas dependientes pasivas, criaturas de las que hay que cuidar (o no), más que como seres humanos independientes merecedores de respeto por sus decisiones. Por decirlo de otro modo, tienden a ser infantilizadas. Nosotros pensamos que, dentro de unos límites, la satisfacción es un objetivo apropiado en el caso de las niñas y los niños de corta edad, aun cuando también queremos que traten de iniciar su actividad bastante pronto, por mucho que esta les reporte alguna que otra frustración. Pero, desde luego, ningún estado pasivo de satisfacción es un objetivo apropiado para los seres humanos adultos. Existe una gran diferencia entre una política pública orientada a cuidar de las personas y otra que pretenda respetar y proteger la libertad de elección. Incluso en el ámbito de la nutrición, donde inicialmente cabría pensar que la satisfacción es lo único que nos interesa, podemos ver que una política que se limite a suministrar comida a las personas en vez de darles la posibilidad de elegir en materia de alimentación será insuficientemente respetuosa con la libertad de estas. Esta no deja de ser, en el fondo, una versión más del argumento de que la razón práctica domina sobre todos los demás objetivos porque hace que la búsqueda de la consecución de estos esté a la altura de lo que dicta la dignidad humana.

ENFOQUES BASADOS EN LOS RECURSOS

Una alternativa popular al enfoque utilitarista es la constituida por un grupo de enfoques que insta a una asignación igualitaria (o más adecuada desde el punto de vista distributivo) de los recursos básicos, entendiendo que la riqueza y la renta son recursos multiuso de esa clase. Amartya Sen critica a menudo tales enfoques y se centra, concretamente, en la teoría de los «bienes primarios» expuesta por John Rawls en su *Teoría de la justicia*. De todos modos, y dado que, para Rawls, los bienes primarios son sólo un elemento más de una teoría general sumamente compleja, tal vez sea mejor no evocar sus tesis y considerar en su lugar una propuesta más simple, como la que vendría a decir que un país es mejor para sus ciudadanos y ciudadanas cuantos más recursos tiene, *siempre y cuando los divida igualitariamente (o con la igualdad suficiente) entre todos sus habitantes*. Llamemos a tal propuesta «enfoque basado en los recursos». Este enfoque vendría a ser una versión igualitarista del enfoque del PIB.

Este programa tendría la virtud de preocuparse mucho por la distribución. Ahora bien, también toparía con formidables objeciones. Para empezar, la renta y la riqueza no son buenos indicadores representativos de lo que las personas son realmente capaces de hacer y de ser. Cada individuo tiene necesidades diferentes de recursos para alcanzar un nivel similar de funcionamiento, y también tiene facultades y aptitudes distintas para convertir recursos en funcionamientos. Algunas de las diferencias relevantes son de carácter físico: un niño necesita más proteínas que un adulto para un funcionamiento físico saludable, y una mujer embarazada o lactante precisa de más nutrientes que una que no esté en estado. Ninguna política pública sensata daría iguales recursos relacionados con la nutrición a todas las personas, sino que, por ejemplo, dedicaría más a las necesidades proteínicas de los niños, ya que el objetivo sensato de esa clase de políticas no se encierra solamente en el reparto equitativo de dinero, sino en facilitar a las personas la capacidad de funcionar. El dinero no es más que un instrumento.

Además, algunas de las diferencias relevantes son creadas por desigualdades sociales persistentes y, en ese punto, el enfoque ba-

sado en los recursos —como los enfoques previamente considerados— demuestra ser un aliado del *statu quo*. Para situar a las mujeres y a los hombres en una posición similar con respecto a las oportunidades educativas en una sociedad que devalúa fuertemente la educación femenina, tendremos que gastar más en esta última que en la masculina. Si queremos que las personas con discapacidades físicas sean capaces de desplazarse en una sociedad igual de bien que las personas «normales», necesitaremos dedicarles dinero adicional, adaptando los edificios mediante la construcción de rampas, o introduciendo plataformas elevadoras en los autobuses, entre otras medidas. Uno y otro caso son similares: la razón por la que se precisa de un gasto extraordinario es que la sociedad en cuestión ha obrado de manera injusta en el pasado, construyendo un entorno social que ha marginado a ciertas personas. Pero ese gasto puede estar justificado incluso aunque no tenga una finalidad compensatoria, si bien, en ese caso, el argumento justificador es un tanto diferente: tal vez sea más caro educar a un niño nacido con síndrome de Down que a otros niños y niñas, pero una sociedad comprometida con el fin de educar a todos sus ciudadanos y ciudadanas no debería rehuir ese desembolso. Lo importante para los fines que aquí perseguimos es que, ni en uno ni en otro caso, nos dice el enfoque basado en los recursos lo suficiente acerca de qué tal les está yendo realmente a las personas. Podría incluso otorgar puntuaciones elevadas a una nación que ignore las protestas de grupos marginados o subordinados.

La renta y la riqueza no son indicadores representativos adecuados de la capacidad para funcionar en muchas áreas. Son, seguramente, medidas especialmente mal aproximadas del respeto social, la inclusión y la no humillación. Las sociedades contienen habitualmente grupos que son razonablemente ricos, pero que se encuentran excluidos socialmente: era el caso de los judíos en la Europa de los siglos XVIII y XIX, o el de los gais y las lesbianas en el Estados Unidos del siglo XX. Aunque igualáramos la riqueza y la renta por completo para todos los individuos, no nos libraríamos del estigma ni de la discriminación.

Hay, por otra parte, algunos bienes que pueden estar total o prácticamente ausentes en una sociedad en la que la riqueza y la

renta sean razonablemente altas y estén distribuidas de forma bastante igualitaria. Una sociedad así podría seguir careciendo igualmente de libertad religiosa, o de libertad de expresión y asociación. O sus miembros podrían disfrutar de esas libertades, pero no del acceso a un medio ambiente razonablemente poco contaminado. El PIB per cápita, aun en el caso de que esté distribuido de forma igualitaria, no es un buen indicador de la existencia de esos otros importantes bienes. Si creemos que todas esas cosas tienen importancia, nos interesará que las políticas públicas se centren en cada una de ellas, en vez de sugerir que todas ellas quedan satisfechas si nos centramos exclusivamente en la renta y la riqueza.

LAS CAPACIDADES Y LA CUESTIÓN DE LA MEDICIÓN

De todas estas objeciones nació la idea de que las preguntas que en realidad debemos hacernos son: ¿qué son las personas realmente capaces de hacer y de ser? y ¿cuáles son las oportunidades reales que la sociedad les ha dado para actuar y para elegir? El enfoque en cualquiera de sus formas —tanto la de la teoría comparativa de la calidad de vida empleada por Sen y por los economistas del desarrollo influidos por él, como la de la teoría de la justicia mínimamente exigible que yo he desarrollado— recalca la heterogeneidad y la inconmensurabilidad de todas las oportunidades o capacidades importantes, la importancia de la distribución, y la escasa fiabilidad de las preferencias como indicadores de los objetivos que merece realmente la pena perseguir.

Quienes hayan leído los «informes de desarrollo humano» del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo se habrán dado cuenta de que, en ellos, se clasifica aún a las naciones conforme a una medida única: el Índice de Desarrollo Humano (IDH). El IDH es el resultado de una agregación ponderada de datos sobre la esperanza de vida, el desempeño educativo y el PIB per cápita. (Las ponderaciones se explican en un apéndice técnico que se incluye en cada uno de los informes.) Podríamos alegar, entonces, que el IDH comete el mismo exceso de simplificación del que se acusa a los otros enfoques. Pero esta objeción malinterpretaría el

papel del IDH. El IDH es estratégico. Se insertó en el primer informe en las postrimerías del proceso de formulación (y contra las objeciones de algunos puristas) porque Mahbub ul Haq, pragmático consumado, creía que los países acostumbrados a las clasificaciones únicas no aceptarían otra cosa y, por lo tanto, los informes no tendrían repercusión a menos que produjeran una clasificación de ese tipo. Lo que de verdad importaba, pues, era confeccionar un indicador único diferente, que diera un peso importante en las ponderaciones a factores (como la longevidad o la educación) sobre los que normalmente no se ponía ningún énfasis en las clasificaciones de naciones por su nivel de desarrollo. Una vez ese estadístico único y diferente, resaltador de la importancia de la salud y la educación, hubiera captado la atención general, era de suponer que la gente trataría de hurgar por debajo de la primera tabla de resultados y leería los datos desagregados expuestos en el resto del informe. En estas cifras desagregadas es donde está la sustancia real, pero un indicador único (más indicativo que definitivo) puede dirigir nuestra atención hacia ciertos aspectos destacados de los datos.

A lo largo de los años, los informes han ido manteniendo tanto el IDH como los datos desagregados, pero han añadido también otras agregaciones sugerentes. El IDG (el índice de desarrollo humano relativo al género) corrige el IDH incluyendo los desequilibrios entre géneros, y algunos países que se enorgullecían de su posición elevada en la tabla del IDH (como, por ejemplo, Japón) se sorprendieron de verse muy por debajo en la lista del IDG. La MEG (la medida de empoderamiento de género) mide no los avances de las mujeres en terrenos como la longevidad o la educación, sino su acceso a cargos directivos y políticos. También este indicador ha resultado ser muy esclarecedor, pues, en no pocos casos, se observa una notoria discrepancia entre el IDG y la MEG: la MEG, aun siendo un indicador agregado, induce al lector a valorar la importancia que el poder directivo y político tiene por separado como elemento de la igualdad de las mujeres. También se han ido añadiendo otras sugerentes medidas agregadas. Además, cada informe gira en torno a un tema destacado (la tecnología, los derechos humanos u otras cuestiones) y recoge otros artículos y estudios repletos de datos. Nadie que use esos informes, pues, puede extraer de

ellos la impresión de que lo único que importa es un indicador de un solo número. Esos números únicos van dirigiendo nuestra atención hacia las diversas capacidades centrales pertinentes.

Es natural preguntarse si las capacidades pueden medirse y cómo. Tendemos a sucumbir a lo que podríamos llamar «la falacia de la medición», o lo que es lo mismo, al convencimiento de que, como una determinada cosa (pongamos por caso el PIB) es fácil de medir, esta ha de ser la más pertinente o la más central. Ni que decir tiene que eso no tiene por qué ser así. Pero quien proponga un nuevo criterio de valor de la acción pública necesitará mostrar de todos modos que, en principio al menos, podemos hallar formas de medir ese valor. Las capacidades son plurales, pero eso no significa que no podamos medir cada una de ellas por separado. La dificultad estriba en que la noción de capacidad combina de manera compleja la preparación interna con la oportunidad externa, por lo que es muy probable que su medición no resulte sencilla. Esta cuestión ocupa, como es lógico, a muchas de las personas que trabajan en este enfoque y, de resultas de ello, se está desarrollando una amplia bibliografía especializada en la medición de capacidades. Es posible que, a veces, tengamos que inferir la capacidad a partir de las pautas de funcionamiento. Supongamos, por ejemplo, que observamos que la participación electoral es menor entre la población afroamericana. No podremos inferir una ausencia de capacidad a partir de esta ausencia de funcionamiento, ya que las personas podrían muy bien haber optado simplemente por no votar. Pero cuando un patrón de participación baja está correlacionado además con una situación de subordinación y estigma sociales, podemos sospechar con más fundamento que están presentes ciertos impedimentos sutiles que interfieren en la capacidad política. Podríamos estar hablando de obstáculos al registro en el censo de votantes, dificultades en el acceso a los colegios electorales o denigración de esos electores en dichos colegios; también podría tratarse de desigualdades educativas, sensación persistente de impotencia y otras deficiencias de capacidad menos tangibles. Pero la complejidad de la cuestión no significa que no sea real y susceptible de estudio: de ahí que la respuesta correcta a tal complejidad sea la de esforzarse más por detectar y medir los factores pertinen-

tes. De igual modo, si quisiéramos saber si las personas tienen acceso al juego y al esparcimiento, comenzaríamos por observar lo más evidente: las horas que se dedican al trabajo y las reservadas al ocio. Pero esto nos llevaría enseguida a analizar temas más complejos, como la ubicación, el estado de mantenimiento y la seguridad de los parques y de otras instalaciones de recreo.

Es habitual pensar que la medición supone la aplicación de algún tipo de escala numérica. En la vida real, sin embargo, estamos familiarizados con otras formas de medición de carácter más cualitativo. Cuando el Tribunal Supremo de Estados Unidos se pregunta si una determinada ley vulnera la garantía de la libertad de expresión contenida en la Primera Enmienda de la Constitución, los magistrados no utilizan una escala numérica conforme a la cual ordenan diferentes regímenes de expresión, sino que consultan el texto constitucional, los precedentes del propio tribunal y otros materiales históricos y sociales pertinentes. De todos modos, parece correcto afirmar que el tribunal acaba decidiendo si una política dada coloca a algunos ciudadanos y ciudadanas por debajo de un umbral aceptable en lo que a la libertad de expresión se refiere. Lo que aquí sugiero es que algunas capacidades tienen que ser medidas de ese modo y no conforme a ninguna escala cuantitativa. Si creyéramos que una escala numérica hubiera resultado útil en casos relativos a la libertad de expresión, o a la de religión, probablemente ya habríamos usado alguna. Sin embargo, la forma discursiva de análisis que se ha desarrollado en su lugar parece apropiada, cuando menos, para ciertas cuestiones relacionadas con el nivel umbral de un derecho fundamental.

ENFOQUES BASADOS EN LOS DERECHOS HUMANOS (HUMAN RIGHTS)

El enfoque de las capacidades está estrechamente unido al movimiento internacional de defensa de los derechos humanos. En el fondo, mi propia versión está caracterizada como una especie de enfoque basado en los derechos humanos. Se también pone de relieve el estrecho vínculo existente entre las capacidades y los derechos humanos. El enfoque de las capacidades y los de los dere-

chos humanos coinciden en torno a la idea de que todas las personas tienen derecho a ciertos bienes centrales en virtud de su humanidad misma, y que uno de los deberes fundamentales de la sociedad es el de respetar y apoyar tales derechos. (Mi enfoque sostiene que también los animales no humanos tienen derechos; en ese sentido al menos, es más amplio que el enfoque de los derechos humanos.) Hay también una relación estrecha en cuanto al contenido. Las capacidades de mi lista coinciden sustancialmente con los derechos humanos reconocidos en la Declaración Universal y en otros instrumentos parecidos. Cubren, efectivamente, el mismo terreno que los llamados derechos de primera generación (los derechos políticos y los civiles) y de segunda generación (los económicos y los sociales). Y desempeñan un papel similar, pues proporcionan una base tanto para las comparaciones transculturales como para las garantías constitucionales. Y si el paradigma de los derechos humanos ha sido criticado por no prestar atención suficiente a cuestiones relacionadas con el género, la raza y otras por el estilo, el enfoque de las capacidades (como los mejores enfoques basados en los derechos humanos, por cierto) trata de remediar tales defectos.

En ciertos e importantes sentidos, el enfoque de las capacidades complementa los enfoques convencionales de los derechos humanos, entre otras cosas, por su explicitud y su claridad filosóficas a propósito de las nociones básicas relevantes y por el atractivo de sus formulaciones específicas. Por ejemplo, para que alguien tenga derechos el enfoque sólo exige que haya nacido humano o humana y que cuente con un mínimo nivel de agencia; no estipula requisitos como la racionalidad ni otras propiedades específicas. De ese modo, permite que se reconozca la igualdad de los derechos humanos de las personas con discapacidades cognitivas. Además, articula y expresa con mayor claridad que la mayoría de los enfoques convencionales sobre los derechos humanos la relación entre estos últimos y la dignidad humana (pues las capacidades centrales se definen, en parte, en términos de dignidad). Articula con similar claridad la relación entre los derechos humanos y los de otras especies (todos los seres sensibles tienen derechos basados en la justicia, y los «conflictos trágicos» deben resolverse como se resolverían dentro de una misma especie, es decir, aspirando a conseguir un

mundo en el que no se den tales conflictos). Por último, explicita la relación entre los derechos y los deberes humanos. El enfoque de los derechos humanos no son teorías plenamente integradas; el enfoque de las capacidades, sin embargo, trata de ser precisamente una de ellas.

Existe una conexión conceptual entre la idea de las capacidades centrales entendidas como derechos humanos fundamentales y la idea de los deberes. Antes incluso de que podamos asignar obligaciones a personas o grupos concretos, la existencia de un derecho entraña que estén presentes también tales deberes. A nivel nacional interno, esos deberes corresponden, en primera instancia, a la estructura política básica de la nación, que es responsable de distribuir una cantidad adecuada (superior a un umbral mínimo) de todos los derechos entre todos los ciudadanos y las ciudadanas. Pero los países pobres no pueden cumplir con todas sus obligaciones en materia de capacidades sin ayuda de otras naciones más ricas. Por lo tanto, estas (las naciones ricas) tienen sus correspondientes deberes de ayuda a los países más pobres. También las grandes empresas, las organizaciones y los acuerdos internacionales (sin olvidar, por último, los individuos) tienen asignados deberes de promoción de las capacidades humanas (véase el capítulo 6).

A mi modo de ver, existe un enlace conceptual entre las capacidades centrales y los gobiernos. Si una capacidad pertenece realmente a la lista de las centrales, es porque guarda una relación estrecha con la posibilidad misma de una vida vivida con arreglo a la dignidad humana. Una concepción convencional de los fines del Estado es la que sostiene que la labor de un gobierno consiste, como mínimo, en hacer posible que las personas lleven una vida así. Habrá otras capacidades que sean menos cruciales de cara a materializar esa posibilidad y es posible que estas no sean tarea de ningún gobierno, pero para que su nación sea justa (aunque sólo sea mínimamente), un gobierno ha de responsabilizarse de la presencia de las diez capacidades de mi lista entre sus habitantes. (Obviamente, los gobiernos pueden delegar una parte de esa labor en entidades privadas, pero, en última instancia, es en los Estados —o, lo que es lo mismo, en la estructura política básica de la sociedad— en los que recae la responsabilidad final de garantizar las

capacidades.) Al hablar del mundo en su conjunto, podemos considerar que un único gobierno global tal vez no sea la forma idónea de solucionar problemas de fallas de capacidad, pero, aun así, los gobiernos continúan desempeñando una función de capital importancia a la hora de garantizar esas capacidades: los gobiernos de cada nación, en primer lugar, y los de las naciones más ricas (que tienen el deber de ayudar a las más pobres), en segundo lugar.

Sen, diferenciando los derechos humanos de las capacidades, señala que las segundas no guardan la relación conceptual con el Estado que claramente tienen los primeros. Pero Sen se está refiriendo a las capacidades en un sentido muy genérico: no está hablando de las capacidades centrales, un concepto que él no usa. En muchas de sus obras y escritos, parece dispuesto a evaluar los gobiernos de acuerdo con su rendimiento a la hora de proveer capacidades (a través de campos como, por ejemplo, los de la sanidad o la educación) que ocupan un lugar central en mi lista. Aparentemente, pues, no tendríamos ningún desacuerdo importante en ese sentido, y si lo tuviéramos, formaría parte de un desacuerdo más general en torno al papel que podría desempeñar una lista de capacidades en el diseño de una teoría de la justicia.

El enfoque de las capacidades complementa en esos sentidos mencionados el modelo convencional de los derechos humanos. Pero también aporta críticas de, como mínimo, algunas versiones familiares de ese modelo. Una idea prominente en materia de derechos, muy común en la tradición política y judicial de Estados Unidos, es la que los entiende como barreras frente a la interferencia de la acción estatal: basta con que el Estado no se inmiscuya en los asuntos de sus ciudadanos y ciudadanas para que se consideren garantizados los derechos de estos y estas. El enfoque de las capacidades, por su parte, insiste en que todos los derechos entrañan una acción positiva por parte del gobierno: este debe apoyar activamente las capacidades de las personas y no sólo abstenerse de ponerles obstáculos. En ausencia de acción alguna, los derechos no son más que palabras en un papel. Vasanti no recibía palizas del gobierno de Gujarat, sino de su marido, pero un gobierno que no promulgue y vigile activamente el cumplimiento de una legislación contra la violencia doméstica, o que no dé a las mujeres la educa-

ción y las habilidades que estas necesitan para obtener un salario que les permita ganarse la vida en caso de que abandonen un matrimonio en el que son objeto de abusos, es responsable de la indignidad que una mujer así padece. Los derechos fundamentales no son más que palabras hasta que la acción del Estado los convierte en reales. La sola idea de «libertad negativa», que tan a menudo se menciona a propósito de estas cuestiones, es sencillamente incoherente: todas las libertades son positivas, pues significan la libertad *de hacer* o *de ser* algo, y todas exigen la inhibición de la interferencia de otros. Este es un argumento en el que debemos hacer hincapié, muy especialmente en Estados Unidos, donde hay bastante gente que cree que el gobierno hace mejor su trabajo cuanto más inactivo se mantiene.

Nada pone más de manifiesto la diferencia entre unos derechos «negativos» y unas verdaderas capacidades combinadas que el caso de grupos o colectivos que padecen situaciones de subordinación y exclusión desde hace mucho tiempo. Cuando la India preparaba una constitución repleta de enunciados acerca de los derechos fundamentales de los ciudadanos, el ministro de Justicia de Nehru, B. R. Ambedkar, que era un *dalit* (miembro del grupo de los anteriormente llamados «intocables»), no se cansó de señalar que una proclamación de la igualdad de derechos de todos los indios y las indias no significaba nada para las personas excluidas a menos que viniera acompañada de una serie de políticas estatales positivas que garantizaran que esos individuos podrían disfrutar realmente de sus derechos: protección frente a interferencias de otras personas u organizaciones, apoyo económico para que no renunciaran a sus derechos por desesperación, y discriminación positiva en política y educación. En ausencia de tales programas, los derechos son mero papel mojado. Por similares motivos, para rectificar el racismo y el sexismo en Estados Unidos se ha necesitado algo más que el reconocimiento formal de la igualdad de trato para todas las personas: ha sido precisa una agresiva acción gubernamental dirigida a poner fin a la desigualdad de oportunidades. Nuestro Tribunal Supremo ha recurrido repetidas veces al lenguaje de las capacidades a la hora de revocar sistemas de trato «separado aunque (presuntamente) igual», argumentando que los niños segregados en

escuelas diferenciadas para negros y para blancos, y las mujeres a las que se les niega la admisión en instalaciones exclusivamente para varones sufren un menoscabo en sus capacidades. Los tribunales han examinado reiteradamente ese tipo de sistemas y disposiciones preguntándose por lo que las diferentes personas son realmente capaces de hacer y de ser.

Uno de los ámbitos en los que las ideas sobre la inacción estatal y la «libertad negativa» han resultado particularmente perniciosas ha sido en el de la relación del Estado con el hogar o la familia. La distinción liberal clásica entre las esferas de lo público y lo privado contribuye a la reticencia natural que muchos pensadores liberales han mantenido con respecto a la acción estatal: para ellos, aunque esté bien que, en algunos ámbitos, el Estado actúe para garantizar los derechos de las personas, siempre habrá una esfera privilegiada que aquel no debería invadir bajo ningún concepto, y esta es la del hogar. Las mujeres se han quejado con razón de que algunos modelos tradicionales de los derechos humanos han obviado equivocadamente los abusos de los que algunas de ellas son objeto en el hogar. El enfoque de las capacidades enmienda ese error, pues insiste en que la intervención en el hogar está justificada siempre que se vulneran los derechos de sus miembros.

Por razones relacionadas con lo anterior, el enfoque rechaza la distinción —muy común en el movimiento de los derechos humanos— entre los «derechos de primera generación» (los políticos y los civiles) y los «derechos de segunda generación» (los económicos y los sociales). Esa distinción da a entender que los derechos políticos y los civiles no tienen unas precondiciones económicas y sociales. El enfoque de las capacidades pone de manifiesto que sí las tienen. Todos los derechos requieren de una acción positiva de los gobiernos (gasto público incluido) y, por consiguiente, hasta cierto punto, todos son derechos económicos y sociales.

Sen ha sostenido en alguna ocasión que la noción de capacidades es más amplia que la de derechos, porque las capacidades pueden incluir cuestiones de procedimiento (es decir, el hecho de que una persona sea capaz de participar en un cierto tipo de proceso), mientras que los derechos son siempre cuestiones de oportunidad sustantiva (lo que la persona es realmente capaz de tener). Yo creo

que esa distinción no se sostendría tras un estudio a fondo del uso del lenguaje de los derechos en las principales tradiciones constitucionales del mundo. Los derechos fundamentales suelen ser procedimentales: por ejemplo, el derecho al «debido proceso legal» y a la «igual protección de las leyes», ambos recogidos en la Constitución estadounidense, así como otras disposiciones similares que podemos encontrar en la mayoría de las constituciones modernas. Esos son derechos fundamentales y son derechos a un procedimiento imparcial. Si la noción de capacidades es más amplia que la de derechos (humanos), es por un motivo diferente: algunas capacidades son triviales y algunas son incluso malas. La lista de capacidades centrales (aquellas que, tras una detenida evaluación, han sido consideradas buenas y de suma importancia) se corresponde muy de cerca con las listas de derechos humanos convencionalmente defendidos en buena parte del mundo.

Tomando en consideración esas correcciones, el enfoque de las capacidades puede adoptar el lenguaje de los derechos y las principales conclusiones del movimiento internacional de defensa de los derechos humanos, así como el contenido de muchos documentos internacionales que los proclaman. El lenguaje de los derechos continúa siendo relevante e importante. Pone de relieve la idea de un derecho fundamental arraigado en la noción de la justicia básica. Nos recuerda que las personas tienen derecho, justificado y urgente, a reclamar ciertos tipos de trato, con independencia de lo que el mundo que las rodea haya hecho al respecto. Y ni siquiera nuestra búsqueda del mayor PIB total o medio posible, o de la más elevada utilidad total o media, nos autoriza a vulnerar tales derechos.

DERECHOS FUNDAMENTALES

LIBERTAD Y CONTENIDO

La utilidad más antigua (y la más habitual todavía) del enfoque de las capacidades es la de proporcionar una nueva lógica para una comparación y una ordenación correctas de los logros alcanzados en materia de desarrollo. Cuando las naciones o las regiones compiten entre sí por un buen puesto en el «mercado» de las clasificaciones mundiales de desarrollo —tratando de mostrar que ofrecen una calidad de vida mejor que la de otros países o que la que ellas mismas ofrecían con anterioridad—, el enfoque de las capacidades les suministra una nueva teoría de la manera correcta de llevar a cabo tales comparaciones: en lugar de fijarnos exclusivamente en el PNB, debemos tener en cuenta todo un grupo de capacidades humanas centrales. Cualquier capacidad puede servir, en principio, de criterio estándar de comparación; en el caso concreto de los Informes sobre Desarrollo Humano, los campos a los que se les prestó una especial atención fueron los de la salud y la educación.

El enfoque también se usa para una finalidad relacionada con la anterior, como es la de proporcionar una nueva visión del espacio de comparación cuando las que están en juego son cuestiones de *igualdad*. La igualdad suele ser considerada un valor político importante, cuando menos, en algunos ámbitos de la vida. Deberíamos preguntarnos entonces: ¿igualdad de qué? En un debate que mantiene con oponentes que defienden la prioridad de la maximización del bienestar (la satisfacción) o de los recursos (la renta y la riqueza), Sen ha sostenido que las capacidades proporcionan un índice de referencia más atractivo para la comparación. Sus argumentos en contra de las otras visiones alternativas son los mismos que hacen recomendable el uso de las capacida-

des como el espacio de comparación adecuado en el debate sobre el desarrollo.

Sen se centra normalmente en el uso comparativo de las capacidades. Pero, al mismo tiempo, cuando evalúa sociedades reales, destaca ciertas capacidades por considerarlas más importantes que otras: concretamente, la salud, la educación, la participación política, o la no discriminación por razón de raza, religión o género. Es evidente que le interesa el uso de las capacidades para definir una noción de justicia básica. Y aunque no ha presentado una lista formal o enumerada de capacidades con ese fin, no deja de ofrecer numerosas pistas de hacia dónde apuntaría tal listado.

Sin embargo, Sen habla a veces de las capacidades como si todas ellas constituyeran valiosas zonas de libertad y como si la tarea social absoluta consistiese tal vez en la maximización de dicha libertad. Habla de una «perspectiva de libertad», como si esa libertad fuera un bien social general y multiuso del que las capacidades más valoradas no dejaran de ser más que simples ejemplos. La versión Nussbaum del enfoque no procede de ese modo, pues formula compromisos en materia de contenidos y usa la lista de diez capacidades centrales como una base para la idea de unos derechos políticos fundamentales contemplados en el derecho constitucional.

La de selección es una labor crucial para que el enfoque tenga algo que decir acerca de la *justicia*. Desde el punto de vista de la vida de Vasanti, hay ciertas capacidades que son de importancia central: por ejemplo, la libertad que una persona tiene de hablar, de aprender, de participar en política, de defender su cuerpo de las agresiones. Otras capacidades a las que a veces se da mucha importancia parecen triviales en comparación, como la libertad de montar en motocicleta sin llevar casco o la libertad de no abrocharse el cinturón de seguridad. Y algunas, muy codiciadas por los poderosos, podrían resultar muy perniciosas porque permitirían a esos detentadores de poder infligir daño a otras personas. Muchos hombres están molestos con la legislación contra la violencia doméstica y el acoso sexual porque, aducen ellos, tales leyes interfieren en su libertad. Un enfoque de las capacidades preocupado por la justicia no debería atender tales quejas. Mi versión del enfoque emplea la idea de las capacidades como núcleo de una concepción de la jus-

ticia social mínimamente exigible y del derecho constitucional. Me obliga, por lo tanto, a defender una lista concreta de capacidades centrales. En el proceso, trato de articular una serie de principios políticos susceptibles de ser utilizados como base para diseñar un conjunto de derechos constitucionales fundamentales, por lo que el enfoque que aquí sostengo guarda, pues, una estrecha relación con el derecho y la construcción nacional.

De todos modos, ¿por qué no habríamos de aceptar la solución de Sen: es decir, hablar de la libertad entendida como un bien general y dejar a cada nación la tarea de seleccionar las capacidades concretas que su estructura constitucional protegerá? ¿Acaso un enfoque de esa clase no sería más respetuoso con las elecciones democráticas de las personas? Evidentemente, coincido en que no deberíamos imponer nada desde fuera a naciones que son democráticas: mi propuesta tiene como propósito la persuasión; la de la implementación es una cuestión bien distinta. La pregunta debería ser: ¿por qué deberíamos tratar de justificar un conjunto único de capacidades a escala internacional alegando que son importantes para todos los países? ¿Por qué no, simplemente, ensalzar la idea general de libertad?

Para empezar, no está claro que la sola idea de promover la libertad configure siquiera un proyecto político coherente. Algunas libertades limitan a otras. La libertad de las personas ricas para efectuar generosas donaciones a las campañas electorales puede socavar la igualdad del derecho al voto de todas las personas. La libertad de la industria para contaminar el medio ambiente empobrece la libertad de los ciudadanos y las ciudadanas para disfrutar de un entorno no contaminado. Es obvio que estas libertades no están entre las consideradas por Sen, pero él no dice nada al respecto de limitar la concepción de la libertad ni de descartar tales conflictos. Y lo cierto es que podemos ahondar aún más en ese terreno; pues la idea misma de libertad implica, a su vez, la noción de restricción: la persona P no es libre de realizar la acción A a menos que se impida a otras personas interferir en ella.

Además, aun en el caso de que existiera un proyecto coherente que concibiera y abarcara todas las libertades como bienes sociales deseables, no está ni mucho menos claro que esa fuera la clase de

propuesta que alguien con los objetivos políticos y éticos propios del enfoque de las capacidades debiera respaldar. Como los ejemplos recién expuestos ponen de manifiesto, todo proyecto político que se proponga proteger la igualdad de valor de ciertas libertades básicas para las personas pobres y mejorar las condiciones de vida de estas necesita proclamar con toda franqueza que algunas libertades tienen una importancia central a efectos políticos y otras, claramente, no la tienen. Algunas radican en la base misma de una determinada concepción de la justicia política y otras no. Entre las que no son básicas para esa concepción, las hay que son simplemente menos importantes sin más, y las hay que incluso pueden ser activamente malas.

La justicia de género no puede materializarse de manera efectiva sin limitar la libertad masculina. Por ejemplo, el «derecho» de un esposo a mantener relaciones sexuales con su esposa, tanto si ella consiente en ello como si no, ha sido una prerrogativa masculina históricamente muy apreciada en la mayoría de las sociedades y muchos hombres se han sentido muy molestos por el recorte de libertad que se siguió de la implantación de leyes contra la violación conyugal (ese resentimiento es uno de los motivos por los que, en Estados Unidos, aproximadamente la mitad de los estados del país no otorgan el rango de violación propiamente dicha a las relaciones sexuales no consensuadas dentro del matrimonio, y por los que muchas sociedades del mundo carecen aún de leyes que las castiguen). La libertad de acosar a las mujeres en el lugar de trabajo es otra prerrogativa muy querida por muchos varones de todo el mundo: en cuanto se introducen regulaciones para desterrar el acoso sexual, siempre se dejan sentir protestas que invocan la idea de libertad. Hoy en día es habitual leer términos como el de «feminazis» sugiriendo que las feministas están en contra de la libertad porque apoyan ese tipo de políticas. Y, sin duda, en cierto sentido, las feministas están realmente abogando por una restricción de la libertad, pero desde la base de que ciertas libertades son adversas tanto a las igualdades como a las libertades y las oportunidades de las mujeres.

En resumidas cuentas, ninguna sociedad que aspira a la igualdad o, cuando menos, a un mínimo social más que suficiente para

todos y todas puede evitar una mayor o menor acotación de la libertad por múltiples vías, y lo que debería decirse al respecto es que hay libertades que no son buenas, que no forman parte de un grupo nuclear de derechos exigidos por la noción misma de la justicia social, y que, en muy diversos sentidos, subvierten esos derechos básicos. De otras libertades, como la de los motoristas para circular por las vías públicas sin casco, puede decirse que no son muy importantes, que no son libertades ni muy malas ni muy buenas. No se hallan implícitas en nuestra concepción de justicia social y, desde luego, no deberían figurar en ninguna lista de derechos constitucionales fundamentales.

Si entendemos que una sociedad no es mínimamente justa hasta que no facilita a sus miembros las precondiciones de una vida que esté a la altura de la dignidad humana, entonces incumbe a los actores políticos indagar y determinar qué elementos se necesitan para que una vida sea así. Dicho de otro modo, si quieren facilitar ese mínimo de vida digna, antes deben saber cuál es. Parece de suma y urgente importancia distinguir aquellos factores que son auténticamente fundamentales (como la libertad de expresión o la protección de la integridad física) de aquellos que no lo son o que, incluso, pueden resultar negativos. Los legisladores, los tribunales de justicia y los organismos de la administración pública no pueden hacer efectiva la aplicación de tal concepción sin saber en qué consiste esta. Las constituciones escritas son un método práctico y cómodo de explicitar esa clase de derechos y de asegurarlos frente a los caprichos de una mayoría. También hay naciones que funcionan manejando concepciones no escritas de una serie de derechos fundamentales. Pero con independencia de si la constitución está escrita o no, lo cierto es que, cuando una mayoría impaciente tiene la capacidad de suprimir algunos de esos derechos básicos en muy poco tiempo —incluso en apenas una hora, como sucedió con las libertades de expresión y asociación, cuya suspensión votó el Parlamento indio durante el estado de emergencia declarado por Indira Gandhi en 1975—, la dignidad humana se halla en una posición muy arriesgada y la nación está obligada a dar con una forma mejor de proporcionar una *seguridad de las capacidades*. La protección de los derechos fundamentales mediante algún tipo de mayoría cualifica-

da (tanto si esta está recogida en una constitución escrita como si no) parece un elemento indispensable para procurar tal seguridad.

Dicho de otro modo, todas las sociedades que aspiran a implantar una concepción política razonablemente justa tienen que evaluar libertades humanas y declarar abiertamente que unas tienen una importancia central y otras son triviales, que unas son buenas y otras son decididamente malas, y que algunas merecen protección especial y otras no. Esta evaluación afecta también a la manera en que valoraremos el recorte de una libertad cuando se dé el caso. Ciertas libertades son consideradas derechos de los ciudadanos y las ciudadanas basados en la justicia. Cuando alguno de estos derechos es objeto de recortes, estamos ante un fallo especialmente grave del sistema político. En tales casos, las personas sienten que la reducción no es un coste sin más que hay que soportar como cualquier otro: es un coste de carácter diferenciado, que entraña una vulneración de la justicia básica. Cuando la recortada es una libertad no perteneciente al núcleo central de libertades, el coste puede ser mayor o menor según el actor o los actores afectados, pero no es un coste exactamente como los anteriores (es decir, como aquellos que, en justicia, no deberían exigirse a ningún ciudadano ni ciudadana). Así, una reducción de la libertad de religión constituye un coste que afecta a una cuestión de derechos básicos; la restricción de la libertad de montar en motocicleta sin llevar casco, por su parte, no implica cuestiones tan fundamentales, por mucho que bastantes personas puedan considerarla un coste.

Sen defiende su forma abierta (es decir, sin límites predefinidos) de trabajar con el concepto de capacidades aludiendo a la importancia de la deliberación democrática. Mi enfoque también respeta la importancia de la deliberación democrática tanto en los ámbitos de la implementación (nada ha de ser impuesto a una nación por otras, salvo en las más graves —e inhabituales— de las circunstancias) como en los de la especificación concreta (cada nación especifica cada capacidad a su modo y, siempre que esa concreción se mantenga dentro de unos límites, el enfoque afirma que esto está perfectamente justificado). Pero también reconoce que, en una democracia funcional y operativa, la deliberación tiene lugar en diferentes niveles y en muy diversos contextos. Los ciudada-

nos y las ciudadanas pueden deliberar acerca de los principios políticos fundamentales que quieren que su nación represente (cuando están diseñando una nueva constitución, por ejemplo); pero, una vez decididos, lo normal es que se dediquen a afianzar ciertos derechos concretos, blindándolos frente a posibles cambios que pudieran ser decididos por mayoría simple. Cuando esos documentos fundacionales son poco claros o cuando hay una legislación que aparentemente los vulnera, los tribunales suelen intervenir deliberando acerca de la interpretación adecuada de los derechos centrales. (El control judicial de constitucionalidad es un tipo crucial de deliberación democrática, como es bien reconocido en casi todas las democracias contemporáneas.) La ciudadanía también delibera acerca de las enmiendas constitucionales, y esa deliberación es diferente del diseño inicial, ya que presupone la existencia de una arquitectura y de unos principios subyacentes, que son los que la mencionada deliberación retoca. Y los ciudadanos y las ciudadanas deliberan también sobre la legislación (una legislación sujeta posteriormente a la intervención de los tribunales en el caso de que una ley o un código infrinja garantías constitucionales).

La lista de capacidades puede ejercer un papel en cualquiera de los niveles de ese proceso. Puede ser utilizada como una fuente de principios políticos durante un periodo de diseño constitucional o, en un momento posterior, como una fuente para la interpretación de esa constitución. Puede guiar la interpretación judicial de derechos fundamentales, aunque dentro de unos límites fijados por el texto constitucional y por los precedentes. Puede activar el proceso de enmiendas: la nueva enmienda constitucional que protege en la India el derecho universal a la educación primaria y secundaria fue alentada por una serie de sentencias judiciales que reconocían la relación entre la educación y la dignidad humana. Por último, puede servir de fuente para la legislación destinada a implementar un derecho. La deliberación interviene en todas esas áreas. El único sentido en el que el enfoque recorta la deliberación es en su insistencia en que los derechos fundamentales queden garantizados frente al capricho de las preferencias temporales de las mayorías. El proceso de enmienda constitucional debería ser prolongado y difícil, pues de ese modo respetará y protegerá mejor la seguridad

de las capacidades. Y, de hecho, así lo han previsto la práctica totalidad de las democracias contemporáneas.

Existe otra razón diferente para que una teoría de la justicia se posicione en materia de contenidos. Es, en concreto, una razón derivada del compromiso con el liberalismo político. Si estamos convencidos de que los principios políticos de una sociedad aceptable deberían ser respetuosos con un amplio abanico de doctrinas comprensivas diferentes y deberían tratar de convertirse en el objeto de un consenso entrecruzado entre estas, entonces no queremos proponer principios que empleen la idea de capacidad como si esta fuera una teoría comprensiva del valor o de la calidad de vida. La teorización sobre la calidad de vida general debería dejarse a cada una de esas doctrinas comprensivas, usando los términos y los conceptos que les sean familiares a estas. Lo que razonablemente sí se puede pedir de los ciudadanos y las ciudadanas es la ratificación de la importancia política de una lista relativamente corta y circunscrita de derechos fundamentales (en forma de lista de capacidades), una lista que podría acoplarse así a las doctrinas comprensivas de cada uno y cada una. Desde esta perspectiva, el enfoque de Sen (que, en ocasiones, podría dar la impresión de utilizar la capacidad como si fuera un indicador comprensivo del valor de la vida) parece decir demasiado (mientras que, conforme al argumento anterior, parecía quedarse corto).

Antes de analizar el enfoque de las capacidades en su calidad de teoría política normativa, debemos al menos mencionar la cuestión de la llamada «teoría ideal». En su nuevo libro sobre la justicia, Sen critica en general el proyecto consistente en teorizar acerca de la justicia de tal modo que se acaben fijando objetivos exigentes en exceso y un tanto idealizados. Según él, esa teoría ideal (y Rawls es, en este sentido, el blanco principal de su crítica) supone un obstáculo que nos impide pensar con claridad en las opciones con las que contamos en las situaciones reales: deberíamos priorizar enfoques que clasifiquen las alternativas comparativamente, en lugar de aquellos que sólo fijan índices de referencia ideales.

Este no es un lugar apropiado para valorar la crítica que Sen hace de las tesis de Rawls o de la teoría ideal en general. En cualquier caso, resulta difícil determinar hasta qué punto son aplicables

tales críticas a la versión de teoría ideal desarrollada en mi enfoque normativo de las capacidades, que propugna un umbral mínimo de capacidad como condición necesaria de la justicia social. Este enfoque no es ideal en un sentido que podríamos calificar de irreal o utópico, pero tampoco lo es (en mi opinión) el de Rawls. Toda esta es una cuestión que debemos dejar para discusiones futuras.

JUSTIFICACIÓN POLÍTICA

El enfoque de las capacidades (tanto en su versión comparativa como en la normativa) introduce la filosofía moral en la economía del desarrollo, lo que, ya de por sí, es todo un progreso. Las cosas irán mejor que en el pasado, sostenemos Sen y yo, si quienes trabajan en el campo del desarrollo simplemente se detienen un momento a hacerse una serie de preguntas difíciles acerca de las normas éticas y los criterios de justicia. Aun en el caso de que no acaben optando finalmente por la teoría de las capacidades, habrán tenido que examinar normas éticas en lugar de asumir que estas no importan. La versión normativa del enfoque que yo desarrollo en *Las mujeres y el desarrollo humano* y en *Las fronteras de la justicia* obliga a una reflexión aún más crítica, ya que pide que las personas consideren qué es lo que hace que una sociedad sea mínimamente justa. La mera formulación de esa pregunta supone de por sí un avance cuando la base de la que se partía era la (muy habitual) toma de decisiones desprovista de consideraciones de carácter ético.

Pero el enfoque no se queda tan sólo en eso. Desarrolla también argumentos concretos en contra de las teorías de la justicia social más comunes dentro de la filosofía moral. Esa confrontación específica de visiones es parte del proceso de justificación de una perspectiva moral/política, tal como yo la entiendo.

En general, la forma de justificación política que yo defiendo está basada en la versión del método justificativo en ética empleado por John Rawls (que, a su vez, está fundado sobre los procedimientos de Sócrates y Aristóteles). Al igual que en el enfoque de Rawls, mi justificación recurre al «equilibrio reflexivo» como objetivo del

proceso examinador. Como Rawls, yo también concibo todo ese proceso como un intento socrático de alcanzar la claridad con respecto a la estructura de los propios juicios morales en el ámbito de la justicia social. Y también como en el caso de Rawls, yo entiendo que ese proceso adopta —en política— un carácter multívoco: la justificación no se alcanza a través de individuos que actúan en solitario, sino mediante el debate entre interlocutores que deliberan al más puro estilo socrático.

En ese proceso, los individuos hacen aflorar sus más firmes juicios éticos acerca de la justicia (Rawls usa como ejemplo el principio de que «la esclavitud está mal») y los confrontan con una serie de perspectivas teóricas. El objetivo consiste en encontrar un encaje estable entre los juicios y los principios teóricos. Nada se da por fijado: un juicio inicialmente convincente puede acabar siendo modificado porque se contradice con los postulados emanados de una teoría que cuenta con otras muchas ventajas, y una teoría atractiva de inicio puede terminar por ser rechazada porque no preserva un número suficiente de los juicios más básicos. Tal vez nunca se llegue a un equilibrio definitivo, pues es muy posible que vayan surgiendo nuevas teorías que merezcan consideración. De todos modos, con el tiempo, es de esperar que se vaya obteniendo una concepción general más profundizada y adecuada de la justicia, aunque nunca deje de ser incompleta.

Quien propugne un enfoque teórico debe empezar esbozando los argumentos que lo generan, tratando de presentar una defensa *prima facie* de ese enfoque que muestre que cuadra con algunas intuiciones y algunos juicios éticos muy poderosos. Yo hago eso mismo argumentando que las diez capacidades son componentes importantes de la idea de una vida acorde con la dignidad humana. Como Rawls, concibo mis argumentos desde un carácter esencialmente socrático: apelo al interlocutor para que reflexione sobre lo que está implícito en la noción de la dignidad humana y de una vida que sea acorde con aquella. Pido al interlocutor que piense en que ciertos modos de vida que muchos seres humanos están obligados a llevar no son plenamente humanos, pues no están a la altura de la dignidad propia del ser humano. Creo que este punto de partida intuitivo, aun siendo muy general, ofrece una orientación

bastante definida. Las gráficas descripciones que Marx hizo de las formas de trabajo que permiten la continuación de la vida sin que esta sea una vida plenamente humana resuenan aún por todo el mundo. La noción de una vida acorde con la dignidad humana es una de las ideas más fértiles que se emplean en la jurisprudencia constitucional a nivel mundial. De ahí que yo misma sostenga, de un modo muy general e intuitivo (y moviéndome por terrenos diversos de la vida influidos por las políticas públicas), que la protección de estos diez derechos básicos es un requisito esencial para que una vida esté realmente dotada de dignidad humana.

Al igual que Rawls, también yo trato de mostrar que el enfoque proporciona un buen fundamento para los principios políticos de una sociedad pluralista, y lo hago demostrando que, con el tiempo, podría convertirse en la base de un «consenso entrecruzado» entre personas adheridas a las tesis de las principales perspectivas religiosas y laicas (es decir, tanto de las religiones mayoritarias como de las teorías éticas laicas más destacadas, como las kantianas o las pragmatistas). El enfoque constituye, pues, una forma de «liberalismo político», que evidencia su respeto por los ciudadanos y las ciudadanas absteniéndose de pedirles que se adscriban a ninguna doctrina política erigida sobre una visión religiosa o metafísica particular. Bien sabido es que el consenso entrecruzado no es una realidad actual y presente (tampoco Rawls exige que lo sea). Basta sencillamente con mostrar que es perfectamente posible imaginar que, con el tiempo, sí lo sea. Quizás imaginar esa transición resulte especialmente difícil en el caso de la parte de este enfoque que defiende los derechos de los animales. Pero personalmente creo que, incluso en ese punto, el consenso entrecruzado es un escenario verosímil en última instancia.

Hasta aquí, no obstante, el argumento es sólo preliminar: el lector puede pensar que existen unos cuantos enfoques más que ofrecen ventajas similares. A partir de este punto, pues, el enfoque de las capacidades ha de ser confrontado con los principales oponentes de esa misma tradición teórica: se trata de demostrar que estos no salen tan bien parados de dicho contraste como él (al menos, en ciertos aspectos). Desde luego, comparado con el utilitarismo de los deseos informados y con la teoría clásica del contrato

social, el enfoque de las capacidades cuenta, como mínimo, con algunas ventajas. Y, en cualquier caso, también cuadra razonablemente bien con la mejor versión de esos otros enfoques.

Antes de examinar más detenidamente estas dos alternativas teóricas, conviene decir algo más a propósito de qué lugar ocupa en el enfoque el material empírico referido a los esfuerzos y las luchas reales de las personas pobres. ¿Qué uso le da, por ejemplo, a la historia de Vasanti? Yo la he utilizado aquí con un sentido primordialmente ilustrativo, a fin de clarificar lo que ofrece el enfoque de las capacidades en contraste con los otros enfoques conocidos en el campo del desarrollo. También he mencionado que el enfoque parece tener sobre los demás la ventaja —manteniendo todos los demás factores constantes— de que formula una pregunta que las personas de verdad como Vasanti también se preguntan y se responden: ningún enfoque que haga algo así puede ser acusado de ser un mero constructo occidental.

Pero, evidentemente, los argumentos que sirven de respaldo al enfoque no están basados simplemente en relatos y ejemplos: utilizan también nociones (como la idea de la dignidad humana o la de la capacidad) y argumentaciones filosóficas abstractas. También defienden capacidades que Vasanti tal vez no habría defendido: como la libertad de prensa, por ejemplo, defendible también (entre otras cosas) por su importancia para las personas pobres en una democracia, aun cuando estas no hablen mucho de aquella o no la consideren prioritaria.

En un sentido más general, el enfoque de las capacidades no se basa sobre las preferencias subjetivas, aunque las tome en serio. De hecho, se posiciona firmemente en contra de los enfoques basados en las preferencias dentro tanto de la economía del desarrollo como de la filosofía. Y lo hace porque considera que las preferencias suelen no resultar fiables a efectos políticos. Sólo las versiones más radicalmente corregidas de los enfoques de los deseos informados desempeñan algún papel (aunque meramente secundario) en cuanto a la justificación política. La historia de Vasanti y las de otras vidas parecidas distan mucho de proporcionar una descripción (ni remotamente) exhaustiva de las preferencias de las personas; semejante descripción sólo puede proceder de otros materiales empíri-

cos distintos. Pero estos no servirían para proporcionar una justificación, porque ningún material subjetivo puede aportar tal cosa. Entonces, ¿qué papel desempeñan esas historias y relatos de vidas?

El que desempeñaron para mí fue eminentemente educativo: sin haber observado un amplio cuadro de las condiciones en las que mujeres como Vasanti viven y se esfuerzan por salir adelante, muy posiblemente yo habría pasado por alto problemas importantes, o habría ignorado las interconexiones que los relacionan entre sí. Los lectores y las lectoras pueden encontrarse en una situación similar a la mía. Una idea como la de que la educación está ligada a la facultad de proteger la integridad física propia porque proporciona una vía de salida de un matrimonio abusivo, por poner un ejemplo, puede no ser tan obvia para un estudioso dedicado a reflexionar desde el contexto de una sociedad muy diferente. Esa clase de ejemplos detallados puede resultar educativa también para el lector o la lectora, quien bien podría no haber sido capaz de imaginarse unas condiciones de vida tan distintas sin la ayuda de esas narraciones. Los relatos ayudan a que esos lectores presten atención a una mayor variedad de problemas y temas; cultivan además la imaginación, produciendo un reconocimiento de la igualdad de condición humana de personas cuyas vidas son normalmente ignoradas por las élites privilegiadas. Los ejemplos clarifican también la argumentación teórica al mostrar la manera exacta en que dos posturas difieren entre sí.

EL BIENESTARISMO DE LOS DESEOS INFORMADOS

Aunque ya hemos visto cómo difiere el enfoque de las capacidades de la versión simple de utilitarismo empleada por muchos economistas del desarrollo, conviene decir aún algo más para mostrar en qué sentido se diferencia también de (y supera a) otras formas más sofisticadas de utilitarismo conocidas en filosofía y, en concreto, de aquellas perspectivas que admiten que las preferencias existentes se prestan a frecuentes deformaciones y correcciones.

Estas otras concepciones filosóficas se preguntan normalmente cuáles serían las preferencias de las personas si estas dispusieran de

información completa y exhaustiva (un útil factor corrector). Podemos calificar razonablemente tales perspectivas de «bienestaristas» en esencia, porque están basadas en las preferencias de las personas a propósito de su propio bienestar y porque se entiende que las que tales enfoques manejan son, según dirían sus proponentes, «las preferencias reales o auténticas de las personas, pues, sin duda, las preferencias que tendrían con información completa son más verdaderamente las suyas que las que tienen cuando la información de la que disponen es incompleta o errónea».

Ahora bien, estas teorías suelen introducir asimismo otra serie de correcciones (de un tipo distinto) que resultan más difíciles de cuadrar con el bienestarismo puro. A partir de un examen detenido de tres de las más sofisticadas perspectivas de esa clase, como son las del economista John Harsanyi y los filósofos Richard Brandt y Jean Hampton, en *Las mujeres y el desarrollo humano* yo misma sostengo que estos teóricos no pueden generar resultados que les parezcan justos sin antes introducir nociones morales que son independientes de las preferencias de las personas. Por lo tanto, sus teorías no puede decirse que sean formas puras de bienestarismo, sino más bien mixtas.

Harsanyi menciona una cierta clase de preferencias que denomina «sádicas o maliciosas», pues derivan placer del dolor o el sometimiento de otras personas. No duda de que estas sean preferencias genuinas que pueden estar muy arraigadas en las personas; ni el incremento ni la mejora de la información podrían erradicarlas. En ese sentido, pues, son preferencias reales de los individuos. Harsanyi, sin embargo, opta simplemente por no tenerlas en cuenta. Avisa de que procede de ese modo para combinar el recurso utilitarista a las preferencias con la concepción kantiana de una comunidad de iguales y con la idea del espectador imparcial de Adam Smith. Su perspectiva, pues, es sólo en parte una forma de bienestarismo.

Brandt no es tan claro y directo en cuanto a sus desviaciones con respecto al bienestarismo, pero podemos mostrar que, aunque afirma que para discernir preferencias emplea un método desprovisto de valores, en el proceso de decidir qué preferencias son «auténticas» utiliza en realidad algunos valores bastante controverti-

dos, como son la independencia con respecto a la autoridad y la autonomía. No puede asegurar con un mínimo de verosimilitud que estas normas formen parte de la personalidad de todo ser humano, así que tampoco muestra que estas sean las preferencias que cada persona tendría en condiciones ideales. A través de esta y de otras vías, Brandt incorpora en su teoría, pues, diversas nociones morales independientes.

Centrándose en las dificultades a las que los enfoques basados en las preferencias se enfrentan en el caso de la deformación de preferencias que se observa en mujeres que son víctimas de relaciones abusivas o asimétricas, Jean Hampton propone ciertas correcciones: las preferencias que valen, según ella, son aquellas que las personas tendrían si vivieran en condiciones de igualdad, de respeto y de no intimidación. Estas correcciones parecen abordar el quid de la cuestión y, desde el punto de vista de la justicia social, generan resultados más adecuados aún que los de Harsanyi y Brandt. Pero, como reconoce la propia Hampton, no tienen su origen propiamente dicho en una teoría basada en las preferencias. La igualdad de respeto no forma parte de la personalidad de muchos seres humanos y, por desgracia, el deseo de intimidar a otros individuos puede estar muy arraigado. Introduciendo estas restricciones, por lo tanto, no estamos simplemente descubriendo qué preferirían las personas en condiciones de información perfecta.

Con el objeto de generar resultados que consideren moralmente aceptables, los autores de estos enfoques se han apartado del utilitarismo y han incorporado algunos de los elementos morales clave del enfoque de las capacidades: la idea de la igualdad de dignidad humana de todas las personas, la idea de la importancia fundamental de la razón práctica como capacidad, la idea de que las personas no deberían tener la prerrogativa de suprimir los derechos fundamentales de otras.

Una vez incorporamos esas restricciones independientes, ¿son estos enfoques corregidos tan satisfactorios como el de las capacidades? Creo que no. Como buenos enfoques utilitaristas que son (aun con la inclusión de ciertas restricciones independientes), no dejan de implicar la agregación de elementos heterogéneos de las vidas de las personas, ni de estar comprometidos con la búsqueda

del total (o del promedio) social óptimo. Así pues, ni siquiera los enfoques más sofisticados de ese tipo escapan a los problemas detectados ya anteriormente en las versiones del utilitarismo empleadas en la economía del desarrollo. Por último, ninguno de ellos aborda adecuadamente el problema de las preferencias adaptativas. Siempre es posible discernir preferencias añadiendo información o, simplemente, desechando aquellas que contengan elementos sádicos o maliciosos. Pero, como Elster y Sen han argumentado, resulta sencillamente imposible corregir el problema de la adaptación, porque está relacionado con el hecho de que las personas se crían o se educan por completo en una sociedad. La adaptación no responde únicamente a una ausencia de información. Si las mujeres han aprendido que la educación no es para ellas, será difícil que cambien de parecer sólo porque reciban nueva información sobre los beneficios y los placeres de la formación educativa. Algunas sí lo harán, pero no será el caso de aquellas que hayan interiorizado profundamente la idea de que las mujeres que son «como deben ser» no van al colegio. Por otra parte, tampoco es posible identificar las preferencias que representan la adaptación a un estado de cosas injusto o indebidamente jerárquico sin recurrir a una teoría independiente de la justicia social, algo que el enfoque utilitarista en general se resiste a darnos. Incluso las perspectivas corregidas conservan, pues, algunos problemas serios.

El utilitarismo tiene múltiples defectos, pero evidencia también una gran virtud: la de tomarse en serio tanto a las personas como los deseos de estas, y mostrar respeto por lo que quieren. Algunas perspectivas éticas —en concreto, las situadas en la tradición kantiana— desestiman el deseo de manera prematura porque consideran que es una faceta animal de la personalidad donde la inteligencia no tiene cabida alguna. Yo me posiciono en contra de esos enfoques y sugiero que el deseo es un aspecto interpretativo e inteligente de la personalidad, un aspecto que es sensible a la información acerca del bien, hasta el punto de que algunos de ellos —en concreto, los deseos informados en los que se centran los mejores enfoques de esa corriente (concretamente, los enfoques que, como los de Harsanyi y Hampton, incorporan restricciones morales independientes)— desempeñan ciertos papeles de importancia en la

justificación política. El deseo puede ayudarnos a valorar si el enfoque o la perspectiva que apoyamos tiene alguna probabilidad de ser estable. Y mostrar la estabilidad de un enfoque forma parte de la justificación del mismo como perspectiva política aceptable.

ENFOQUES BASADOS EN EL CONTRATO SOCIAL

En fechas más recientes, mi propio enfoque ha afrontado el reto que presentan las potentes teorías de la justicia desarrolladas dentro de la tradición del contrato social, iniciada con John Locke en el siglo xvii. La importante teoría de la justicia elaborada por John Rawls ofrece una sólida tesis teórica de la distribución social en muchas áreas, pero lo hace apropiándose de ciertos supuestos tomados de la teoría lockeana clásica del contrato social que el propio Rawls contemplaba con cierto escepticismo porque consideraba que planteaba dificultades para su propia teoría en cuatro ámbitos. En concreto, los ámbitos problemáticos según Rawls son los de la justicia para las generaciones futuras, la justicia entre fronteras nacionales, el trato imparcial para las personas con discapacidades y las cuestiones morales relacionadas con el trato que dispensamos a los animales no humanos (cuestiones que Rawls, a diferencia de mí misma, no consideraba entroncadas con la justicia). El propio Rawls resolvió el primer problema razonablemente bien, gracias a su «principio del ahorro justo». (El enfoque de las capacidades tiene aún pendiente la integración de ideas similares a esa.) También trató de solucionar el segundo en su último libro, *El derecho de gentes*, pero creo que su intento no fue muy exitoso. Y respecto a los dos últimos problemas, que él creía que eran aspectos en los que su propia teoría tal vez «fallaba», su enfoque revela serios puntos débiles que no pueden solventarse sin una modificación más radical de la teoría como la que él mismo estaba dispuesto a realizar. Estas tres áreas problemáticas son las tres «fronteras» de las que hablo en mi libro *Las fronteras de la justicia*. Si queremos ahondar en la solución de los problemas que radican en dichas fronteras, debemos considerar una alternativa a la teoría de Rawls, aunque sin rechazar las aportaciones e intuiciones reflejadas en esta.

La teoría de Rawls es heredera de un pedigrí intelectual mixto. La mayor parte de las que (desde el punto de vista del enfoque de las capacidades) podemos entender como sus dificultades provienen del hecho de que sea descendiente de la teoría clásica del contrato social. También incorpora elementos éticos kantianos (como, por ejemplo, la idea de que cada persona es un fin en sí misma y no un medio), elementos que la enriquecen considerablemente. No obstante, en lo esencial, Rawls no estaba dispuesto a deshacerse de la estructura contractualista en beneficio de una teoría más puramente kantiana. Tampoco se puede decir que la vena kantiana del pensamiento de Rawls esté totalmente exenta de dificultades. En el ámbito de la justicia para las personas con discapacidades, los elementos kantianos resultan problemáticos porque Kant justifica el respeto en la presencia de un elevado grado de racionalidad moral y, por consiguiente, se ve incapaz de otorgar una plena igualdad de respeto para las personas con discapacidades cognitivas graves. De todos modos, centrémonos ahora en analizar las dificultades relacionadas con la tradición del contrato social.

La teoría clásica del contrato social parte de la observación de que todas las estructuras sociales existentes han venido dictadas por jerarquías artificiales de riqueza, clase y prestigio. Si despojamos a los seres humanos de todas esas ventajas artificiales, se pregunta la teoría, ¿qué tipo de sociedad elegirían? Esta especie de experimento imaginario tiene un enorme valor y la famosa «posición original» de Rawls es una versión del mismo: en una situación hipotética de ignorancia de la clase, la riqueza, la raza y el sexo que tendrán, se les pide a unos individuos racionales que seleccionen unos principios de justicia para la sociedad en la que vivirán. Sin embargo, en el proceso mismo de construcción de ese experimento mental (que se supone que debe mostrarnos cómo las instituciones podrían respetar el hecho de que todos compartimos la condición humana por igual, a pesar de las ventajas artificiales que nos dividen), todas las teorías contractualistas (incluida la de Rawls) asumen una igualdad aproximada de poder físico y mental entre todos los participantes. Y es precisamente el conocimiento de esa igualdad aproximada (hasta el más débil de esos individuos puede matar furtivamente al más fuerte) lo que convence a los implicados y

a las implicadas de que no serán capaces de dominar a los demás con certeza, y de que, por consiguiente, les conviene a todos y a todas ceder algunos de sus activos naturales y consentir en que se les impongan ciertas restricciones políticas y legales. La teoría sostiene que el contrato se suscribe para ventaja recíproca de los participantes: es esa ventaja (y no el altruismo ni el amor por los demás) lo que los reúne en sociedad. (Obviamente, las teorías de esa clase no sostienen que las personas reales carecen de beneficencia: la teoría se limita a trazar una representación hipotética; no está elaborando una historia ni una antropología. Lo que sí dicen esas teorías es que no tenemos por qué suponer la presencia de un extendido instinto caritativo entre las personas para mostrar cómo se pone en marcha el contrato.)

Esas teorías nos proporcionan una buena manera de entender la cooperación y la justicia sociales. Si estamos de acuerdo en que la justicia nos exige que tratemos imparcialmente a las personas, sin favorecer a un individuo o a un grupo sobre ningún otro por razón de su riqueza, su clase o cualesquiera otras ventajas artificiales (como la raza o el género), entonces estas teorías nos sirven de gran ayuda para saber qué aspecto tendría una sociedad erigida sobre un ideal de imparcialidad. La teoría de la justicia de Rawls es uno de los grandes hitos de la filosofía política occidental contemporánea. Resuelve ciertamente muy bien el conjunto de problemas que se propone inicialmente resolver. Demostrar que una perspectiva rival la supera a la hora de abordar toda esa lista de problemas sería una tarea de colosal dificultad que el enfoque de las capacidades no se ha propuesto afrontar todavía.

Pero los supuestos de la igualdad aproximada y de la ventaja recíproca o mutua impiden que el enfoque aborde bien aquellos casos en los que se da una acusada asimetría de poder entre los individuos potencialmente suscriptores del contrato que no puede ser fácilmente corregida variando la renta y la riqueza sin más. Esa es precisamente la razón por la que las personas con discapacidades físicas y cognitivas graves quedan explícitamente omitidas de la «posición original» y no aparecen incluidas dentro de la definición de las capacidades de los ciudadanos y las ciudadanas de una «sociedad bien ordenada». Las de dichas personas son necesidades

que, según el propio Rawls, habrá que abordar en su momento, pero que no son tomadas en consideración cuando la sociedad selecciona sus principios y estructuras más fundamentales. En la práctica, esto significa que deben someterse a la dominación de otras personas (por muy benevolente que esta sea). Este problema se ve exacerbado, además, por el hecho de que la concepción kantiana que Rawls tiene de la persona está basada en la racionalidad (tanto en la prudencial como en la moral), de manera que los seres humanos aquejados de discapacidades cognitivas serías sencillamente no cuentan como personas propiamente dichas para ese enfoque. Rawls sostiene explícitamente que los seres humanos que sean incapaces de suscribir acuerdos o contratos no son acreedores de justicia política. Así pues, Rawls pone en duda la aplicabilidad de la cuestión de la justicia en general al caso de muchísimas personas con discapacidades.

En lo que respecta a los animales no humanos, Rawls no cree que nuestra relación con ellos implique temas relacionados con la justicia presumiblemente por razones similares a las anteriores, es decir, por la ausencia en ellos de capacidad racional. De ahí que entienda que tenemos deberes éticos para con los animales, pero no deberes políticos. Yo sostengo que la presencia en un ente de cualquier tipo de capacidad de acción (*agencia*) o de conación, acompañadas de su condición de ser sensible, hace que sean pertinentes las cuestiones relacionadas con la justicia y que resulte apropiado considerar al ser en cuestión objeto de una teoría política de la justicia, sea o no capaz de entender o de valorar dicha teoría. Esta diferencia en la concepción básica de dónde (y para quién) resulta apropiada la justicia me lleva a la conclusión (inmediata para mí) de que casi todos los animales (a excepción, quizá, de aquellos dotados de una sensibilidad muy reducida y de nula movilidad, como podría ser el caso de las esponjas) son sujetos de justicia y poseedores de una dignidad (vinculada a la forma de agencia característica de su especie) que es merecedora del respeto y del apoyo de las leyes y las instituciones. El enfoque de las capacidades necesita ser modificado para abordar las obligaciones para con los animales no humanos, pero esa modificación es sencilla e inmediata y no obliga a deshacerse de ningún elemento esencial de la teoría.

Nadie ha demostrado que el enfoque de las capacidades sea superior en todos los ámbitos a la versión del contrato social propugnada por Rawls: sólo lo es en las tres áreas problemáticas antes referidas. Se necesitaría llevar a cabo un trabajo mucho más extenso para mostrar su superioridad general. Pero, por otra parte, tampoco está claro que el núcleo central del enfoque rawlsiano de la justicia no pueda reformularse de un modo que preserve la mayoría de las ideas esenciales de Rawls y, al mismo tiempo, responda satisfactoriamente a mis críticas. Henry Richardson ha aportado una reformulación de ese estilo, por ejemplo, aun cuando el propio Richardson admita que su versión conlleva la introducción de cambios en la teoría de Rawls que este jamás habría aceptado.

Además, como bien se pone de manifiesto en *Las fronteras de la justicia*, hay otros tipos de contractualismo kantiano que no asumen los supuestos que yo considero problemáticos en la teoría de Rawls: por ejemplo, el contractualismo ético de Thomas Scanlon. Este propone que evaluemos los principios preguntándonos si podrían ser razonablemente rechazados por cualquiera de las partes suscriptoras del contrato social; en ningún momento asume que tales partes tengan que ser aproximadamente iguales en capacidad física y mental, ni que persigan la obtención de una ventaja mutua. La idea de Scanlon es más ética que política y él mismo reconoce que, si fuera lo segundo, tendría que venir acompañada de una teoría de los bienes políticos. Pero, incluso en el hipotético caso de que él formulara una teoría adecuada de esta última clase (por ejemplo, en términos de capacidades centrales, una idea con la que Scanlon muestra cierta afinidad), esta seguiría teniendo una estructura un tanto diferente de mi enfoque de las capacidades, aun cuando ambas recurrirían a las mismas ideas, ya que yo también empleo la noción de rechazo razonable (u otra muy próxima a esta) a la hora de articular mi teoría de la justificación política. Esto significa, pues, desechar la tradición del contrato social en su forma clásica, pero aceptando que perviva la idea fundamental de dicha tradición: la del acuerdo imparcial. Sin embargo, del mismo modo que parece bueno buscar una convergencia entre las mejores teorías de los deseos informados y el enfoque de las capacidades, también podemos decir con respecto a un enfoque contractualista

como este que el hecho de que produzca resultados similares a los nuestros nos aporta renovada confianza en que estamos siguiendo el camino correcto.

EL LIBERALISMO POLÍTICO Y EL CONSENSO ENTRECRUZADO

Si el enfoque de las capacidades discrepa de Rawls en algunos ámbitos, no es menos cierto que también respalda y desarrolla otro prominente aspecto del enfoque de la justicia política desarrollado por este autor: la idea de *liberalismo político*. Dado que todas las sociedades contienen una pluralidad de perspectivas religiosas y laicas sobre el significado y la finalidad de la vida humana, no parece aconsejable desde el punto de vista estratégico adoptar una visión política que opte por una de esas perspectivas en contra de todas las demás: el régimen político resultante de tal opción será probablemente inestable, al menos, si rigen unas mínimas condiciones de libertad. Pero esa no es la única (ni siquiera la principal) objeción a tal clase de doctrina política. El problema moral más profundo estriba en que toda doctrina de ese tipo no es suficientemente respetuosa con los ciudadanos y las ciudadanas que mantienen un punto de vista diferente. Esas perspectivas de afán excluyente alcanzan su peor versión cuando reprimen el disenso, por ejemplo, o cuando imponen una determinada ortodoxia como condición para que una persona pueda ejercer un cargo. Pero incluso los Estados confesionales (o anticonfesionales) de variantes más benignas ponen en peligro la igualdad al crear un grupo de allegados al poder diferenciado de otros grupos de excluidos de ese poder. Dan a entender a sus ciudadanos y ciudadanas que no todos ellos entran en la arena pública en iguales condiciones. La igualdad de respeto por las personas parece exigir del Estado la abstención de posicionarse, siempre que sea posible, en temas religiosos y metafísicos que dividan a la ciudadanía conforme a las líneas que delimitan sus doctrinas comprensivas respectivas (entiéndanse como tales aquellas visiones generales que las personas tienen del valor y del sentido en la vida, ya sean de carácter religioso o secular).

Es evidente que toda perspectiva política debe adoptar una po-

sición moral y debe basar sus principios políticos en unos valores definidos, como la imparcialidad y la igualdad de respeto por la dignidad humana de todas las personas, por ejemplo. Ahora bien, estos valores forman (o pueden formar) parte de una o más de las múltiples doctrinas comprensivas a las que los ciudadanos y las ciudadanas están adheridos razonablemente, pero si se formulan de un modo calculadamente «tenue», sin fundamentarse en nociones metafísicas controvertidas (como sería, por poner un caso, la idea del alma inmortal), en nociones epistemológicas (como la idea de la verdad evidente por sí misma) o en doctrinas éticas más «densas» (como el kantismo o el aristotelismo), tendrán potencial para merecer la aprobación de una amplia variedad de ciudadanos y ciudadanas adscritos a posiciones religiosas y laicas diferentes. Lo que se les pide a estas personas desde un enfoque como el de las capacidades es que den su respaldo a las ideas básicas del mismo *para fines exclusivamente políticos* (y no como una guía comprensiva de vida) y que las consideren operativas dentro de un dominio característico diferenciado: el de lo político. Que las personas den su «respaldo» no significa simplemente que admitan a regañadientes que tenemos que vivir conforme a esos principios. Respaldo significa aquí que la persona suscriba realmente esas ideas *como una parte intrínseca* de su concepción general de cómo vivir. (Rawls emplea la imagen de un «módulo» que puede acoplarse al resto de la doctrina comprensiva de la persona.)

Ni Rawls ni yo sostenemos que ese «consenso entrecruzado» en torno a unos principios políticos básicos (los principios de la justicia en su caso; el enfoque de las capacidades en el mío) tenga que estar ya presente en la sociedad. Sólo ponemos como condición que exista un camino posible y probable hacia ese respaldo, de tal modo que, con el tiempo, no sea irrazonable suponer que la sociedad podría llegar a tal consenso. El consenso entrecruzado tampoco exige la exclusión de personas que piensen de forma diferente. En cualquier sociedad habrá quienes no puedan aceptar algunos aspectos de la doctrina política que la gobierna: personas que se oponen a la igualdad de derechos electorales para las mujeres, por ejemplo, o que están a favor de la segregación racial. Esa gente puede continuar viviendo dentro de la sociedad y puede expresar

su opinión libremente, siempre y cuando no vulneren los derechos de otras personas ni provoquen un riesgo inminente de desórdenes violentos. Si su número fuese muy elevado, su presencia amenazaría la estabilidad del sistema político y de su constitución. De todos modos, tanto Rawls como yo creemos que podemos mostrar que la mayoría de las principales doctrinas comprensivas existentes en las sociedades modernas podrían acabar apoyando, con el tiempo, los principios que nosotros propugnamos.

Bien es cierto que, si incluimos en la visión política en cuestión una decidida defensa de los derechos de los animales, la materialización del consenso se presenta como un proyecto de más largo alcance. Pero, aun en ese caso, creo que es posible que emerja un consenso sobre un umbral de condiciones de vida mínimamente dignas para los animales.

Un ámbito en el que las ideas del consenso entrecruzado y de la igualdad de respeto para todas las personas tienen especial importancia es el de la religión, y la relación de esta con el Estado. La lista de capacidades asigna un lugar preeminente a la libertad religiosa, pero en dicho decálogo no se describe explícitamente el tipo de protección para la religión compatible con la idea básica del igual respeto por la dignidad humana de todas las personas. De todos modos, es posible decir bastante más a propósito de esta cuestión y así lo he intentado yo misma en *Libertad de conciencia*. Creo que la igualdad de respeto por la dignidad de todas las personas obliga a implantar amplias protecciones para el libre ejercicio de cultos y creencias, incluyendo espacio para lo que la ley estadounidense denomina «acomodaciones»: es decir, exenciones para las minorías del cumplimiento de leyes generales que puedan resultar onerosas para su conciencia; exenciones contempladas, por ejemplo, en la legislación sobre el horario y el calendario laborales, sobre el consumo de drogas, o sobre el servicio militar obligatorio. También sostengo que la idea de la igualdad de respeto es difícil (si no imposible) de compatibilizar con cualquier tipo de oficialización estatal de una iglesia o de un credo religioso, aunque se trate de una confesionalidad bastante benigna y poco coercitiva. Toda iglesia oficial (como toda imposición estatal de laicismo) degrada a los no creyentes en la doctrina que cuenta con el favor

gubernamental, pues los declara grupo excluido del núcleo de poder político.

Llevar a la práctica una concepción de igualdad de respeto por la capacidad religiosa de todas las personas es un asunto delicado que exige sensibilidad hacia muchos factores contextuales e históricos que dan forma al significado social de las elecciones y decisiones gubernamentales. El estudio de los modos en que diferentes naciones han tratado de implementar ese objetivo general permite que entendamos mejor lo que significa materializar una capacidad a través de la legislación (y, por consiguiente, a través de una combinación de acción legislativa y judicial). Este tipo de análisis debería realizarse, en principio, para cada una de las capacidades y para cada país, pero las capacidades, en última instancia, deberían estudiarse no aisladas las unas de las otras, sino dentro de su entramado de relaciones y de conexiones con las demás. (Y es que, como es lógico, las capacidades no son unidades aisladas, sino que forman un conjunto de oportunidades que se influyen y se moldean mutuamente y que deben materializarse, en última instancia, como un bloque completo.) Así entendido, *Libertad de conciencia* es el primer paso de un ingente programa de investigación. Cuanto más lo apliquemos y lo desarrollemos, más seguros podremos estar de afirmar que el enfoque de las capacidades puede convertirse, con el tiempo, en el objeto de un consenso entrecruzado en una sociedad pluralista.

El enfoque de las capacidades —tal como aparece desarrollado en *Las mujeres y el desarrollo humano* y en *Las fronteras de la justicia*— constituye una forma de liberalismo político y, como tal, no se puede considerar una doctrina comprensiva de ninguna clase. Yerra pues (y hace una lectura gravemente errónea de mis tesis políticas) quien lo cataloga como una forma de *cosmopolitismo*. Si bien el enfoque incluye una teoría de la justicia tanto global como a nivel interno de cada país, es sencillamente incorrecto equipararlo con la teoría ética comprensiva conocida como «cosmopolitismo», que suele definirse como aquella visión según la cual la lealtad primera de la persona debe ser para con la humanidad en su conjunto y no para con su nación, región, religión o familia particular. Los cosmopolitas pueden probablemente aceptar la mayor par-

te de lo que yo recomiendo, pero no hay que ser cosmopolita para aceptar que todos los ciudadanos y las ciudadanas (de la nación propia y, a continuación, en un segundo paso, de todas las naciones) deberían contar con una cantidad umbral mínima de provisión de las diez capacidades. La mayoría de las grandes doctrinas comprensivas (religiosas y seculares) pueden, en mi opinión, aceptar esa idea, pero pocas de ellas podrían aceptar un cosmopolitismo comprensivo. Baste un ejemplo: la doctrina social de la Iglesia católica encaja bastante bien dentro de las condiciones globales y nacionales exigidas por el enfoque de las capacidades, pero ningún católico puede ser un cosmopolita, ya que el cosmopolitismo afirma que el deber *primero* del individuo es para con toda la humanidad antes que para con Dios o su religión. Que mi propia doctrina ética comprensiva sea cosmopolita o no (en realidad no lo es, pero casi) es una cuestión separada de la anterior. Lo relevante aquí es que el enfoque de las capacidades sólo es una doctrina política que aspira, además, a ser el objeto de un consenso entrecruzado. Como tal doctrina política, jamás debería recomendar una doctrina ética comprensiva por encima de las demás ni erigirse sobre ella. Considerarla una forma de cosmopolitismo es como acusarla de no respetar la diversidad de doctrinas religiosas y laicas que toda nación moderna contiene en su seno. Pero, precisamente, el respeto por esa pluralidad es uno de los objetivos centrales de mi enfoque teórico.

CONSECUENCIALISMO Y DEONTOLOGÍA

En ética y en política, los enfoques filosóficos suelen dividirse (a veces, de manera manifiestamente simplista) en dos grupos. Los consecuencialistas son aquellos que valoran la bondad de una opción preguntándose si (y en qué medida) maximiza las mejores consecuencias, definidas conforme a una cierta teoría de qué consecuencias son buenas y cuáles no. Dicho de otro modo, parten de una concepción del bien y definen lo correcto y lo incorrecto de una elección en función de dicha concepción. Se diferencian de las perspectivas deontológicas, que son aquellas que parten de una

concepción del deber o la acción correcta y permiten la búsqueda del bien sólo dentro de los confines de lo correcto. Kant, por ejemplo, permite que el agente moral busque la felicidad, pero sólo si lo hace estrictamente dentro de los límites de una moral construida sobre el respeto y la imparcialidad.

La distinción que acabo de presentar es bastante general y poco matizada. De hecho, los enfoques deontológicos pueden atribuir un valor positivo a la búsqueda del bien (algo que, seguramente, se puede afirmar de la propia teoría de Kant). Por su parte, las visiones consecuencialistas —como Sen se ha destacado en argumentar— pueden incorporar en su concepción de las consecuencias buenas ciertos elementos que son convencionalmente considerados como deontológicos, como, por ejemplo, la preservación de los derechos. Ni siquiera está del todo claro que todo consecuencialismo ponga los derechos en una misma balanza junto a otros elementos del bien sin tratar los primeros como una condición obligatoria previa, pues la concepción del bien que maneja puede estar formada por distintas capas o niveles a los que atribuya diferentes órdenes de prioridad (aunque, de todos modos, ese no es el tipo de concepción que Sen propugna).

El enfoque de las capacidades está estrechamente vinculado a la deontología. Uno de sus antecedentes históricos más importantes es Kant, ya que sostiene que la persecución del objetivo del bienestar social jamás debería realizarse de un modo tal que vulnerara los derechos fundamentales de las personas. De hecho, coincide con los kantianos en afirmar que el utilitarismo no atribuye la importancia correcta a cada persona ni a la idea de respeto por las personas. El *principio de que cada persona es un fin en sí misma*, al que le he atribuido relevancia central en este enfoque desde *Mujeres y desarrollo humano* en adelante, es una versión de ese deber de respeto a la humanidad como fin en sí misma (y de la obligación consustancial de no tratarla como un simple medio) propugnado por Kant en su momento.

El enfoque de las capacidades también se sitúa muy próximo a la deontología en su adopción del liberalismo político. El consecuencialismo suele presentarse normalmente como una doctrina comprensiva: la elección correcta (no importa el lugar ni el tema)

es aquella que maximiza las consecuencias buenas tal como las define la teoría. Los consecuencialistas no distinguen normalmente entre un ámbito político de la vida y el resto de los ámbitos, ni circunscriben sus recomendaciones al terreno político. Aseguran que su método de elección es el correcto en todos los contextos. Con ello consiguen plantear a los ciudadanos y las ciudadanas exigencias que son irrazonables desde el punto de vista del liberalismo político. Muchos ciudadanos y ciudadanas religiosos podrían estar perfectamente conformes con dar su apoyo a una sociedad basada en las diez capacidades y, al mismo tiempo, negarse a aceptar que la elección correcta sea siempre aquella que maximiza las consecuencias buenas: su religión tal vez ofrezca una concepción diferente de la elección correcta. Por ello, si el consecuencialismo se presenta (como normalmente es el caso) como una concepción comprehensiva tanto de lo correcto como de lo bueno, no podría servir de base para los principios políticos de ninguna forma de liberalismo político, ya sea del propugnado por el enfoque de las capacidades o de cualquier otro.

Hay otro sentido, sin embargo, en el que el enfoque de las capacidades puede ser entendido como un pariente del consecuencialismo, cuando no directamente como una forma de consecuencialismo político y no bienestarista. Y es que el enfoque proclama que la manera correcta de juzgar si una situación política dada es adecuada desde el punto de vista de la justicia consiste en observar *resultados*: ¿se satisfacen y se aseguran los derechos fundamentales de los ciudadanos y las ciudadanas? Podría considerarse entonces como un *enfoque orientado a resultados*, a diferencia de los *enfoques procedimentalistas* por los que suelen decantarse los deontologistas. John Rawls ofrece el siguiente y muy esclarecedor ejemplo. Supongamos que estamos repartiendo un pastel y queremos dividirlo en pedazos equitativos. Una forma de entender esa equidad es fijándonos en el resultado de la división: el proceso equitativo o imparcial sería entonces aquel que reparte partes iguales del pastel. Pero otra forma de concebir la equidad es centrándonos en el procedimiento: la división equitativa o imparcial podría ser aquella en la que a todo el mundo le corresponde un turno propio para cortarse y servirse un pedazo del pastel. Rawls encuentra similitudes

entre su propia teoría y este segundo tipo de división y reparto. El enfoque de las capacidades, por su parte, es un ejemplo del primero. Cuando analizamos una sociedad y nos preguntamos: ¿es esta sociedad mínimamente justa?, nos fijamos en si ha procurado y asegurado las capacidades. Evidentemente, hay capacidades que entrañan una idea de procedimiento imparcial (en el derecho penal, por ejemplo, el derecho a un juicio justo; en otros ámbitos, derechos a un proceso debido en diversos terrenos). Pero estas se integran dentro del resultado bueno cuyo cumplimiento sirve de medida de evaluación del (buen o mal) funcionamiento de una sociedad.

Un criterio de justicia como ese, orientado a resultados, no convierte el enfoque de las capacidades en una forma de consecuencialismo, pues dicho enfoque no deja de ser una concepción *parcial* de derechos específicamente políticos, y no una visión comprehensiva del bien social. Aun así, el enfoque muestra un interés real por saber qué tal les está yendo de verdad a las personas, y, en ese sentido, resulta razonable clasificar el enfoque de las capacidades junto a otros que se centran en la promoción del bienestar social (obviamente, entendiendo el bienestar en términos de capacidades y no de satisfacción de preferencias).

LAS EMOCIONES POLÍTICAS Y EL PROBLEMA DE LA ESTABILIDAD

Todas las visiones políticas (y, especialmente, aquellas que plantean a los individuos una serie extensa de requerimientos) necesitan demostrar su estabilidad potencial a lo largo del tiempo, una estabilidad que es producto no de la anuencia reticente de los ciudadanos, sino tanto de la aceptación bien informada por parte de estos de los elementos clave de la visión en cuestión como de la existencia de unas motivaciones estables para apoyarla. El enfoque de las capacidades no descansa sobre la idea de que el contrato social ha de ser mutuamente ventajoso para todos sus participantes, idea con la que la teoría clásica del contrato social explicaba muy eficazmente por qué sus principios podían ser considerados estables a largo plazo. De hecho, una de las ventajas de concebir el

contrato de este modo era que hacía innecesario recurrir al altruismo generalizado como factor estabilizador. Mi enfoque, por el contrario, sí que necesita recurrir al altruismo y, por consiguiente, está obligado a explicar detalladamente cómo y por qué surgen las motivaciones altruistas, con qué otras motivaciones deben competir y cómo podríamos cultivar los sentimientos útiles de un modo socialmente propicio. Los fundadores de la India, Gandhi y Nehru, pensaron largo y tendido en cómo podían contribuir los políticos a construir una cultura pública que pusiera el acento central en el altruismo y la atenuación del sufrimiento. Durante un tiempo, se esforzaron por aplicar sus propias conclusiones. Actualmente, sin embargo, ese consenso se está resquebrajando. Hoy tenemos la urgente necesidad de contar con una buena teoría explicativa de las emociones de los ciudadanos y las ciudadanas en una sociedad digna.

Esa tarea debe impulsarnos a reflexionar sobre la familia, las normas sociales, las escuelas y los incentivos que crean las propias instituciones políticas. También exige una reflexión conceptual sobre las emociones, sobre cómo surgen y se despliegan, sobre cuál es su estructura y sobre cómo interactúan entre sí.

IMPLEMENTACIÓN

El enfoque de las capacidades dibuja un ambicioso conjunto de objetivos. Pero ¿qué nos dice a propósito de cómo alcanzarlos? Desde luego, hace especial hincapié en el hecho de que todas las capacidades de la lista son importantes y que no se logrará la justicia plena supeditando alguna de ellas a las demás. Como veremos en el capítulo final, también formula algunas recomendaciones referidas al diseño constitucional y a la estructura institucional, aunque este último es un ámbito en el que todavía queda mucho trabajo por hacer. De hecho, y sin duda alguna, una de las principales vías de implementación de las «capacidades centrales» se encuentra en el sistema de adjudicación constitucional de derechos fundamentales vigente en cada nación. Por último, el enfoque recuerda a los decisores políticos que el objetivo siempre consiste en facilitar

a las personas alternativas u opciones en aquellos ámbitos que la lista destaca como centrales, y no en presionarlas para que se atengan a un modo concreto de funcionamiento. Este énfasis en la libertad de elección influye indudablemente en las estrategias de implementación que todo decisor político debería manejar.

Hasta cierto punto, cualquier otra recomendación en lo que a la implementación se refiere debería ser específica según el contexto. Cualquier receta dirigida a conseguir que las personas superen los umbrales marcados por las «capacidades centrales» resultará probablemente inútil a menos que esté construida sobre el conocimiento detallado del contexto cultural, político e histórico de las elecciones de esos individuos. (Ese es el motivo por el que *Mujeres y desarrollo humano* es un libro que versa sobre regiones concretas de la India y no sobre lo que las mujeres necesitan en el mundo en general. Aun así, esos estudios específicos sugieren, de hecho, algunas conclusiones a propósito de otras cuestiones de alcance más general.) Pero si volvemos sobre la historia de Vasanti, veremos que la orientación que el enfoque ofrece va más allá. Las capacidades no están concebidas como átomos aislados, sino como un conjunto de oportunidades que interactúan entre sí y se conforman las unas a las otras. Así que, como bien ponen de relieve Wolff y De-Shalit, tiene mucho sentido que identifiquemos funcionamientos (o, mejor dicho, capacidades) fértiles: oportunidades que generan a su vez otras oportunidades. Las capacidades fértiles serán específicas de sus respectivos contextos hasta cierto punto, pero no es menos cierto que podemos apostar con bastante seguridad a que la educación es una de ellas en todas las naciones, ya que proporciona acceso no sólo a las opciones de empleo y a la voz política, sino también a un mayor poder de negociación en el hogar familiar y, por consiguiente, al poder de valerse por uno mismo de cada persona. Vasanti apenas había comenzado su educación cuando la conocí, pero es evidente que el hecho de que sus padres no le facilitaran una formación en su momento frenó su avance personal durante mucho tiempo, y es igualmente obvio que los programas educativos de la SEWA han aportado a muchas mujeres como ella opciones de las que nunca antes habían dispuesto: programas centrados no sólo en las habilidades técnicas, sino también en el pen-

samiento crítico y en la capacidad de captar —con imaginación e información— la naturaleza de la situación histórica y política propia de la persona. Esta no es una fórmula válida solamente para personas de países en vías de desarrollo: también las naciones más ricas desatienden con frecuencia la educación de sus ciudadanos y ciudadanas pobres y desaventajados, por lo que una buena intervención en el ámbito educativo puede resultar igualmente fértil en esos contextos nacionales. (Pensemos, por ejemplo, en la novela *Push*, de Sapphire, recientemente llevada al cine con gran éxito de crítica y público con la película *Precious*: en ella se nos muestra el impresionante efecto que la lectura puede tener tanto sobre la capacidad de una mujer para afrontar con suficientes recursos una vida en la que ha padecido violencia y privaciones indecibles, como, de hecho, sobre la sensación de dignidad y valía que ella acaba teniendo de sí misma como persona a la que se le debe tanta justicia como a cualquier otra.)

Otra capacidad fértil en el caso de Vasanti fue la propiedad: la independencia proporcionada por el crédito. Tanto el crédito como la propiedad de la tierra tienen una importancia extraordinaria como fuentes de otras capacidades, como pueden ser las oportunidades laborales, la capacidad de protección de la integridad física propia frente a la violencia doméstica, y la clase de confianza y autorrespeto que Vasanti no empezó a experimentar claramente hasta después de que le fuera concedido el préstamo de la SEWA.

Por último, tanto en los colectivos estudiados por Wolff y De-Shalit (que, recordemos, están radicados en países ricos y desarrollados) como en el caso de Vasanti, una capacidad especialmente fértil es la de la afiliación: tener lazos con otras personas (en el caso de Vasanti, con las mujeres de la SEWA) que las vean con respeto como sus iguales y que estén dispuestas a preocuparse por ellas y a compartir con ellas proyectos comunes.

Por otro lado, del mismo modo que los políticos harían bien en gastar los escasos recursos de los que disponen en la potenciación de las capacidades más fértiles, desde la esperanza de que estas generen mejoras en otros ámbitos diferentes a sus propios contextos de origen, también tendrían buenos motivos para centrar energías en suprimir las que Wolff y De-Shalit llaman «desventajas co-

rosivas»: aquellos tipos de ausencia o privación de capacidad que repercuten en la falla de otras capacidades en otros ámbitos. Aunque, conceptualmente hablando, la desventaja corrosiva es el reverso negativo de la moneda de la capacidad fértil, no siempre puede deducirse una desventaja corrosiva mediante la mera lectura en negativo de una capacidad fértil. La discriminación y la estigmatización raciales, por ejemplo, son una fuente de desventaja corrosiva que no podríamos discernir simplemente a partir del estudio de la capacidad de afiliación, aunque no dejen de ser, en ciertos sentidos, una negación de dicha capacidad. De manera similar, el desconocimiento de la lengua local fue una de las desventajas corrosivas detectadas por Wolff y De-Shalit, pero nadie podría haber inferido su potencial para corroer otros ámbitos a partir exclusivamente de una concepción de la educación como capacidad fértil en líneas generales. Cada sociedad, pues, hará bien en esforzarse por concretar aquellos tipos de desventaja que parecen particularmente debilitantes y en emplear sus escasos recursos en abordar tales desventajas como máxima prioridad. A menudo, se tratará de privaciones vinculadas a la marginación, la estigmatización y otras formas de impotencia grupal, lo que legitimará a las sociedades en cuestión para adoptar remedios igualmente grupales, aun cuando estos tengan siempre en perspectiva el empoderamiento pleno de cada individuo.

DIVERSIDAD CULTURAL

Sólo hay una lista de capacidades humanas centrales, pero esta es lo suficientemente general como para que pueda ser luego concretada de muchas y diferentes formas. Incluso cuando se traduce en un indicador comparativo, el paradigma del desarrollo humano aplica las mismas normas y criterios a todas las naciones, ordenándolas conforme a su competencia para proveer a su población de todo un conjunto de capacidades humanas importantes. Pero vivimos en un mundo muy diverso. ¿No es dictatorial o cerril aplicar un único conjunto de normas a todos los pueblos del mundo? Esta importante pregunta ha estado siempre presente en el núcleo mismo de nuestro enfoque. Como equipo internacional de investigadores que somos, de orígenes repartidos a lo largo y ancho tanto de culturas occidentales como no occidentales, hemos sido plenamente conscientes del encendido debate que enfrenta a los universalistas con quienes critican el supuesto imperialismo de los valores que encierra el universalismo, y hemos estado sumamente interesados desde un principio en abordarlo.*

Dado que el enfoque de las capacidades es pariente cercano del

* Sen, por ejemplo, es un indio bengalí; aunque ha adquirido la ciudadanía británica y actualmente reside en Estados Unidos, conserva su ciudadanía india y una profunda implicación en la política y la cultura de su país. Yo soy ciudadana estadounidense, pero mi trabajo me ha llevado hasta la India (donde he realizado buena parte de mi investigación) y otros diversos países. Entre los principales fundadores de la Asociación para la Capacidad y el Desarrollo Humanos se encuentran investigadores e investigadoras de las siguientes nacionalidades: paquistaní, japonesa, brasileña, holandesa, italiana, bangladesí, británica y estadounidense. A la asociación están afiliados miembros de ochenta países distintos. Entre sus presidentes ha habido dos indios, una ciudadana británica y una ciudadana estadounidense.

movimiento internacional de los derechos humanos (y, de hecho, a mi juicio, es una subespecie de este), haríamos bien en comenzar por abordar las objeciones que tan frecuentemente se expresan en contra de dicho movimiento, antes de centrarnos en las aportaciones concretas del enfoque de las capacidades. Es habitual oír voces que recriminan al movimiento de los derechos humanos (la forma más común e influyente de la visión que atribuye a toda persona de cualquier lugar del mundo la posesión de unos derechos fundamentales por el simple hecho de su condición humana) su origen supuestamente occidental y que afirman que el respaldo a aquellas normas internacionales que consagran los derechos humanos como grandes objetivos de la humanidad refuerza la subordinación de las culturas no occidentales a una ideología propia de Occidente. Tras haberse sustraído sólo en fecha reciente a la dominación colonial, estas culturas —se quejan las mencionadas voces— vuelven a ser colonizadas de nuevo. ¿Qué opinión debería merecernos tal argumento?

En primer lugar, no se puede decir que haya alcanzado aún la categoría de argumento. Aunque fuera cierto que los derechos humanos tuvieron su origen histórico en Occidente, ese dato no constituiría por sí solo razón alguna para considerarlos inapropiados para otras naciones. Las personas tomamos prestadas cosas continuamente y la inventiva con la que las culturas utilizan esos préstamos es una de las realidades más significativas de la historia humana. Además, las sociedades no se conforman a veces con tomar prestados pequeños pedazos de una manera externa de ver las cosas, sino que aprovechan extensas perspectivas sistemáticas venidas originariamente de fuera. Todos los grandes movimientos culturales del mundo (incluidos el cristianismo, el budismo, el islam y el marxismo) tuvieron sus respectivos orígenes específicos en un lugar y un momento determinados, pero se difundieron ampliamente más allá de su localización original porque otras personas se sintieron atraídas por ellos. No hay motivo para ver nada inherentemente reproable en tal fenómeno. Rara vez se ha argüido que los orígenes occidentales del marxismo fueran una razón para que las naciones no occidentales no adoptaran posiciones marxistas. La adopción del marxismo tal vez fuera un error, pero no porque sus

comienzos se remontaran al trabajo de un judío alemán en la Biblioteca Británica. Se necesita algún argumento más para justificar ese rechazo. Tampoco tienen mayor contundencia las posturas similares a propósito de los derechos humanos. A menos que podamos alegar algún motivo adicional por el que otras culturas no deban adoptar los conceptos defendidos por el movimiento de los derechos humanos, no habremos dicho nada sustancial en contra de este.

Incluso si se entiende como una tesis de contenido exclusivamente histórico, la acusación de «imperialismo» choca con serias dificultades de validación empírica. Como bien ha mostrado Amartya Sen, los elementos constituyentes del concepto de los derechos humanos están presentes tanto en la tradición india como en la china. La Ilustración europea les dio una configuración particular (antes de esta, la propia tradición filosófica occidental contenía sólo algunos elementos de la idea en sí), pero ese hecho no es demostración alguna de que el concepto, en su estructura más profunda, sea especialmente europeo. Algunas de las ideas que habitualmente relacionamos con la Ilustración existían en realidad en la India mucho antes de que aparecieran en Occidente. El concepto mismo de tolerancia religiosa, por ejemplo, puede encontrarse en el pensamiento del emperador budista Ashoka, cuya dinastía reinó sobre buena parte de la India entre los siglos III y II a.C.

Los arquitectos contemporáneos del movimiento internacional de los derechos humanos, que da comienzo con la elaboración de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, provenían de una amplia diversidad de países, entre los que se incluían Egipto, China y Francia, por ejemplo. Los artífices de aquel documento dieron deliberadamente a la lista de derechos la formulación que hoy conocemos para que fuera aceptable para personas de una gran variedad de tradiciones culturales y religiosas. Los grandes instrumentos internacionales de los derechos humanos formulados en fechas más recientes también han sido obra de equipos internacionales, en los que han tenido un destacado papel personas de países no occidentales. Estados Unidos, nación cuyo papel imperialista suele ser el más temido por quienes plantean las objeciones

antes mencionadas, no ha ejercido liderazgo alguno en ese movimiento. Todo lo contrario: Estados Unidos ni siquiera ha ratificado la mayoría de los principales instrumentos y documentos sobre los derechos humanos, incluidas la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW, según sus siglas en inglés) y la Convención sobre los Derechos del Niño (CDN), convenios estos últimos que sí han sido ratificados por la mayoría de las demás naciones (desarrolladas o en vías de desarrollo) del mundo.* Quienes sugieren que Estados Unidos está intentando imponer las normas sobre derechos humanos a un mundo que no las quiere muestran una ignorancia supina en torno a esta cuestión.

Además, si examinamos más de cerca la historia del colonialismo, veremos que las normas sobre derechos humanos no surgieron en las naciones colonizadas como respuesta a las exigencias de unos colonizadores empeñados en que los pueblos colonizados aceptaran los «valores occidentales». De hecho, resulta mucho más preciso afirmar que esas normas constituyeron elementos de resistencia frente a la arbitrariedad del poder colonial. Consideremos el caso de la India, cuya Constitución incluye protecciones exhaustivas de los derechos humanos. El Raj británico en aquel subcontinente no importó normas como la libertad de expresión, la libertad de asociación ni la libertad política. Puede que tales normas sí fueran defendidas en Gran Bretaña por ciertas personas de ciertos sectores, pero lo cierto es que, en lo tocante al gobierno de la India, los británicos hicieron gala de un absoluto desprecio por las ideas relacionadas con los derechos humanos. Difícilmente podrían haber asociado los indios al Imperio británico con la noción de los derechos humanos cuando tenían que soportar a diario segregaciones forzadas y la negación de su libertad asociativa, por no hablar de ataques violentos (y asesinatos en ocasiones) contra quienes trataban de expresarse y de protestar libremente,

* Las naciones que no han ratificado la CEDAW son Estados Unidos, Irán, Tonga, Palau, Somalia, Sudán, Niue y Ciudad del Vaticano (sin duda, una fuente central de «valores occidentales»). La CDN ha sido ratificada por todos los miembros de las Naciones Unidas salvo Estados Unidos y Somalia.

así como arrestos y detenciones sin cargos ni juicios, y otros incontables atentados. Rabindranath Tagore, el poeta ganador del Premio Nobel en 1913, que devolvió su nombramiento de caballero del imperio en 1919 en protesta contra las atrocidades británicas en materia de violación de derechos humanos, dijo que la cultura occidental estaba erigida sobre una base de poder arbitrario carente de respeto por la humanidad. Tagore, que admiraba a muchos pensadores occidentales, sabía bien que había otras corrientes en la cultura de Occidente, entre las que se incluían ideas relacionadas con el respeto y los derechos. Pero trataba de dejar claro que, en la conducta de Europa para con el resto del mundo, predominaba en aquel momento el desprecio por los derechos en general.

Cuando, mucho después, Gandhi y Nehru pusieron todo su empeño en construir la nueva nación india sobre unos cimientos sólidos en el terreno de los derechos humanos, lo hicieron tras haber sufrido durante años y años la vulneración constante de tales derechos por parte de los británicos a lo largo de la lucha por la independencia del país. Ambos, pero en especial Nehru, pasaron largos periodos en cárceles británicas condenados por el «delito» de la protesta pacífica. Gandhi no era en absoluto amante de la cultura occidental; al igual que Tagore, la consideraba materialista y ávida de poder. Así pues, si Gandhi se adhería a los derechos humanos como lo hacía, era por la importancia intrínseca que estos tenían para él; insistía, además, que las tradiciones indias, tal como él mismo las interpretaba, proporcionaban la base fundacional última para la aplicación de aquellos en el país.

Más o menos lo mismo puede decirse del papel de los derechos humanos en la elaboración de la Constitución sudafricana. La carta magna de la moderna Sudáfrica, firmemente fundada sobre la noción de los derechos humanos, representa un intento de normativización de garantías de la dignidad humana encaminada a que ningún régimen arbitrario futuro pueda vulnerar tal dignidad como se vulneró a diario durante el *apartheid*. Si tenemos en cuenta algo tan extraordinario como que la Constitución de Sudáfrica prohibiera en 1996 no sólo la discriminación por género y por raza, sino también por orientación sexual (en un momento en que Estados Uni-

dos seguía ratificando la constitucionalidad de sus leyes «antisodomía» y mucho antes de que ninguna otra nación tomara medidas legislativas serias en ese terreno), podremos ver hasta qué punto la protección de los débiles frente a la tiranía de los fuertes fue un elemento central de la misión de los redactores de aquella Constitución.

No se sostiene, pues, la objeción de «imperialismo» que algunas voces plantean contra la noción de los derechos humanos. El programa político erigido sobre la defensa de estos últimos propugna la igual valía y dignidad de todas las personas. La idea de la igualdad de valía no es particularmente occidental y, desde luego, en ningún caso puede considerarse imperial. El programa de los derechos humanos es un aliado de los débiles contra los fuertes.

De todos modos, esta acusación de «imperialismo» es muy influyente en la escena internacional de los estudios sobre desarrollo. Por lo tanto, si lo que pretendemos es evitar caer una y otra vez en las mismas acusaciones infundadas, siempre podemos llamar la atención sobre el hecho de que el enfoque de las capacidades, aunque estrechamente vinculado al enfoque de los derechos humanos, tiene su origen primario en la India y que su formulación ha sido obra de un grupo internacional de investigadores e investigadoras. Más importante aún: el enfoque de las capacidades mantiene los pies muy pegados al suelo. Su núcleo conceptual no hace uso de ningún concepto teórico enrarecido, como a veces se cree que es la idea de los «derechos humanos». En vez de ello, formula y da respuesta a una pregunta que las personas reales se plantean a sí mismas y entre sí en muy diferentes contextos y cada uno de los días de su vida: ¿qué soy capaz de hacer y de ser? ¿Cuáles son mis opciones reales? No hay duda de que es posible, cuando menos, suponer que la población de una nación, N, carece del concepto de derechos humanos (aun cuando yo personalmente crea que tal suposición es, por lo general, errónea). Pero lo que es del todo inverosímil es suponer que los habitantes de la nación N jamás se han preguntado qué son capaces de hacer o de ser. En ese sentido, pues, el enfoque de las capacidades, manteniéndose más próximo al terreno que pisa, nos permite sortear el confuso (y de-

sorientador) debate abstracto en torno a los derechos y el imperialismo.

Hablando en líneas más generales, al reflexionar sobre la cuestión del pluralismo y los valores culturales en su conjunto, deberíamos tener siempre presente que ninguna cultura es monolítica. Todas ellas contienen una diversidad de voces y, a menudo, lo que pasa por ser «la» tradición de un lugar no es más que la manera de ver de los miembros más poderosos de esa cultura, que han gozado de mayor acceso a la expresión escrita y política. Para obtener una versión mínimamente aceptable de «los» puntos de vista de una cultura, tendríamos que buscar las opiniones de las minorías, las mujeres, la población rural y otros colectivos de cuyo modo de ver las cosas es improbable que den cuenta los registros y las descripciones canónicas. Si entendemos bien esto, difícilmente podemos atribuir autoridad normativa alguna a los valores tradicionales: la tradición no nos proporciona más que una conversación, un debate, y no nos queda más remedio que evaluar las diferentes posturas en él enfrentadas. El enfoque de las capacidades sugiere que las evaluemos usando la idea de la dignidad humana para todas las personas como guía.

Pese a todo, no deberíamos ignorar el hecho de que cada persona toma opciones distintas y que el respeto a las personas exige que se respeten los ámbitos de libertad en torno a cada una de ellas dentro de los que toman sus decisiones. Algunas de tales decisiones serán personales e idiosincrásicas, pero otras muchas estarán relacionadas con identidades culturales, religiosas o étnicas de índole colectiva. A la hora de construir cualquier concepción normativa, pues, estamos obligados a prestar una detallada atención al respeto por la libertad de elección y a asegurarnos de que protegemos los espacios dentro de los que las personas se expresan con arreglo a sus propias elecciones. Y necesitamos hacerlo con mayor claridad y explicitud, si cabe, cuando nuestro enfoque exige unas condiciones terminantes en cuanto al contenido normativo de los valores políticos. Tenemos que estar seguros de que ese contenido no reprima inapropiadamente la capacidad de elección de las personas en ámbitos que tienen una significación central para sus vidas. Insistir, por ejemplo, en el carácter obligatorio de ciertos tratamien-

tos médicos destinados a salvar vidas, como las transfusiones de sangre, significaría desairar la elección de no aceptar transfusiones que los testigos de Jehová hacen por motivos de conciencia. Esta clase de problemas se evita convirtiendo la capacidad (y no el funcionamiento) en el objetivo político apropiado.

Sen, como ya hemos visto, se posiciona en materia de contenido centrando su atención en la educación y la salud, además de la igualdad de género. Mi propia lista, más explícita, propone, sin embargo, un conjunto más extenso y definido de compromisos, y se ha mostrado hasta el momento más vulnerable a la crítica porque, tal vez, esté demasiado sesgada a favor de un conjunto particular de valores religiosos o culturales en detrimento de otros, o constituya una intromisión excesiva en ese terreno. Como yo creo que la libertad de expresión cultural y religiosa es una cuestión importante, he integrado en mi enfoque un elemento de sensibilidad al pluralismo cultural a través de diversas vías.

En primer lugar, la lista de capacidades es producto de un proceso de argumentación y debate normativo crítico, centrado en torno a la noción de la dignidad humana. Como todos los argumentos filosóficos respetables, este también se ha planteado para que sea criticado, rebatido, abordado: las personas son libres de valorarlo y, si lo encuentran convincente, aceptarlo. La lista es abierta y está sujeta a un continuo proceso de revisión y reconsideración.

En segundo lugar, mi enfoque especifica los componentes de esa lista de un modo un tanto abstracto y genérico. Y lo hace precisamente para dar cabida a la especificación y la deliberación adicionales por parte de los propios ciudadanos y ciudadanas, sus parlamentos y sus sistemas judiciales, tareas imprescindibles antes de que cualquier principio abstracto de esa clase pueda materializarse en una constitución o en otro documento político fundacional con un mínimo de legitimidad. Dentro de ciertos parámetros, es perfectamente aceptable, pues, que cada nación realice ese proceso a su manera, tomando en consideración sus propias historias y circunstancias especiales. Así, por ejemplo, un derecho de libertad de expresión como el que resulta perfectamente apropiado para Alemania, donde está prohibida cualquier muestra de expresión escrita u organización política de contenido antisemítico, se-

ría probablemente demasiado restrictivo en un clima diferente como puede ser el de Estados Unidos, donde se ha mantenido durante mucho tiempo que la idea de la libertad de expresión contenida en la Primera Enmienda protege incluso tales actividades. Existen, pues, diferentes maneras legítimas de definir y proteger la libertad de expresión, aunque también hay políticas que son inaceptablemente represivas en ese terreno. La determinación de si una situación concreta alcanza (o no) a superar el umbral de adecuación tendrá que realizarse normalmente «sobre el terreno», abordando una amplia variedad de casos, pero si algo podemos afirmar con total seguridad, es que cualquier política que asigne grados divergentes de libertad de expresión a diferentes grupos de ciudadanos y ciudadanas estará automáticamente condenada a no superar el umbral mínimo.

En tercer lugar, la lista está formulada como una parte más de una «concepción moral parcial» independiente (por usar la expresión de Rawls), es decir, que ha sido introducida de manera explícita a efectos exclusivamente políticos, sin arraigamiento alguno en unas ideas metafísicas como las que dividen a las personas en función de su cultura o religión. Tal y como Rawls dice a propósito de sus propios principios básicos, podemos entender esta lista (y el enfoque teórico en el que está integrada) como un «módulo» susceptible de obtener el respaldo de personas que sostengan concepciones muy diferentes del sentido y el fin último de la vida, ya sean estas religiosas o seculares. Estas personas enlazarán esta lista de múltiples formas con sus propias doctrinas comprensivas de carácter religioso o laico. Al igual que la Declaración Universal de los Derechos Humanos, el enfoque de las capacidades busca un acuerdo a efectos políticos prácticos y rehúye deliberadamente comentar nada a propósito de temas hondamente divisivos en torno a Dios, el alma, los límites del saber humano y otros por el estilo, que dividen a las personas en función de sus doctrinas. Esa estrategia constituye una expresión de respeto por la diversidad, en el mismo sentido en el que una doctrina de aconfesionalidad del Estado, en el ámbito de la religión, puede ser entendida como una manera de expresar una igualdad de respeto por todos los ciudadanos y las ciudadanas, con independencia del credo religioso al que estén afi-

liados. De hecho, en mis obras y trabajos más detallados sobre religión y capacidad, planteo una defensa firme de una doctrina de aconfesionalidad del Estado, así como de una doctrina de contundente defensa de la libertad de ejercicio de la religión, como protecciones esenciales de la capacidad y la igualdad humanas en el ámbito religioso.

En cuarto lugar, mi enfoque hace uso de una lista de capacidades y concibe como labor propia del gobierno la de aupara a todos los ciudadanos y ciudadanas por encima del umbral mínimo de las diez capacidades mencionadas. Esa es una tarea explícitamente distinta de la de presionar a los ciudadanos para que adquieran los funcionamientos asociados con cada una de esas capacidades: las personas que tienen una capacidad tienen una opción, una zona de libertad. Las personas pueden elegir el funcionamiento asociado (por ejemplo, seguir una dieta nutritiva) o pueden renunciar a él (ayunando u optando por un estilo de vida insano). El énfasis en las capacidades entendidas como objetivos políticos protege, pues, el pluralismo. Muchas personas que están dispuestas a apoyar una determinada capacidad por entender que se trata de un derecho fundamental se sentirían maltratadas si el funcionamiento asociado a dicha capacidad se convirtiera en un elemento básico obligatorio. De ahí que el derecho a votar pueda contar con el respaldo de ciudadanos devotos, como los amish, que se sentirían profundamente insultados si el voto fuese obligatorio porque tal práctica es contraria a su concepción religiosa. El libre ejercicio de la religión puede ser apoyado por personas que se opondrían frontalmente a cualquier clase de apoyo estatal a un credo concreto en detrimento de los demás (lo que significaría presionar a todos los ciudadanos y las ciudadanas para que se ajustaran a un tipo concreto de funcionamiento religioso) mediante profesiones de fe obligatorias, reserva del acceso a cargos oficiales para miembros de un credo determinado, etcétera. Vasanti, una persona creyente, usará la libertad religiosa que la Constitución de la India le reconoce; su amiga Kokila no usará esa libertad si no es creyente. Ambas, sin embargo, pueden respaldar esa disposición constitucional, ya que es buena idea que todos los ciudadanos y ciudadanas dispongan de una zona de libertad como esa;

pueden estar de acuerdo, porque la India es un país donde las diferencias religiosas están muy presentes; y, de ese modo, además, respetan a sus conciudadanos y conciudadanas.

En quinto lugar, las principales libertades que protegen el pluralismo son elementos centrales de la lista de capacidades. La libertad de expresión, la libertad de asociación, la libertad de conciencia, y la accesibilidad y las oportunidades políticas, son aspectos cruciales para una sociedad que se proponga proteger el pluralismo cultural y religioso. Incluyéndolas en la lista les concedemos un lugar central que es innegociable como tal. Comparemos ese enfoque con una concepción política que simplemente se supedita a las tradiciones locales, sean cuales sean: en muchas sociedades del mundo (si no en la mayoría de ellas), este segundo enfoque político no protegería el pluralismo, porque muchas tradiciones locales no respaldan la libertad de ejercicio religioso ni los demás elementos de un pluralismo significativo. El respeto por el pluralismo tal como se entiende en nuestro enfoque difiere por completo del relativismo cultural o del sometimiento a la tradición, pues exige que la sociedad se posicione a propósito de ciertos valores globales dirigidos a proteger la libertad de elección de sus ciudadanos y ciudadanas.

Por último, quienes acusan a nuestro enfoque de «colonialismo» suponen que quienes propugnan una lista como la nuestra instarán a los gobiernos (y, en especial, a los gobiernos occidentales más poderosos) a cargar contra aquellas naciones que no respeten los valores encarnados por el enfoque para imponerlo por la fuerza. Sin embargo, el enfoque de las capacidades rechaza de plano esa forma de proceder. Mi versión pone especial énfasis en una separación estricta entre las cuestiones relacionadas con la justificación y las vinculadas con la implementación. Creo que existen buenos argumentos para justificar esta lista como base válida para unos principios políticos aplicables en todo el mundo. (Incluso la justificación implica un elemento democrático, pues el enfoque se justificará solamente si se puede mostrar que converge, a largo plazo, con los veredictos del deseo informado.) La justificación proporciona a las partes implicadas buenas razones para promover el enfoque en sus naciones respectivas y para esforzarse por trasladar-

lo a los documentos internacionales. Pero otra cosa bien distinta es tolerar la intervención en los asuntos de un Estado que no reconoce o no aplica los objetivos del enfoque. Si el enfoque político en cuestión incorpora en sí mismo una firme defensa de la soberanía nacional (como es el caso de mi versión del enfoque de las capacidades, desde la que argumento que la soberanía nacional es una expresión importante de la libertad humana y del derecho básico de todos los seres humanos a otorgarse a sí mismos leyes de su propia elección), habrá erigido ya una sólida barrera contra la «intervención humanitaria» a la fuerza en los asuntos de cualquier Estado que cumpla con un criterio mínimo de legitimidad (un criterio que, según yo entiendo, está muy por debajo del de la justicia absoluta, que, con toda probabilidad, ninguno de los Estados existentes cumple por completo).

Yo sostengo (basándome en las concepciones convencionales de la intervención humanitaria) que las sanciones militares y económicas se justifican únicamente en ciertas circunstancias de suma gravedad que impliquen crímenes contra la humanidad tradicionalmente reconocidos como tales, como el genocidio. Pero incluso cuando se han producido tales crímenes, intervenir suele ser un error estratégico; sobre todo, si la nación es democrática y puede ser persuadida para que repudie esos actos atroces. Así pues, aunque yo misma he sostenido que los asesinatos de musulmanes en el estado indio de Gujarat en 2002 se ajustan a la definición de genocidio, también defiende que habría sido muy poco prudente que cualquier potencia extranjera hubiese intervenido en los asuntos internos de la India, una nación dotada de una democracia activa y vital. La condena internacional de las atrocidades es importante, como también lo es toda negativa a admitir a los perpetradores de los crímenes como invitados de honor en otras naciones. (Estados Unidos, por ejemplo, hizo bien en negar un visado a Narendra Modi, ministro principal del estado de Gujarat y protagonista destacado de las agresiones genocidas.) Pero mientras exista una posibilidad aceptable de que el propio sistema democrático del país pueda abordar el problema —como ahora, siete años después, se puede decir que en buena medida ya ha hecho—, intervenir a la fuerza supondría un error sin paliativos.

Así pues, la principal preocupación de las voces que plantean objeciones en este sentido parece injustificada. Es difícil poner reparos a la recomendación de una buena idea, respaldada por argumentos válidos, sólo por el hecho de que se recomiende a todo el mundo, cuando se hace evidente que la soberanía estatal, arraigada en el consentimiento del pueblo, es una parte muy importante de su contenido y su contexto.

LA NACIÓN Y LA JUSTICIA GLOBAL

Las primeras versiones del enfoque de las capacidades se centraban en el Estado-nación y se preguntaban en qué medida promovía cada país las capacidades humanas de sus ciudadanos y ciudadanas. El uso comparativo del enfoque en los informes del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo está también centrado en los Estados, que aquel ordena y clasifica conforme a diversos criterios, pero nada se indica en esos listados de las obligaciones de los países más ricos para con el fomento de las capacidades de los habitantes de las naciones más pobres. (El Informe sobre Desarrollo Humano Árabe, por su parte, sí que toma como referencia regiones supranacionales.) Mi uso inicial del enfoque para construir una teoría de la justicia social también se centró en la nación, y con él sugería que la tarea de los gobiernos consiste en apoyar en sus respectivos países las capacidades centrales de todos sus habitantes.

La nación es algo más que un punto de partida oportuno: tiene una importancia moral. Las naciones (como mínimo, las que son razonablemente democráticas) son sistemas de principios y leyes cuyos orígenes últimos hay que buscar en el pueblo. Son, pues, expresiones importantes de la autonomía de las personas, es decir, de su derecho a vivir regidas por leyes elegidas por las personas mismas. De ahí que ciertos aspectos clave del enfoque de las capacidades, en especial su respeto por la razón práctica y por el empoderamiento político, lo induzcan a atribuir a la nación una posición central y a aspirar a un mundo en el que la soberanía nacional esté protegida para las naciones razonablemente democráticas. En un mundo así, los Estados no perderían poder (como se arriesgan hoy en día a perderlo) ante las grandes empresas multinacionales y las redes financieras globales, cuya rendición de cuentas ante la pobla-

ción en general es mínima (cuando no inexistente). Que la nación sea la única entidad poseedora de la forma correcta de responsabilidad ante la población que le permite ser un vehículo para la expresión de la autonomía de esta es una cuestión empírica, pero lo cierto es que, hasta el momento, ninguna entidad de mayor tamaño parece ser suficientemente responsable en ese sentido. Incluso la Unión Europea (UE) evidencia serios déficits en ese sentido.

Puede haber Estados muy grandes y diversos, como la India, con sus 350 lenguas y sus 1.200 millones de habitantes. Pueden ser federaciones, como la propia India y como Estados Unidos. Pero todos ellos tienen una estructura política básica unificada en la que la Constitución desempeña un papel clave. Y este documento, en el que se definen los derechos básicos de las personas, tiene su origen precisamente en «nosotros, el pueblo». (Esta expresión se ha convertido ya en fórmula convencional de inicio de las Constituciones democráticas; así comienzan, por ejemplo, las constituciones de Estados Unidos, la India y Sudáfrica.) La UE presenta algunas de esas características, pero, al menos de momento, no tiene la responsabilidad ni la sensibilidad suficientes ante su ciudadanía para satisfacer a buena parte de esta. Si alguna vez logra avanzar más en esa dirección, probablemente empezará a parecerse a naciones federales como Estados Unidos y la India. Un hipotético Estado mundial, si es que fuera posible tal cosa, resultaría probablemente bastante insatisfactorio desde el punto de vista de la autonomía humana, porque demostraría ser bastante insensible a la diversidad de opiniones y puntos de vista de personas de muy diferentes experiencias y tradiciones.

La nación, pues, tiene un papel moral que cuenta con un fundamento seguro en el enfoque de las capacidades, ya que este otorga una importancia central a la libertad y la autodefinición de las personas. Y la mayoría de los Estados democráticos, si se administran sensata y eficientemente, pueden procurar bastante bien las capacidades de la lista para sus poblaciones respectivas. Aun así, el mundo actual contiene desigualdades en oportunidades vitales básicas que se antojan desorbitadas desde el punto de vista de la justicia. Del mismo modo que parece intolerable que las oportunidades básicas que una persona puede tener en su vida estén acotadas

por su raza, su género o su clase, tampoco parece admisible que esas oportunidades básicas se vean brutalmente afectadas sólo porque la suerte haya decidido que una persona nazca en una nación en vez de otra. Y, sin embargo, eso es lo que sucede hoy en día. La esperanza de vida, las oportunidades educativas y laborales, y la salud (en definitiva, todos los elementos de la lista), varían considerablemente entre fronteras nacionales, y estas desigualdades no cesan de incrementarse con rapidez. Además, las influencias que las generan están presentes desde el comienzo mismo de cada vida humana (e incluso antes, pues la nutrición y la atención sanitaria maternas son un importante factor generador de desiguales oportunidades vitales). Si la justicia básica exige que los derechos de una persona no se vean restringidos por elementos arbitrarios, entonces podemos afirmar que la justicia se infringe por doquier en el actual orden mundial y que la sola existencia de la desigualdad (que sitúa a un gran número de personas por debajo del umbral mínimo de las capacidades) es motivo suficiente para hacer algo al respecto.

Hay, sin embargo, razones adicionales para pensar que las naciones más ricas tienen la responsabilidad de prestar ayuda a los esfuerzos de las más pobres. Un motivo importante para algunos (aunque controvertido) es que muchos de los problemas de los países pobres fueron causados por la explotación colonial, que, entre otros males, impidió que estos se industrializaran y los desposeyó de recursos naturales. La redistribución en el momento presente parece una forma adecuada de remedio del pasado.

En cualquier caso, si no aceptamos ese argumento retrospectivo, siempre podremos afirmar que hay elementos del actual orden mundial que convierten la redistribución en una obligación. La economía mundial está controlada en gran medida por las naciones más ricas y por las grandes empresas que influyen en las decisiones de aquellas. No es de extrañar, pues, que controlen el sistema según sus propios intereses. (Adam Smith ya señaló en su momento que las grandes compañías, como si de un «ejército permanente» se tratase, coaccionan el proceso político de un modo que, si ya de por sí es insensato e imprudente a nivel nacional interno, alcanza su máximo nivel de inequidad aplicado a las naciones más pobres con

las que las ricas mantienen tratos.) Las reglas de la competencia global son ventajosas en muchos sentidos para los países más ricos, como también lo son las políticas del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional. Estas son características del mundo de nuestro momento actual que nos inducen razonablemente a concluir que las naciones más pobres no están compitiendo en pie de igualdad con las otras. Tanto la atención especial a sus circunstancias como la acción redistributiva parecen vías importantes para tratar de corregir ese desequilibrio.

Si nos preguntamos por qué nosotros, como individuos, debemos apoyar políticas que impliquen una redistribución entre naciones, debemos tener en cuenta que todos los días realizamos un sinnúmero de acciones y elecciones por las que formamos parte de esa misma (y supuestamente injusta) economía global, y que afectan a otras vidas desde la distancia. La más simple de nuestras operaciones de consumo (por ejemplo, comprar un refresco o unos pantalones vaqueros) influye en la vida de personas que habitan en la otra punta del mundo. Habrá quien mantenga que las desigualdades en Marte no tienen por qué importarnos y no nos obligan a nada, porque no existe conexión causal entre nosotros y esas personas (y su situación). Pero ese es un argumento que no puede sostenerse de ningún modo referido a personas de países distantes en nuestro mundo actual. Incluso aunque la economía global no fuese inequitativa con las naciones más pobres como lo es, lo cierto es que nos vincula con ellas y nos da motivos para reflexionar responsablemente sobre cómo deben proceder tales vinculaciones en el futuro.

En el caso de la nación, la solución a las desigualdades atañe de pleno a su estructura política, a su esquema de instituciones y a su atribución de deberes y responsabilidades. Pero si es correcto afirmar que un Estado mundial no sería una buena idea, no podemos fiar nuestra suerte a una estructura política global análoga a la del Estado nacional trasladada al ámbito mundial. A escala internacional, está mucho menos clara la atribución de deberes y responsabilidades correspondientes a la procuración de las capacidades que creamos que todos los ciudadanos y las ciudadanas del mundo deben tener. La presencia de tales derechos es independiente de la

existencia de un Estado depositario de los deberes correspondientes al mantenimiento de aquellos. Pero los derechos son correlativos con las obligaciones, así que ¿de quién son esos deberes que corresponden a los derechos de los ciudadanos y las ciudadanas del mundo a tener un nivel de vida digno? Para empezar, de las propias naciones respectivas de estas personas. Además, los gobiernos de los Estados más ricos deberían ceder un mínimo del 2 % de su PIB a los Estados más pobres. Y las grandes empresas multinacionales, las agencias y los tratados internacionales y las organizaciones no gubernamentales tienen también un papel en la procuración de las capacidades de todos los ciudadanos y las ciudadanas del planeta. Dado que nuestro mundo es fluido y que los cambios a gran escala afectan (como no puede ser de otro modo) a la distribución de deberes, toda asignación de responsabilidades debería ser provisional. Por consiguiente, el orden mundial jamás proporcionará el nivel de seguridad de las capacidades que, con toda razón, exigimos de un Estado justo. Pero no es menos cierto que podemos hacerlo mucho mejor de lo que lo hemos venido haciendo en lo que al fomento de las capacidades humanas en todo el mundo se refiere.

La mayoría de los enfoques sobre la justicia global de épocas anteriores tomaban la nación como referencia central, pero lo hacían del modo equivocado. Y es que no sólo sostenían (correctamente) que la soberanía nacional es un importante bien humano, sino también (e incorrectamente en este caso) que unas naciones no tienen obligaciones para con otras más allá de una limitadísima lista de deberes en el ámbito de la guerra y la paz. Tanto Kant como John Rawls, por ejemplo, entienden que la búsqueda de principios globales adopta la forma de una *negociación en dos fases*: en una primera fase, las naciones fijan sus propios principios a nivel interno y, luego, en una segunda fase, que no puede poner en entredicho ningún acuerdo previo (incluidos los acuerdos sobre la distribución económica), los representantes de las naciones se reúnen para alcanzar un convenio negociado entre ellos. Dado que este nuevo acuerdo es entre naciones y no entre personas, y puesto que no puede modificar nada en lo que a la asignación de deberes y oportunidades dentro de cada país respecta, está condenado a ser (y, de hecho, es) bastante exiguo, reducido a cuestiones relaciona-

das con el mantenimiento de tratados y con la guerra y la paz, de las que se excluye toda referencia a la redistribución económica. Ahora bien, si aceptamos la idea de que todas las personas merecen ciertas oportunidades esenciales en la vida por una cuestión de justicia básica, este enfoque parece lamentablemente inadecuado. Probablemente lo sea incluso con arreglo a sus propios principios y premisas, tal como intenté mostrar en *Las fronteras de la justicia*, pero para argumentar esa inadecuación se necesita una detallada y paciente elaboración textual que no es necesario reproducir aquí. Baste decir que el uso de ideas eminentemente rawlsianas que hacen Thomas Pogge y Charles Beitz para desarrollar la noción de un *contrato global* constituye un punto de partida más prometedor.

La otra perspectiva destacada sobre justicia global que el enfoque de las capacidades rechaza es la que adoptan algunos pensadores consecuencialistas (utilitaristas en su mayoría) que entienden que el problema de la justicia es, en esencia, una cuestión de filantropía privada. (Las tesis utilitaristas de Peter Unger son un sorprendente ejemplo de ese tipo.) Según ese punto de vista, las personas están obligadas a ceder una parte bastante importante de su riqueza y de su renta para ayudar a otros seres humanos que se hallan en circunstancias de mayor privación que ellas. Pero lo que recomienda esa perspectiva es que lo hagan realizando donativos a alguna organización benéfica internacional apropiada, como UNICEF, Oxfam o CARE. Los enfoques de esta clase evidencian todos los problemas típicos de las concepciones utilitaristas y consecuencialistas que ya hemos comentado. Pero tienen, además, un problema previo y más palmario si cabe: ignoran el papel de las instituciones. Supongamos que un Estado tratara de resolver sus problemas distributivos a través de la filantropía privada: no funcionaría y lo sabemos muy bien. Para empezar, se generarían inmensos problemas de acción colectiva: las naciones justas hallan modos de asignar a cada habitante una cuota equitativa de los beneficios y las cargas colectivas, pero, cuando los individuos actúan por su propia cuenta, obran de manera ineficiente y descoordinada. En segundo lugar, la filantropía privada crea problemas de equidad, pues para que las necesidades reales sean satisfechas de verdad, quienes paguen tendrán que contribuir más de lo que en

justicia les correspondería para compensar el hecho de que habrá otros que rehuirán sus obligaciones. Pues bien, esos dos mismos problemas son los que evidencia la mencionada perspectiva filantrópica personal e individual trasladada al plano de la solidaridad mundial.

Pero no son los únicos. Imaginemos un mundo en el que las personas siguieran realmente el consejo de Unger y se dedicaran en cuerpo y alma a maximizar el promedio de utilidad (satisfacción) por habitante para todo el planeta. Nada quedaría entonces de la idea de que las personas viven su propia vida y de que disponen de cierta discrecionalidad para vivirla como quieran. La moral utilitarista se engulle completo el espacio de toda una vida, una crítica que se le ha formulado en diversas formas; el filósofo Bernard Williams hizo famosa una de ellas cuando arguyó que el utilitarismo no puede explicar la idea de la integridad personal, de la importancia de que la vida y las acciones de una persona sean suyas propias. Una de las bondades de la estructura política es que nos da a todos y a todas una lista clara y finita de deberes, y nos da carta blanca para el resto de cosas, lo que tiene la virtud de crear una útil distinción entre lo que yo, como individuo, debo a otros individuos distantes y lo que yo puedo usar para mis propios fines (mi familia, mis amigos, las causas que defiendo, etcétera).

Finalmente, echemos un vistazo al mundo que Unger recomienda. El panorama estaría dirigido por Oxfam y las demás organizaciones no gubernamentales, ya que, si las personas obraran con arreglo a las recomendaciones de Unger, esas entidades serían más ricas y poderosas que las naciones mismas. Pero, por muy buenas que sean dichas organizaciones (y asumamos por un momento que son tan honradas, eficientes y prudentes como desearíamos que fueran), siguen sin ser responsables ante la población en el mismo sentido en que un Estado democrático lo es. Si hacen caso a alguien cuando fijan su estrategia, suele ser en la mayoría de los casos a sus principales donantes. No nos gustaría un mundo en el que estos (los patronos de esas organizaciones, quienes más dinero donan a sus causas) tuvieran todo el poder y la oportunidad de establecer las prioridades de actuación política. En semejante panorama, se daría la ironía (dado que el enfoque en cuestión es de inspiración

igualitarista) de que una élite global dispondría de mucho mayor poder que los gobiernos elegidos democráticamente.

En resumidas cuentas, la filantropía privada ha hecho cierto bien, y las organizaciones no gubernamentales que reciben la mayor parte del apoyo de esos filántropos han realizado labores muy positivas en numerosos casos. De todos modos, cabría hacer muchas distinciones en cuanto a qué formas de ayuda privada son genuinamente valiosas para las personas y promueven valores tan cruciales como la igualdad de respeto y el empoderamiento.

Necesitamos, pues, una solución institucional a los problemas globales. Partiendo del principio de que todos los ciudadanos y las ciudadanas del mundo tienen derecho a recibir el apoyo necesario que los coloque suficientemente por encima del umbral mínimo de las diez capacidades centrales, no es posible asignar directamente deberes y obligaciones a los individuos: las responsabilidades clave en la materia han de ser asignadas antes de nada a las instituciones. Cualquier otro tipo de solución chocará con dificultades prácticas y conceptuales insuperables. Por su parte, también un Estado mundial es seguramente una mala idea. Sería improbable que mostrara la clase de responsabilidad ante la ciudadanía mundial que actualmente creemos que el gobierno de un Estado debe tener ante la suya propia. La UE no invita al optimismo en ese sentido, y la ONU es un desastre confirmado en lo tocante a la rendición de cuentas de sus representantes ante el conjunto de sus pueblos respectivos. Pero incluso aunque estos fueran problemas superables, un Estado mundial probablemente allanaría las diferencias en exceso. Las variaciones de historias y de culturas tienen una influencia legítima en las interpretaciones que cada nación puede hacer del umbral mínimo de capacidades concretas, y esa diversidad legítima puede mantenerse en un mundo de naciones, pero no (o sólo con muchas mayores dificultades) bajo el gobierno de un Estado mundial. Además, si una nación cayera víctima de la tiranía o de un Estado fallido, siempre quedarían otras naciones (amén de instituciones subnacionales y supranacionales) que podrían responder a las peticiones de ayuda de su población. Un Estado mundial no podría invocar ayuda alguna del exterior. Así pues, por todas estas razones, probablemente deberíamos renunciar a toda aspiración de construir uno.

Llegados a este punto, quienes trabajen desde el enfoque de las capacidades mantendrán diferencias razonables en torno a cómo aplicar y hacer cumplir los deberes morales encarnados en él. Habrá quienes defiendan un protagonismo fuerte para unos acuerdos internacionales efectivos y ejecutables en ámbitos como el trabajo, el medio ambiente y los derechos humanos. Otros sostendrán incluso que la intervención militar y/o económica por la fuerza está justificada cuando un Estado deja injustamente de proteger unos derechos básicos mínimos en, al menos, algunos de esos ámbitos. Mi propia postura (que, desde luego, no es la única que puede asumir un proponente de este enfoque) es que la soberanía nacional tiene la importancia suficiente como para que la intervención militar no esté nunca justificada en aquellos casos en los que el Estado en cuestión cuenta con un mínimo aceptable de legitimidad democrática, y aun si el sistema político de un país no cumple ni siquiera con ese mínimo, tales intervenciones no suelen ser por lo general una buena idea por razones de prudencia. Tampoco las sanciones económicas deberían aplicarse salvo en los casos más graves, como, por ejemplo, el de Sudáfrica durante el *apartheid*, donde la inmensa mayoría de la población estaba excluida en la práctica de toda participación en el gobierno del país. (Allí donde no existe un Estado que pueda reclamar poseedor de la más mínima legitimidad, el argumento moral en contra de la intervención pierde su vigencia; aun así, la prudencia seguirá aconsejando en muchos casos la no intervención.) La persuasión, sin embargo, siempre resulta apropiada y es muy positivo que las naciones puedan convencerse de la bondad de ratificar acuerdos internacionales sobre grandes ámbitos de la capacidad humana. En cuanto son ratificados por la nación, son vinculantes para esta y pueden hacerse cumplir por medio de los mecanismos nacionales internos normales, así como a través de la presión de la comunidad de naciones. Esta postura sobre la gobernanza global les parecerá tibia y tenue no sólo a quienes buscan la implantación de un régimen internacional más agresivo en materia de derechos humanos, sino también a quienes preferirían priorizar acuerdos internacionales en el terreno del bienestar humano. Yo creo que mi posición está justificada sobre un argumento y un debate moral sólidos, pero el debate no debería detenerse aquí (y no se detendrá).

La solución institucional debe ser, pues, tenue y descentralizada. Tenemos aún mucho trabajo pendiente para valorar cuánta descentralización (y de qué tipo) será la óptima. Entre las instituciones a las que atañerá la resolución de problemas globales estarán —en lugar muy destacado— las naciones ya existentes, que tienen obligaciones para con su propia población y (sobre todo, en el caso de las más ricas) para con las naciones más pobres. Puede haber también una red de tratados internacionales y otros acuerdos que imponga ciertas normas sobre la comunidad de naciones. Y las grandes empresas y las organizaciones no gubernamentales pueden desempeñar también un papel de fomento de las capacidades humanas en aquellas regiones en las que ejercen su actividad. Esa asignación de responsabilidades debería mantener un carácter provisional e incompleto, permanentemente sensible a las condiciones cambiantes de la comunidad mundial. (Hace cincuenta años, habría resultado difícil prever el poder actual de las multinacionales, y cualquier solución implantada entonces que omitiera la importancia de estas tendría que ser modificada hoy.) El enfoque de las capacidades no ha elaborado todavía una teorización suficiente sobre estas importantes cuestiones, por lo que es evidente que la realización de estudios y trabajos adicionales sobre el tema seguirá siendo de la máxima importancia.

Capítulo 7

INFLUENCIAS FILOSÓFICAS

El enfoque de las capacidades es una perspectiva contemporánea, pero acumula una larga historia tras de sí. Tanto Sen como yo hemos insistido en que las ideas intuitivas que subyacen a él tienen su origen en muchas culturas diferentes (e incluso, muy probablemente, en todas las culturas). En la vida humana son omnipresentes las preguntas acerca de las oportunidades y las opciones de una persona: es decir, acerca de qué es aquello que está en situación de hacer y de ser. Son interrogantes que, seguramente, forman parte no sólo de toda cultura, sino también de toda vida individual. Además, la insatisfacción y la queja a las que el enfoque responde son también generalizadas. ¿Dónde podría haber personas que no se hayan dicho nunca a sí mismas: «Quiero hacer X, pero las circunstancias de mi vida no me brindan esa oportunidad»? A esta clase de descontento habitual, el enfoque responde diciendo: «Sí, desde luego, en ciertos ámbitos de muy especial importancia, usted debería ser capaz de hacer lo que tiene pensado, y si no es capaz, estamos ante una ausencia de justicia básica». Yo diría más y afirmararía que la conexión entre las oportunidades humanas y las ideas de derecho básico y justicia está también presente en todas las culturas y países. Sen ha venido a decir algo muy parecido al recalcar que las raíces de los conceptos de las garantías y los derechos humanos no sólo están presentes en las tradiciones europeas, sino también en las de la India y China.

El enfoque de las capacidades cuenta con numerosas fuentes incluso en el plano de la teoría filosófica. En el caso de Sen, las ideas de Rabindranath Tagore y Mahatma Gandhi —por no hablar de una amplia serie de pensadores racionalistas indios anteriores— han sido como mínimo igual de relevantes para la formación de su teoría que las fuentes occidentales que describiré aquí. Este capítu-

lo es, pues, deliberadamente incompleto, ya que, a fin de cuentas, Sen ha escrito largo y tendido sobre las fuentes indias de sus ideas, y un simple resumen de sus escritos al respecto no sería de gran utilidad aquí. Mi propia concepción de la libertad y la capacidad de las mujeres ha sido también influida por los escritos filosóficos y literarios humanistas de Tagore. Deberíamos tener igualmente en cuenta que algunas de las fuentes europeas mantenían una especie de diálogo con las fuentes indias de las que Sen bebe. (Tagore y Mill son primos hermanos intelectualmente hablando, pues, por ejemplo, ambos están profundamente en deuda con Auguste Comte.) En la actualidad, la labor de teorización sobre el enfoque de las capacidades está siendo llevada a cabo con gran entusiasmo por estudiosos y académicos de países y tradiciones muy diferentes, entre los que tienen una presencia destacada diversas personas pertenecientes a tradiciones no euroamericanas; ese trabajo es una buena muestra del amplio atractivo y apoyo que despierta el enfoque.

Entre los antecedentes euroamericanos, las fuentes más importantes de mi versión del enfoque de las capacidades son obras de la Grecia y la Roma antiguas, aunque Smith, Kant, Mill y Marx también han influido sensiblemente en mis formulaciones. La obra de John Rawls ha sido de suma importancia para mis tesis; sobre todo, al convencerme de que estas debían expresarse como una forma de liberalismo político. Yo desconocía las tesis de T. H. Green y Ernest Barker cuando desarrollé mi concepción inicial, pero el posterior descubrimiento de similitudes entre su enfoque y el mío ha sido muy instructivo y esclarecedor.

Estas tradiciones occidentales figuran también entre los antecedentes intelectuales de Sen, que incluyen el marxismo humanista, las concepciones de libertad y autodesarrollo de John Stuart Mill y, en particular, los escritos de Adam Smith sobre la economía y los sentimientos morales. Dado que Smith fue una fuente primigenia de la reformulación y la reactivación modernas de las ideas aristotélicas y estoicas, el interés que Sen ha tenido durante toda su vida por Smith hace que su pensamiento esté vinculado también a esos textos antiguos. Asimismo, Ernest Barker fue una figura tan prominente en Cambridge, donde formó a generaciones enteras de aca-

démicos, que no sería de extrañar que su influencia neoaristotélica alcanzara también a Sen en su juventud.

Esta incursión en la historia intelectual no forma parte de la justificación del enfoque, que bien puede sostenerse por sí mismo. Sí ayuda, no obstante, a mostrar que las ideas de esta clase tienen un eco y un atractivo de muy amplio alcance. Y esto puede ayudar, a su vez, a sustanciar la posibilidad de que sean el objeto de un consenso entrecruzado en una sociedad que contiene múltiples concepciones comprensivas de los valores.

ARISTÓTELES Y LOS ESTOICOS

En cierto sentido, la fuente occidental más antigua del enfoque de las capacidades se encuentra en Sócrates, quien puso de relieve la importancia del pensamiento crítico a través del diálogo con otras personas. Sócrates carecía, sin embargo, de una teoría política elaborada. Así que la fuente occidental histórica más temprana y más importante del enfoque de las capacidades es, en realidad, el pensamiento político y ético de Aristóteles. Este creía que los planificadores políticos tenían que entender qué necesitan los seres humanos para llevar una vida próspera. De hecho, él mismo dijo explícitamente que sus escritos éticos en torno a la vida humana floreciente estaban pensados como guías para los futuros políticos de su sociedad, que podrían ver así cuál era el objetivo al que deberían aspirar con sus decisiones.

Como la posibilidad de elegir era sumamente importante para Aristóteles (ninguna acción puede considerarse virtuosa sin que intervengan previamente el pensamiento y la selección de la propia persona), él no recomendaba a los políticos que obligaran a sus súbditos o ciudadanos y ciudadanas a realizar una serie de actividades supuestamente deseables. Los animaba, más bien, a que produjeran capacidades u oportunidades para sus gobernados. Aristóteles no tenía ni un ápice de liberal, pero sí creía que el mero hecho de satisfacer una necesidad sin que medie una elección o decisión previa del propio individuo no está a la altura de la dignidad propia de los seres humanos. Y era consciente de que, incluso allí donde

no existe prohibición formal alguna, puede haber obstáculos a una libertad de elección significativa como los derivados de una educación insuficiente o de unas condiciones de trabajo que imposibiliten que la persona se informe o reflexione. Aristóteles afirmaba que la planificación política debía centrarse «sobre todo» en la educación de los jóvenes, ya que descuidarla ocasiona un gran perjuicio a la vida política. En sus escritos, se dedicó en reiteradas ocasiones a identificar diferentes niveles de capacidad humana (o *dunamis*), que se corresponderían aproximadamente con las distinciones que ya he introducido aquí (capacidades innatas, capacidades internas desarrolladas y, por último, capacidades combinadas).

Aristóteles era especialmente categórico al afirmar que la búsqueda de riqueza no es un objetivo general apropiado para una sociedad digna y aceptable. La riqueza no es más que un medio y los valores humanos que deberían guiar la planificación política se verían terriblemente degradados y deformados si la riqueza fuese entendida como un fin en sí misma. Tampoco era partidario de concebir el fin general de la planificación política como una especie de objetivo homogéneo único que sólo pudiera variar en cuanto a su cantidad. De hecho, en el renacer multifacético del pensamiento aristotélico que tan considerable influjo ha tenido en la filosofía moral contemporánea, esa cuestión de la inconmensurabilidad (que tan importante es en el enfoque de las capacidades) ocupa un lugar merecidamente destacado.

Aunque el utilitarismo como tal era desconocido en su tiempo, Aristóteles estaba al tanto de aquellas visiones hedonistas de la vida humana buena para las que el bien consistía en que el resultado del balance entre el placer y el dolor sea favorable al primero, y elaboró una serie de argumentos en contra del hedonismo que hoy serían perfectamente válidos en contra del utilitarismo de corte benthamista. (Como Mill, Aristóteles también sostuvo que los placeres no difieren sólo en cantidad, sino también en calidad; asimismo, argumentó que hay placeres malos que no deberían tenerse en cuenta para nada a la hora de favorecer la elección de un proyecto sobre otro, y que ciertas actividades humanas que sí serían dignas de ser elegidas, como arriesgar la vida por el propio país, no son placenteras; y, luego, hay otras, como ver, recordar o conocer, que elegi-

ríamos aunque no nos reportaran placer alguno.) En general, Aristóteles creía que no podemos fiarnos del placer y la satisfacción del deseo como referencias que nos guíen a la hora de decidir lo que debemos promover en una sociedad, ya que las personas aprendemos a obtener placer de toda clase de cosas, buenas y malas, dependiendo del tipo de educación que hayamos recibido.

Así pues, para que un plan político sea aceptable, este tiene que fomentar un conjunto de bienes diversos e inconmensurables que supongan el despliegue y desarrollo de unas aptitudes humanas diferenciadas. Además, deberá aspirar a promover esos bienes no sólo en aras de una cifra agregada global, sino por todos y cada uno de los ciudadanos («todos y cada uno», escribió Aristóteles en una ocasión, remarcando el contraste entre ese objetivo y la idea corporativista de Platón). Conocedor del Estado que proponía Platón, en el que la buena condición de la sociedad se promovía (presuntamente) a través de mecanismos que dejaban a una clase de ciudadanos en una situación de subordinación permanente, Aristóteles rechazó la idea de un florecimiento corporativo por considerarla confusa: «Por naturaleza, una ciudad es una pluralidad. [...] A cada cosa la preserva su bien».

Muchos pensadores políticos de la muy posterior tradición liberal han tenido intuiciones e ideas similares. Lo que hace que Aristóteles siga ocupando esa posición central en el pensamiento político es el modo en que combinó su comprensión de la posibilidad de elegir y de la importancia de esta con su intelección de la vulnerabilidad humana. Como gran biólogo (e hijo de médico) que fue, Aristóteles jamás se sintió tentado a concebir el ser humano como una criatura incorpórea. Reconvenía a sus estudiantes que sintieran desagrado ante la visión del cuerpo animal y del mucilaginoso aspecto de los tejidos y órganos de que este está hecho. Él entendía que un ser humano es un tipo de animal y que todos los animales pasan del nacimiento a la infancia, de la infancia a la madurez, y luego, si todavía viven, a la vejez, con las múltiples dolencias típicas de esta. (De hecho, dedicó todo un tratado al tema de la vejez, otro al del sueño y otro más al de la memoria y sus fallos.)

Aristóteles, como comprendía bien la vulnerabilidad humana, era consciente de que el Estado está obligado a abordar cuestiones

como la pureza de un sistema de suministro de agua potable o de la calidad del aire, así como la educación. La vulnerabilidad no se puede suprimir por completo, eso es evidente, pero Aristóteles puso especial énfasis en cómo algunas ciudades compensaban mejor la debilidad humana que otras. Él propuso, entre otras cosas, que los gobiernos se encargaran de la provisión de la nutrición por medio de comidas comunitarias que promovieran la camaradería y la amistad, al tiempo que la salud. Las personas más ricas pagarían el coste de su propia alimentación, y la participación de las personas pobres en esos ágapes, en cambio, correría a cargo de la ciudad. Según su plan, al menos la mitad de las tierras de la polis serían de propiedad pública y lo que estas produjeran serviría para subsidiar tanto las comidas públicas como las festividades ciudadanas (por ejemplo, los festivales en los que, en su día, se representaban las tragedias); incluso las tierras de propiedad privada estarían disponibles para su aprovechamiento por parte de personas necesitadas. Esas eran algunas de las consecuencias que Aristóteles dedujo de la idea de que la labor del gobierno consiste en hacer que todos los ciudadanos sean capaces de llevar una vida floreciente con arreglo a lo que cada uno de ellos decida para sí.

El pensamiento filosófico de Aristóteles presenta ciertas limitaciones graves. Aunque su ciudad ideal es democrática en tanto en cuanto los ciudadanos deberían turnarse periódicamente en los papeles de gobernantes y gobernados, él aplicó un criterio demasiado restrictivo para definir el grupo de participantes en tales funciones ciudadanas. Se conformaba con un sistema similar al de la Atenas de su tiempo, en la que sólo los varones adultos libres y no inmigrantes eran ciudadanos y en el que la esclavitud era práctica habitual. Y, de hecho, estaba incluso a favor de introducir alguna exclusión más de las que Atenas practicaba en aquel entonces: los trabajadores manuales, los agricultores y los marineros estarían excluidos de la ciudadanía en la ciudad aristotélica ideal. Carecía, al parecer, de toda noción de la idea básica de la igualdad humana, de todo concepto de una valía compartida por todos los seres humanos más allá de sus diferencias de género, clase y etnia. Tampoco se preguntó siquiera por un hipotético deber de apoyo a las vidas de los habitantes de otros Estados que no fueran el propio. Como to-

dos los pensadores de la Grecia antigua, no mostró sensibilidad alguna ante la idea de que las personas tengan diferentes concepciones comprensivas de cómo vivir y de que el gobierno del Estado deba respetarlas dando espacio a sus ciudadanos para que puedan elegir sobre ese tipo de cuestiones. Dio por sentado que la manera correcta de proceder era identificando la mejor concepción posible del florecimiento humano para, a continuación, dotar a las personas de la capacidad para florecer conforme a dicha concepción.

Los estoicos pusieron remedio a las dos primeras deficiencias, aunque no a la tercera. El estoicismo —la escuela de pensamiento ético y político más influyente de la Antigüedad grecorromana y, quizá, la escuela filosófica más influyente de todos los tiempos en la tradición occidental— ejercía un influjo tan generalizado, sobre todo en Roma, que toda persona culta (y muchas que no lo eran) se guiaba en mayor o menor medida por sus postulados. Incluso el cristianismo que reemplazó al estoicismo como credo cotidiano del Imperio romano fue un cristianismo profundamente influido por los principios estoicos, y la historia del pensamiento occidental posterior enmarcado en la tradición cristiana europea lleva la impronta de las ideas filosóficas del estoicismo. (El concepto de «ley natural», una de las fuentes primarias del moderno movimiento de los derechos humanos, es eminentemente estoico. Los pensadores aristotélicos medievales lo desarrollaron, pero los pensadores protestantes de principios de la Edad Moderna, como Grocio y Kant, leyeron directamente de las fuentes de los autores estoicos antiguos y derivaron de ellas diversas ideas sobre los deberes y los derechos internacionales.)

Los estoicos enseñaban que todo ser humano, por el simple hecho de serlo, es poseedor de dignidad y merecedor de reverencia. Creían que nuestra capacidad para percibir distinciones éticas y para formular juicios éticos era el «dios» que hablaba desde nuestro «interior» y que, como tal, era digna de ilimitada veneración. La ética es una capacidad que se encuentra en todos los seres humanos, hombres y mujeres, esclavos y libres, de alta alcurnia o de origen humilde, ricos y pobres. Sea donde sea que se halle esta capacidad humana básica, debemos respetarla, y ese respeto debería ser

igual en todos los casos; deberíamos tratar, pues, las distinciones artificiales creadas por la sociedad como algo trivial e insignificante. Esta idea de igualdad de respeto por la humanidad en general es uno de los elementos fundamentales de la llamada «ley natural», la ley moral que debe guiarnos incluso cuando nos hallemos fuera del ámbito del derecho positivo. (Posteriormente, las nociones cristianas de igualdad humana, de por sí influidas fuertemente por el estoicismo, unidas a las propias ideas estoicas, vendrían a reforzar el concepto de la igualdad de derechos de los seres humanos.)

Los estoicos llevaron sus ideas a la práctica con mayor frecuencia que la mayoría de los filósofos: hicieron campaña a favor de la igualdad educativa de las mujeres, y entre sus filas encontramos desde un antiguo esclavo (Epicteto) hasta un extranjero de los lejanos confines del imperio (Séneca, nacido en lo que es actualmente España), pasando por diversas mujeres (cuyos escritos, desgraciadamente, no han pervivido hasta nosotros), por no hablar de Cicerón, «hombre nuevo» en el Senado romano, cuyos orígenes no aristocráticos constituyen un tema constante en sus escritos. Dado que su pensamiento no se circunscribía a los muros de la ciudad-Estado, los estoicos lograron desarrollar doctrinas muy elaboradas de nuestros deberes para con el conjunto de la humanidad, incluyendo la conducta apropiada en tiempo de guerra. Estas ideas tuvieron una gran influencia en la formación del pensamiento de los fundadores modernos del derecho internacional, como Grocio, Pufendorf y Kant.

La idea de la dignidad humana y de su valía ilimitada e igual para todas las personas es la aportación principal del estoicismo al enfoque de las capacidades. ¿Cuáles fueron los principios y las acciones de carácter político sugeridos por esa idea? Cicerón y los estoicos sostenían que jamás debía abusarse de la dignidad humana sometiéndola a la voluntad arbitraria de otra persona. Como los seres humanos tienen dignidad y no son meros objetos, es malo tratarlos como tales y dominarlos y manejarlos sin su consentimiento. Y puesto que la dignidad humana es igual para todos y todas, es aborrecible establecer categorías y órdenes diferenciados de seres humanos, pues esto permite que unos tiranicen a otros.

Los propios romanos derivaron toda una serie de lecciones po-

líticas diferentes a partir de esas ideas. Cicerón, defensor apasionado de la república romana en pleno ocaso de esta, creía que la dignidad humana exige la existencia de unas instituciones republicanas a través de las cuales las personas puedan gobernarse a sí mismas sin tiranías arbitrarias. Defendió el asesinato de Julio César precisamente en esos términos y arriesgó (y, finalmente, perdió) su vida en defensa de la república. (El enfoque de las capacidades incorpora en muchos sentidos varias de las ideas de Cicerón.) Otros romanos destacados —tanto estoicos como no estoicos— estaban plenamente de acuerdo con Cicerón en cuanto a la defensa de la república y, de hecho, dos de los movimientos antiimperiales que se formaron durante los primeros años del imperio eran de raíz estoica. Algunos romanos, sin embargo, creían que sólo la monarquía podía poner fin al tumulto ocasionado por la reiterada guerra civil. Otros estoicos romanos posteriores pensaron (o eso, al menos, fue lo que manifestaron, pues pensemos que la libertad de expresión estaba bastante restringida en tiempos del imperio) que una monarquía mínimamente responsable podía resultar aceptable. Uno de ellos, Marco Aurelio, aceptó ser adoptado por el emperador previo y convertirse él mismo en emperador a la muerte de aquel. La experiencia del gobierno imperial demostró, sin embargo, que Cicerón estaba en lo cierto: en cuanto una monarquía se instaura, nada impide que adopte un rumbo de arbitrariedad y opresión. Así que, con el paso del tiempo, el pensamiento estoico creyó cada vez más razonable aliarse firmemente con el concepto de unas instituciones republicanas responsables ante los ciudadanos y las ciudadanas: sólo en ellas podrán los seres humanos llevar sus vidas a la altura de la dignidad que merecen como tales.

Ahora bien, el estoicismo también contenía en su seno la semilla de una respuesta de naturaleza más quietista, sugerida por sus ideas antiaristotélicas a propósito de la invulnerabilidad humana. Como los estoicos preconizaban la suma importancia de la dignidad y la nula relevancia de las condiciones materiales, a muchos de ellos les resultaba perfectamente posible mantener que el alma siempre era libre, con independencia de que las instituciones esclavizaran o no su cuerpo externo. Buen y sorprendente ejemplo de ello es la famosa epístola que Séneca dedicó a la esclavitud, en la

que pide a los amos que muestren respeto a sus esclavos y que los traten como a seres humanos de pleno derecho e iguales a ellos, pero no ataca la institución en sí, que, para Séneca, es compatible con una vida interior perfectamente digna. Si el autor llega a tan inquietantes conclusiones no es porque rompa el compromiso estoico con la igualdad de valía de todos los seres humanos, sino porque niega la concepción aristotélica de la vulnerabilidad humana: las condiciones externas no son, según Séneca, realmente importantes a la hora de que una persona intente vivir bien, así que es innecesario que la ley y el Estado cuiden de que aquellas sean las más propicias.

LOS SIGLOS XVII Y XVIII: LA LEY NATURAL Y LA VULNERABILIDAD HUMANA

Por lo general, las ideas sobre la «ley natural» en los siglos XVII y XVIII (y, por consiguiente, la base misma de la educación clásica que recibían las personas destinadas a la política y al gobierno) fusionaban elementos aristotélicos y estoicos. Aunque diferentes combinaciones eran posibles, un matrimonio atractivo y duradero —compatible además con las creencias cristianas convencionales— fue el que maridó las ideas estoicas sobre la igual valía de todos los seres humanos y los conceptos aristotélicos de la vulnerabilidad humana. A pesar de que pervivía aún la atracción que ejercían las ideas estoicas acerca de la invulnerabilidad del alma, la visión de Aristóteles casaba muy bien con el sentido común y con la experiencia de la pérdida de seres queridos, las huellas de la edad, los estragos de la guerra, etcétera, que tenían la mayoría de las personas. Hugo Grocio, Adam Smith, Kant y los fundadores de Estados Unidos aceptaban el concepto estoico de la igualdad de dignidad de todos los seres humanos, pero recurrían a Aristóteles para entender mejor los múltiples sentidos en los que las personas necesitan la ayuda del mundo para vivir bien.

Un uso particularmente interesante de esta visión mixta fue el aplicado por Roger Williams, un estudioso británico de la Antigüedad clásica formado en la tradición iusnaturalista estoica, que emi-

gró a Norteamérica y fundó la colonia de Rhode Island, la primera en la que rigió una auténtica libertad religiosa. En sus elocuentes escritos filosóficos sobre la libertad de conciencia, se refería a esta (a la conciencia) como un factor que iguala la dignidad de todos los seres humanos (siguiendo en esto las directrices de los estoicos), pero recalca también que las condiciones terrenales son cruciales para que la conciencia se despliegue sin deformaciones ni inhibiciones (en la línea de lo expresado por Aristóteles). La capacidad de libre búsqueda religiosa es una de las «capacidades centrales»; tanto los escritos políticos de Williams como su práctica en ese mismo terreno nos ayudan a ver mejor cómo debería ser el apoyo gubernamental a esa capacidad.

En el siglo XVIII, la fascinación con las ideas estoicas de la igualdad de dignidad humana se volvió un fenómeno generalizado. Estos conceptos influyeron en pensadores republicanos de ambos lados del Atlántico, que entendían (en términos estoicos) que la tarea primordial del republicanismo era la de impedir dominaciones y jerarquías. Lo más habitual, sin embargo, era que tales ideas se tomaran prestadas en conjunto con una concepción aristotélica de la vulnerabilidad humana. La tarea de los gobiernos pasó así a ser entendida como la de proteger ciertas facultades humanas esenciales a fin de que pudieran desarrollarse y hacerse efectivas. Hoy conservamos muestras abundantes de esa combinación de ideas, pero, a los efectos que aquí nos ocupan, bastará con comentar dos textos clave que, además de ser significativos por sí mismos, tuvieron también una notable influencia en la fundación de Estados Unidos. El primero es el libro de Adam Smith *La riqueza de las naciones*, una obra que influyó profundamente tanto en el pensamiento europeo (en Kant, por ejemplo), como en la fundación estadounidense.

Las obras de Smith están impregnadas de estoicismo y, de hecho, él escribió pensando en un público que el propio autor esperaba que estuviera también muy imbuido de las ideas estoicas. Pero como rechazaba la doctrina estoica de la invulnerabilidad, recurrió a Aristóteles para tener una concepción correcta del valor de la familia, los amigos y muchas de las condiciones materiales del florecimiento humano.

Parte de los impedimentos al libre ejercicio de las capacidades humanas que Smith detectó en la Inglaterra de su época eran los derivados de restricciones legales desatinadas y excesivas al comercio y al libre movimiento de los trabajadores. En esos casos, Smith instaba a la desregulación; de ahí que se convirtiera en una de las fuentes favoritas de los liberales libertarios. Es evidente, de todos modos, que esa es una lectura inadecuada del pensamiento de Smith. Su piedra de toque era siempre la pregunta siguiente: ¿qué forma de acción del Estado permite que se desarrollen las facultades humanas y se respete la igualdad entre las personas? Él era menos partidario de la intervención estatal en aquellos casos en los que le parecía que la acción de los gobiernos inhibía el desarrollo de las capacidades humanas; pero, como es lógico, entendía perfectamente que se necesitaban leyes para deshacer las leyes existentes. Por eso estaba a favor de la abolición del aprendizaje para el ejercicio de un oficio, así como de la introducción de legislación contra los monopolios y de la imposición de restricciones a la presión política de los intereses financieros poderosos, algo que, a su juicio, hacía que la influencia de las personas en el proceso político fuese descaradamente desigual y garantizaba que el gobierno acabase siendo secuestrado por lo que él llamaba un «ejército permanente» de élites adineradas. También era partidario de la abolición del comercio de esclavos y, de hecho, hizo campaña en pos de esa causa. Mostró, cuando menos, ciertas simpatías por la introducción de regulaciones salariales que favorecieran a los obreros. Estaba especialmente interesado en que a todos los obreros y peones se les garantizaran «salarios [...] fijados al nivel mínimo compatible con la existencia humana»,* lo que significaba, según él mismo lo entendía, que debían disponer de una renta adecuada para mantener un hogar con una esposa y suficientes hijos como para asegurarse de que dos de ellos sobrevivieran hasta la edad adulta. Todas estas propuestas se apoyan en consideraciones de justicia y no sólo de

* Cita en castellano tomada de Adam Smith, *La riqueza de las naciones*, ed. de Carlos Rodríguez Braun, Madrid, Alianza, 2001, pág. 119. Las citas siguientes están tomadas de esta misma obra. La página correspondiente está indicada en el texto principal entre corchetes. (N. del t.)

eficiencia. El interés de Smith por la igualdad de respeto se extendía asimismo más allá de las fronteras nacionales: se oponía tenazmente a la colonización porque sostenía que no era más que una manera de explotar a las personas colonizadas, que perdían así tanto la autonomía política como el control económico.

Una de las defensas más radicales de la intervención del Estado planteadas por Smith se encuentra hacia el final de *La riqueza de las naciones*, en un conjunto de argumentos en los que llama a la provisión gubernamental de educación pública obligatoria y gratuita (una institución que, cuando él escribió el libro, estaba en vigor en Escocia pero totalmente desatendida en Inglaterra). El contexto de su análisis lo forman una serie de comentarios típicamente aristotélicos contra el malogramiento de las facultades humanas de la clase trabajadora. Al principio de la obra, Smith ponía de relieve que el hábito y la educación desempeñan un papel muy destacado en la conformación de las habilidades humanas: el filósofo y el portero difieren en su educación, no en su naturaleza, aunque la «vanidad» del primero le haga suponer otra cosa. De ahí que buena parte de *La riqueza de las naciones* esté dedicada a constatar los múltiples factores que pueden impedir el desarrollo de facultades humanas clave. Algunos de esos factores son directamente de tipo físico. La pobreza es desfavorable para la vida y la salud. Algunas naciones son tan pobres que se ven obligadas a practicar el infanticidio y a dejar que sus ancianos y sus enfermos sean devorados por las bestias salvajes. Incluso en Gran Bretaña, como bien puntualizaba Smith, la alta mortalidad infantil era característica de las clases trabajadoras y no de otras, más prósperas. El propio Smith señaló que, «aunque la pobreza no impide la procreación, resulta extremadamente desfavorable para criar a los hijos. La planta tierna nace, pero en un suelo tan frío y un clima tan severo pronto se marchita y muere» [pág. 126]. Y, en otros pasajes del libro, generalizó ese mismo argumento: cualquier clase que no pueda sustentarse con los salarios que percibe se verá castigada por «la miseria, el hambre y la mortandad» [pág. 119].

Esos párrafos nos muestran a un Smith que rompe con los estoicos y elabora una caracterización aristotélica del ser humano y de las necesidades elementales. Él iba recordando así a sus lectores

que la dignidad humana no tiene la dureza de una roca, sino que es más bien una «planta tierna» que se marchita cuando cae en terreno frío y queda envuelta en un clima severo. Eso significa que no podemos pensar que la distribución de bienes materiales es irrelevante para la dignidad humana: esta necesita que, como mínimo, haya vida, y las vidas de los niños dependen de todas esas condiciones materiales.

Pero fue en el análisis más extendido que le dedicó a la educación donde Smith desarrolló más a fondo sus ideas acerca de la fragilidad de la dignidad humana. La cuestión que trató de abordar es la de si el Estado debe responsabilizarse de la educación de sus habitantes, y en caso de que así sea, de qué modo debe hacerlo. En su respuesta, apuntó, entre otras cosas, que la división del trabajo, que tan recientemente en boga se había puesto en su tiempo, combinada con una falta generalizada de educación, tenía un efecto muy pernicioso en las habilidades humanas:

Un hombre que dedica toda su vida a ejecutar unas pocas operaciones sencillas, cuyos efectos son quizá siempre o casi siempre los mismos, no tiene ocasión de ejercitar su inteligencia [...]. Por ello pierde naturalmente el hábito de ejercitarlas y en general se vuelve tan estúpido e ignorante como pueda volverse una criatura humana. [...] No puede emitir juicio alguno acerca de los grandes intereses de su país; y salvo que se tomen medidas muy concretas para evitarlo, es igualmente incapaz de defender a su país en la guerra. [...] [Pero] en cualquier sociedad desarrollada y civilizada este es el cuadro en que los trabajadores pobres, es decir, la gran masa del pueblo, deben necesariamente caer, salvo que el Estado tome medidas para evitarlo [págs. 717-718].

El peligro, proseguía Smith, no es grande cuando tratamos con personas que no padecen una pobreza extrema, pues aunque sus hijos acaben desempeñando un trabajo monótono, normalmente será tras haber recibido una educación primaria. Además, las personas relativamente acomodadas no suelen trabajar tantas horas como las pobres, por lo que pueden reservarse una parte de su jornada para «perfeccionarse» en alguna rama del saber o en alguna actividad distinta de la de su propio oficio. Por lo tanto, esta

pérdida de capacidades humanas no debe suponer un motivo de especial preocupación para la esfera pública.

Pero la cosa cambia cuando hablamos del pueblo llano. Estas personas disponen de muy escaso tiempo libre para la educación. Los padres apenas pueden permitirse mantener a sus hijos e hijas incluso durante la más tierna infancia de estos y estas. Cuando esos niños tienen ya la capacidad de trabajar, están obligados a incorporarse a algún oficio o rama productiva para ganarse su subsistencia. Ese oficio suele ser también tan simple y uniforme que apenas ejercita la inteligencia; además, el trabajo es tan duro y constante que difícilmente deja tiempo libre a quien lo realiza y (menos aún) disposición para dedicarse a otra cosa o para pensar en algo más.

Sin educación, un individuo «es tan mutilado y deforme en su mente como otro pueda serlo en su cuerpo al no tener o no poder usar sus miembros más esenciales» [pág. 720]. Y si bien la educación del pueblo llano no se traduce automáticamente en un enriquecimiento general de la nación, esta «igual debería cuidar que [aquel] no quede completamente sin instrucción» [pág. 721].

Smith argumenta entonces que una situación negativa como esa no es inevitable. Ningún Estado, creía él, puede garantizar a todos sus ciudadanos y ciudadanas una educación tan extensa como la que los ricos reciben actualmente a expensas de sus padres. Pero sí que puede procurarles —como hacía Escocia entonces— «las partes más fundamentales de la educación» [pág. 720] obligándolos a aprender a leer, a escribir y a contar antes de alcanzar la edad oficial mínima para desempeñar un empleo remunerado. Smith describió además en su libro un plan completo de educación obligatoria de bajo coste en escuelas parroquiales en el que se eliminarían asignaturas insustanciales, como el latín, sustituidas por otras más útiles, como la geometría y la mecánica.

Smith supo intuir algo que hoy forma parte esencial del enfoque de las capacidades, y es que las facultades humanas llegan al mundo en un estado incipiente o infraevolucionado y precisan del apoyo del entorno —incluido el apoyo a la salud física y, en especial en este caso, al desarrollo mental— para que maduren de un modo que esté a la altura de la dignidad humana.

Al igual que el público potencial británico para el que Adam

Smith escribió su obra, los estadounidenses de mediados del siglo XVIII estaban embebidos en los textos de la antigua filosofía griega y (muy especialmente) romana, así como en los escritos del propio Smith. En Estados Unidos se atribuía mayor relevancia a la noción de la igualdad de dignidad y de derechos de todas las personas que a la poco prometedor idea estoica de la invulnerabilidad humana. Aquellos norteamericanos sabían de sobra que el Estado podía bloquear el desarrollo de las capacidades humanas, porque habían soportado el peso de la tiranía. También entendían que no era posible garantizar un conjunto completo de capacidades humanas en el vacío: el gobierno tenía una tarea que desempeñar. Tal como esa omnipresente idea se expresa en la Declaración de Independencia de Estados Unidos, «sostenemos como evidentes estas verdades: que todos los hombres son creados iguales; que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables; que entre estos están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad; que para garantizar estos derechos se instituyen entre los hombres los gobiernos, que derivan sus poderes legítimos del consentimiento de los gobernados». Y, por supuesto, el documento añade que todo gobierno que no cumpla con esa tarea, puede ser cambiado o abolido. Además, uno de los agravios centrales contra Jorge III que se expone en la Declaración es el motivado por la *inacción* del monarca, pues este «se ha negado a dar su asentimiento a las leyes necesarias para el bien público».*

Así pues, decir que los artífices de la independencia estadounidense eran unos liberales libertarios o unos fanáticos de la «libertad negativa» es una afirmación harto engañosa. Como Smith, ellos sabían muy bien lo que no les gustaba: el gobierno tiránico, que busca el apoyo de las élites egoístas y desatiende el bienestar del pueblo. Pero que les desagradara el mal gobierno no significaba que les desagradara el gobierno en sí. Para entender mejor cómo la combinación de la igualdad estoica con la necesidad aristotélica

* Traducción castellana de la Declaración tomada de «La Declaración de Independencia», *America.gov*, 3 de octubre de 2008, consultado el 3 de octubre de 2011, en <<http://www.america.gov/st/usg-spanish/2008/October/20081003112805pii0.2363092.html>>. (N. del t.)

dio lugar a la concepción del Estado expresada por los padres fundadores de Estados Unidos, leamos más detenidamente un capítulo de un libro de uno de los pensadores más influyentes de aquel periodo: *Derechos del hombre*, de Thomas Paine.

Como otros intelectuales de los tiempos de la fundación de la nación, a Paine le producía desagrado buena parte de la actividad gubernamental que observaba en aquel momento: los gobiernos monárquicos y aristocráticos de Europa explotaban habitualmente al pueblo llano en beneficio de unos pocos. El fundamento de un Estado, explicó Paine, radica en los derechos de los seres humanos; el fin apropiado de un gobierno, pues, es «el bien tanto individual como colectivo de todos». Pero los gobiernos existentes en su momento no perseguían ese fin, pues su funcionamiento servía más bien para «propiciar y acrecentar la desdicha» entre los sectores más pobres de la sociedad. En un largo capítulo titulado «Formas y medios de mejoramiento de la condición de Europa», Paine defendía una revisión completa tanto de la acción como del sistema tributario de los gobiernos. Según su propuesta, la fiscalidad dejaría de ser regresiva y pasaría a convertirse en progresiva. Se abolirían por completo las llamadas «contribuciones para pobres» (o *poor rates*) y se restringiría el poder de las élites para escurrir el bulto fiscal. (Paine definió mordazmente «eso que llamamos “la Corona”» como «un cargo honorario de un millón de libras esterlinas anuales cuya actividad consiste simplemente en recibir ese dinero».) Propuso también un proyecto detallado de sistema impositivo progresivo, con un tipo inicial de tres peniques por libra que ascendía a partir de ahí con bastante rapidez, pasando por un tipo de veinte chelines por libra y llegando incluso a una tasa impositiva del cien por cien. (Paine tenía ideas mucho más avanzadas en ese terreno que la Suecia más draconiana.)

Los ingresos así recaudados se emplearían en apoyar a las capacidades humanas sobre todo en tres ámbitos: juventud, envejecimiento y desempleo. Paine, como Smith, estaba a favor de la educación primaria obligatoria y estatal: «Una nación regida por un gobierno bien regulado no debería tolerar que nadie quedara sin instruir. Sólo los gobiernos monárquicos y aristocráticos precisan de un sostén como el de la ignorancia». Señalaba también que los

jóvenes suelen introducirse en la delincuencia cuando nunca han recibido una educación que les abra oportunidades laborales y estaba convencido de que el culpable de tal situación era la inacción del gobierno: «Cuando, en países que llamamos civilizados, vemos que quienes tienen una edad van al trabajo y la juventud, al patíbulo, es que algo debe de ir mal en su sistema de gobierno». «El gobierno civil —proseguía— no se hace manifiesto en las ejecuciones, sino en la procura de la instrucción de los jóvenes y el apoyo a los mayores, a fin de desterrar —en la medida de lo posible— el libertinaje de los primeros y la desesperanza de los segundos. En vez de eso, en lo que los países no escatiman recursos es en reyes, tribunales, mercenarios, impostores y prostitutas.» Calculando que una gran proporción de las personas pobres de Inglaterra eran niños o personas de más de 50 años de edad, Paine propuso un subsidio en efectivo para familias pobres (financiado con excedentes fiscales) por un importe de cuatro libras anuales, a condición de que los hijos de estas acudieran a la escuela. Apuntó que, de ese modo, «se aliviará la pobreza de los padres, se desterrará la ignorancia de la generación que viene y el número de pobres descenderá a partir de entonces, porque las habilidades de estas personas serán mayores gracias a la ayuda de la educación». Tendrían así oportunidades de trabajo que, en ese momento, les estaban vedadas. Para familias no tan pobres, Paine proponía un subsidio escolar por hijo, que incluiría dinero para material educativo. Recomendaba además subvenciones dinerarias generosas para personas de más de 60 años de edad. «Este apoyo —enfaticó en repetidas ocasiones— no es caridad, sino un derecho.» Formaba parte de la tarea general de apoyo al ciclo vital de los ciudadanos que le corresponde a todo gobierno. A esta propuesta, Paine añadió otro fascinante plan de obras públicas para aliviar el desempleo. Quería una intervención estatal mayor en el ámbito del apoyo al bienestar humano básico, pero ciertamente menor en el apartado del enriquecimiento de las élites.

El estudio de toda esta historia nos permite entender mejor que las ideas básicas del enfoque de las capacidades —incluida la importancia del apoyo estatal al bienestar humano elemental— no son un invento reciente, ni tampoco están relacionadas únicamente

con la socialdemocracia de corte europeo. Constituyen una parte profunda del pensamiento ilustrado liberal convencional tanto de Europa como de América del Norte. Esta justificación ocupa un lugar periférico con respecto a la justificación central del enfoque, ya que no debemos argumentar aduciendo razones de autoridad filosófica. Pero sí podemos aprender con ella a dar réplica a las críticas (frecuentes) que acusan al enfoque de las capacidades de ser solamente apropiado para países no occidentales y en vías de desarrollo, o de ser ajeno a las tradiciones más propiamente estadounidenses. Y, lo que es más importante todavía, puede que nos permita adquirir mayor confianza en nuestras propias propuestas al darnos cuenta de cómo, por vías relativamente independientes entre sí (aunque no del todo, pues al menos algunos de los fundadores estadounidenses —en especial, James Madison— conocían ya las obras de Smith), personas de diferentes partes del mundo han ido reinventando ideas similares a modo de propuestas de solución de unos problemas humanos que ahí continúan. Puede que de los detalles de esas soluciones históricas obtengamos una mejor perspectiva del problema y de cómo resolverlo.

LOS SIGLOS XIX Y XX: CAPACIDADES FRENTE A UTILITARISMO Y LIBERALISMO LIBERTARIO

Lejos de tratarse de un enfoque sólo apto para las sociedades preindustriales, el enfoque de las capacidades ha encontrado algunas de sus aplicaciones políticas más llamativas en la Edad Contemporánea, en la que el desarrollo industrial ha dado origen a nuevas amenazas para las capacidades tanto de los niños (a quienes se enviaba —y se envía— a trabajar a talleres y fábricas a muy pronta edad) como de los adultos (muchos de los cuales trabajaban —y trabajan— penosamente en condiciones inseguras y abusivas, desprovistos de poder de negociación para firmar mejores términos contractuales). Al mismo tiempo, esta era de la modernidad contemporánea ha visto nacer una nueva concienciación en torno a los obstáculos para el desarrollo humano que supone la discriminación tradicional por razón de raza, sexo y discapacidad, factores

todos ellos que se han convertido en punto de convergencia de muchos análisis recientes de las capacidades.

En la Gran Bretaña del siglo XIX se produjeron ya algunas sorprendentes e influyentes anticipaciones de los debates estadounidenses contemporáneos sobre la capacidad humana: primero, en los escritos de John Stuart Mill (1806-1873), que clarificaron la relación entre el autodesarrollo humano y la libertad política, y demostraron el daño que la discriminación había ocasionado a las oportunidades y las capacidades de las mujeres. (Mill comparó las restricciones impuestas por el régimen legal discriminatorio en materia de matrimonio con la esclavitud. En su calidad de parlamentario, fue él quien presentó el primer proyecto de ley para la introducción del sufragio femenino.) La influencia de Mill en las concepciones estadounidenses de libertad ha sido amplia; sus ideas sobre el género, ignoradas en la Gran Bretaña de su tiempo, han tenido un papel auténticamente formativo desde entonces en los movimientos de mujeres de muchos países.

Poco después de la muerte de Mill, T. H. Green (1836-1882), un profesor de filosofía que asesoraba al Partido Liberal británico, hizo un uso aún más extenso de los conceptos de capacidad humana. Green recurrió a ideas aristotélicas para rechazar tanto el utilitarismo como el liberalismo libertario (que, para entonces, habían adquirido ya una considerable influencia política) y argumentó que, para proteger correctamente la libertad humana, era necesario crear unas condiciones en las que personas de todas clases fuesen capaces de realizar una amplia variedad de elecciones contando con protección suficiente frente a la intervención de la sociedad. Green apoyó influyentemente la aprobación de la legislación que implantó la educación pública obligatoria y gratuita, las regulaciones sobre la seguridad en el trabajo, la limitación de la jornada laboral, la prohibición del trabajo infantil y las restricciones al tipo de contrato que los propietarios agrícolas podían firmar con sus arrendatarios. Tales límites a la libertad de contrato, según explicó Green, podían defenderse desde la invocación de «la libertad general de los miembros [de la sociedad] para desarrollarse como quieren, un objetivo que la sociedad civil está obligada a garantizar». Él estaba también a favor de la igualdad educativa de las mujeres, si

bien no llegó a apoyar el derecho a voto de estas, como sí hiciera Mill. Aunque Green falleció joven, su obra fue transmitida por su longevo discípulo Ernest Barker (1874-1960), quien, como profesor durante muchos años de la Universidad de Cambridge, sembró la simiente del enfoque de Green en muchas naciones, ya que, en aquel entonces, Cambridge era una de las mecas de los estudiantes universitarios de posgrado más destacados de numerosos países. Barker fue un distinguido estudioso del pensamiento griego antiguo, así como un teórico contemporáneo, y siempre dejó muy clara la genealogía aristotélica de sus propias ideas. En Estados Unidos (como en Gran Bretaña), esas ideas fueron promovidas a través de la legislación promulgada (sobre todo, durante las eras del New Deal y de la «Gran Sociedad») para proteger los derechos de los trabajadores, instaurar la educación obligatoria, fomentar la educación de los niños y las niñas pobres y, finalmente, amparar a minorías vulnerables protegiéndolas de la discriminación.

CAPACIDADES Y PROBLEMAS CONTEMPORÁNEOS

El enfoque de las capacidades sugiere unos métodos diferenciados para abordar una serie de problemas a los que se enfrenta la teoría social y política actual. Desde la teoría de las capacidades se están realizando trabajos de vanguardia en diversas áreas. Las descripciones que aquí incluyo de los más destacados son inevitablemente superficiales, pero sirven para mostrar que el enfoque promete una perspectiva nueva (y relativamente unificada) desde la que abordar problemas que, hasta el momento, han tendido a ser tratados de manera aislada entre sí. La lista no deja de ser arbitraria hasta cierto punto: podríamos añadir perfectamente otros problemas y cuestiones. (De hecho, tres temas no comentados aquí que acuden de inmediato a la mente son las migraciones, internet y el calentamiento global.)

LA DESVENTAJA

Un debate que se prolonga desde hace tiempo en el ámbito de la economía del desarrollo es el referido a la manera correcta de concebir la pobreza y las situaciones de desventaja. Se lleva años sosteniendo que el mejor modo de entender la pobreza es viéndola como una falta de capacidad, y no solamente como un problema de escasez de bienes o, ni siquiera, de renta y riqueza. La pobreza supone una serie heterogénea de pérdidas de oportunidades que no siempre guardan una correlación clara con la renta; además, las personas que se hallan en situaciones de exclusión social pueden tener dificultades para convertir su renta en funcionamientos, por lo que los ingresos económicos no son ni siquiera un indicador representativo de las capacidades. En general, la renta constituye un

medio para obtener un fin, y las capacidades son, en sí mismas, el fin.

Una dificultad en especial del hecho de medir la capacidad usando la renta como baremo es que los indicadores disponibles de los ingresos corresponden al ámbito familiar o del hogar; por consiguiente, tomar la renta como medida de referencia favorece la introducción del sesgo por sexo en cuanto a la nutrición, la atención sanitaria y otros aspectos de la pobreza. Sin embargo, cuando analizamos la pobreza entendiéndola como una falta de capacidad, facilitamos que nuestra atención se enfoque sobre lo bien o mal que le va a cada persona y que se pongan de manifiesto las posibles desigualdades distributivas en el seno de la propia familia. El enfoque de las capacidades también ha propugnado con firmeza que las medidas descriptivas de la renta tengan presente el valor del trabajo doméstico no remunerado, otra cuestión clave a la hora de evaluar una situación de desventaja relativa.

El trabajo de Sen sobre la falla de las capacidades nació de sus análisis sobre las hambrunas, que le valieron un premio Nobel y en los que puso de relieve que estas son causadas no sólo por una escasez de alimento, sino que, también, responden a la ausencia en quienes las padecen de oportunidades para obtener aquello que necesitan (por culpa del desempleo, por ejemplo). Su remedio, por consiguiente, no puede consistir únicamente en envíos o donaciones de ayuda humanitaria en forma de comida. Toda solución de verdad exigiría que se atendieran las fallas de capacidades de las poblaciones vulnerables proporcionándoles empleo y otras fuentes de garantía de acceso a artículos y productos de vital necesidad. Este argumento general se ha incorporado ya al análisis convencional de estas situaciones como una parte no controvertida más del mismo.

El que no siempre se ha dado, sin embargo, es el paso siguiente consistente en concebir la situación de desventaja en términos de una falla de capacidad, algo que se ha debido, en parte, a que el atractivo de los modelos que agregan elementos dispares de la vida humana continúa siendo elevado, como también lo es el del uso de la renta y la riqueza como indicadores representativos de la diferencia de oportunidades de las que las personas pueden disfrutar en la

vida. En *Disadvantage*, Jonathan Wolff y Avner De-Shalit exponen argumentos contundentes en contra de la reducción de todos los elementos de la vida humana a una sola escala numérica. Muestran que todo enfoque que agrega elementos diversos de la vida está condenado a ignorar factores de vital importancia a la hora de describir la situación de colectivos desfavorecidos y de proponer estrategias para mejorar la situación de estos. La desventaja, argumentan, es irreductiblemente plural y sus diferentes aspectos varían en buena medida de manera independiente entre sí y con respecto a la renta y la riqueza. Este argumento está formulado en línea con las tesis de Sen, pero es más detallado y elaborado y, por consiguiente, puede convencer a personas a quienes Sen no ha conseguido persuadir. Wolff y De-Shalit también muestran con mayor detalle por qué la renta y la riqueza no son buenos indicadores virtuales de la situación de desventaja relativa.

En relación con este análisis general de la desventaja social, Wolff y De-Shalit amplían el enfoque en dos sentidos. En primer lugar, proponen que la atención se centre no sólo en la presencia o la ausencia de capacidades clave, sino también en la *seguridad* de estas. Las personas necesitan no sólo tener una capacidad hoy, sino, además, una expectativa asegurada de que la capacidad seguirá existiendo mañana. Un aspecto destacado de una situación de desventaja es que, en esos casos, un grupo puede tener acceso a una capacidad (las oportunidades de empleo, por ejemplo), pero se trata de un acceso muy inseguro. En segundo lugar, aunque Wolff y De-Shalit mantienen la importancia por separado de cada capacidad, recomiendan al mismo tiempo que se estudie de qué modo se agrupan las desventajas, cómo una conduce a otra (en el caso de las *desventajas corrosivas*) y, al mismo tiempo, cómo unas capacidades concretas pueden ser particularmente fértiles a la hora de abrir la puerta a otras.

La fertilidad de una capacidad dada y la corrosividad de una determinada falla de capacidad son cuestiones empíricas cuyas respuestas variarán probablemente según el momento y el lugar, y dependiendo también de los problemas particulares del grupo desfavorecido. Lo normal, sin embargo, es que esa variación signifique únicamente que las mujeres disfruten o no de seguridad en lo que

a una capacidad fértil concreta se refiere, pero no que esa capacidad deje de ser fértil en sí. Para Vasanti y para muchas mujeres pobres, el acceso al crédito es especialmente fértil, pues les abre también acceso al empleo, a la integridad física y a la participación política. Tal vez pensemos que el crédito no es tan importante para mujeres con una preparación educativa más completa y un historial de empleo formal, pues estas podrían tener menos de qué preocuparse en ese terreno, pero lo cierto es que el crédito es una cuestión primordial para muchas personas de sexo femenino, sobre todo, al término de un matrimonio en el que la esposa no haya tenido un empleo en el mercado laboral propiamente dicho. De lo que podemos estar seguros es de que la violencia doméstica es corrosiva en todo el mundo y de que pocas mujeres (si es que hay alguna) disfrutan de una seguridad total de sus capacidades en ese sentido. Según Wolff y De-Shalit, la afiliación (es decir, el hecho de contar con unas relaciones que proporcionen apoyo y que sean de mutuo respeto) es particularmente fértil en sus dos países y podemos prever que es probable que también lo sea en todos los demás: el aislamiento hace que conseguir cualquier cosa resulte mucho más complicado.

EL GÉNERO

En las obras de Sen y Nussbaum, el enfoque de las capacidades se ha centrado en la desigualdad de las mujeres. (Podemos encontrar el germen de ese énfasis en algunos predecesores históricos, como los estoicos, Smith, Mill y Green.) Hay dos razones diferenciadas para enfocar nuestra atención sobre ese tema en concreto. En primer lugar, los problemas de ese tipo son de una enorme importancia intrínseca. Las mujeres padecen desigualdad en muchos terrenos y en todo el mundo, y eso supone un desajuste descomunal en el apartado de la justicia. También es un problema de desarrollo, pues la negación de oportunidades a las mujeres frena el avance de la productividad de muchas naciones.

En segundo lugar, estos problemas constituyen una especie de prueba de fuego teórica, pues ilustran muy a las claras por qué los

enfoques convencionales en materia de desarrollo (como el del PIB o los de corte utilitarista) son inadecuados y por qué el de las capacidades funciona mejor. Desde el punto de vista de la filosofía, el examen de estos problemas evidencia ciertas deficiencias de partes de la tradición liberal clásica, que ha tendido a concebir la familia como un elemento perteneciente a una «esfera privada» situada fuera del alcance de la justicia social. (Como bien señaló John Stuart Mill en su momento, esa concepción era una incoherencia dentro del propio liberalismo clásico y no una conclusión natural de este, pues en el núcleo mismo del liberalismo está el compromiso con la igualdad de libertad y de oportunidades para todos y todas. Eximir a la familia de toda crítica era como blindar un pequeño pedazo de jerarquía feudal frente a ataques externos, cuando precisamente el liberalismo es una filosofía justamente subversiva de toda jerarquía heredada por nacimiento o estatus.)

Mi libro *Mujeres y desarrollo humano* muestra en detalle lo inadecuados que resultan algunos enfoques alternativos del ámbito del desarrollo (sobre todo, el utilitarismo, pero también, incluso, las teorías más sofisticadas de los deseos informados) a la hora de abordar la cuestión de la desigualdad de las mujeres. También aborda los obstáculos que la adhesión acrítica a la tradición ocasiona para la igualdad de la mujer. Las religiones no siempre son retrógradas en ese campo; cuando lo son, normalmente es en conjunción con tradiciones culturales implantadas desde hace tiempo. Aun así, y dado que la religión es un ámbito de la vida que merece la protección y el interés del Estado, esta suele ser fuente de dilemas de difícil solución, ya que puede plantear ciertas exigencias que chocan con las que se derivan de la igualdad sexual. En el libro expongo una propuesta teórica para la resolución de tales dilemas argumentando (como en *Libertad de conciencia*) que debe facilitarse un espacio amplio para el libre ejercicio de la religión e, incluso, para las «acomodaciones» por motivos religiosos, pero que la protección de las capacidades centrales debe ser considerada siempre un «interés estatal de orden superior» que justifica la imposición de una carga limitadora de la libertad de ejercicio religioso. La Constitución india, por ejemplo, prohíbe terminantemente un aspecto central de la religión hindú tradicional como es el de la «in-

tocabilidad». Algunas personas pueden vivir esto como una carga para la práctica de su culto o confesión, pero, como el propio Gandhi sostenía, dicha carga está sobradamente justificada por el interés que el Estado tiene en erradicar la discriminación. En Estados Unidos, la Universidad Bob Jones perdió sus exenciones fiscales por prohibir las parejas interraciales en su comunidad académica. El Tribunal Supremo estadounidense argumentó que un interés estatal de orden superior como es el de la erradicación del racismo, justificaba la imposición de una carga financiera a ese grupo evangélico.

En el ámbito de la privacidad familiar, se presentan también dilemas parecidos. Aunque neguemos que exista plano alguno de la vida humana que sea verdaderamente «privado» —en el sentido de que sea inmune a la regulación legal—, debemos admitir de todos modos que las vidas humanas libres precisan de ciertos espacios para la protección de la asociación íntima y de la toma de decisiones parentales con respecto a los hijos. Algunas cuestiones son (o deberían ser) fáciles de dirimir: todos deberíamos estar de acuerdo en que la violencia doméstica y los abusos sexuales infantiles han de ser implacablemente perseguidos por el Estado. Podemos admitir también que debe ilegalizarse el matrimonio infantil y que la necesidad de consentimiento marital previo debe estar debidamente protegida. Asimismo, podemos convenir que la educación primaria y secundaria obligatoria es una importante vía de limitación de la autonomía de los padres por parte del Estado (pues, por ejemplo, suprime la opción que estos pudieran tener de usar a una hija o un hijo de corta edad como mano de obra asalariada). Es probable también que coincidamos en aceptar que la educación debe servir para enseñar a las niñas una amplia gama de habilidades y debe facilitarles opciones de salida de los roles tradicionales, y que debería inculcarles su igualdad plena como ciudadanas, además de las habilidades necesarias para una actividad política efectiva. Otras áreas de libertad son ya más difíciles de dilucidar: por ejemplo, la flexibilidad que cabe conceder a los padres para que opten si lo desean por la educación en casa de sus hijos, algo que puede impedir que a estos se les transmita debidamente un mensaje de igualdad. En la India, el apoyo gubernamental a las

organizaciones de mujeres que desafían los roles tradicionales y transmiten un mensaje de autonomía e igualdad parece sobradamente justificado por la importancia política de capacidades como la de la razón práctica y la de la afiliación (tanto en el plano de la amistad como en el de la participación política).

Mi trabajo (aún en proceso) sobre la orientación sexual está estrechamente ligado a la idea de las capacidades humanas, sobre todo, cuando pensamos en los diversos modos en los que la discriminación por orientación sexual expresa un estigma y refuerza la impresión de que ciertas personas no son del todo iguales a las demás. Pensar en la orientación sexual a través del prisma de la lista completa de capacidades nos insta a buscar políticas que no sólo sean equitativas en el plano formal (tratando de manera similar a personas que son similares), sino que vayan más al fondo del problema, que ataquen las raíces de la jerarquía y la estigmatización, y que erradiquen aquellas normas y disposiciones que puedan conferir una especie de sello de aprobación estatal a tales fuentes de desigualdad. En su momento, muchos creían que las leyes contra el mestizaje eran formalmente equitativas, porque trataban a ambas razas de forma similar: las personas negras no podían casarse con personas blancas, ni las blancas con personas negras. Pero el Tribunal Supremo de Estados Unidos entendió que esa legislación infunde un mensaje de estigmatización e inferioridad. También lo inspiran las leyes que prohíben los matrimonios entre personas del mismo sexo. Hay voces que defienden a veces estas normas por entender que se trata de ejercicios legítimos del poder estatal para regular el matrimonio (en una línea muy parecida a la seguida por quienes desde los estados defendían en su momento las mencionadas leyes antimestizaje frente a la intervención del gobierno federal). Pero unas y otras leyes son injustas en un sentido muy similar, pues ambas transmiten un mensaje de estigma e inferioridad. Tampoco es suficiente el remedio de las uniones civiles. Si los estados hubieran ofrecido en su momento unas «uniones transraciales» como categoría legal separada, pero negando igualmente el matrimonio a las parejas interraciales, es obvio que tal figura, lejos de poner fin a la estigmatización y a la jerarquía, no habría hecho más que reforzarlas.

LA DISCAPACIDAD, EL ENVEJECIMIENTO Y LA IMPORTANCIA DE LA ATENCIÓN ASISTENCIAL

Un problema de justicia apremiante que las sociedades modernas no han hecho más que empezar a abordar es el de cómo fomentar las capacidades de personas que padecen alguna de las muy variadas discapacidades físicas y mentales que pueden afectarnos. La inclusión de tales individuos en la misma base de igualdad de respeto que los demás requiere de un cambio no sólo práctico, sino también teórico. Del mismo modo que la inclusión plena de las mujeres como sujetos de justicia política exigió que la sociedad se planteara cuestiones (sobre la justicia en el seno de la familia) que no se había planteado hasta entonces, únicamente podremos hacer justicia a las reivindicaciones de las personas con discapacidades si ponemos en entredicho una idea muy fundamental del liberalismo clásico, como es la de que el fin y la razón de ser de la cooperación social es la ventaja mutua o recíproca de los individuos, concibiendo tal ventaja en términos económicos estrictos. La idea misma del contrato social evoca y se erige sobre tal ficción y, por ese motivo, las teorías de la tradición contractualista han tenido siempre que relegar el problema de la discapacidad a un punto introducido a posteriori en la estructura teórica, una vez diseñadas ya las instituciones básicas de la sociedad. Pero lo cierto es que las personas con discapacidades son unos iguales que han de ser tenidos en cuenta desde el principio a la hora de diseñar cualquier sistema de cooperación social. Demostrar que las teorías de la tradición contractualista no pueden dar respuesta a ese obstáculo introduciendo simplemente una modificación de carácter menor es una labor larga e intrincada, una tarea que constituye la sustancia esencial de *Las fronteras de la justicia* y que no podría resumir adecuadamente aquí. Baste decir que la tarea de incluir plenamente a las personas con discapacidades y de dar apoyo a sus capacidades humanas requiere de una nueva concepción de la cooperación social y de las motivaciones humanas de la misma, un enfoque teórico centrado en la benevolencia y el altruismo, y no en el mero beneficio mutuo.

Como es evidente, la mayoría de los teóricos de la tradición del contrato social clásico no creían que las personas fueran eminente-

mente egoístas. (Thomas Hobbes y un gran seguidor suyo en la actualidad, David Gauthier, sí lo creen, pero son casos atípicos.) La razón que les induce a asumir que el beneficio mutuo es el objetivo de las partes que suscriben el contrato es la parsimonia: si podemos generar una sociedad justa a partir de supuestos débiles (es decir, asumiendo mucho menos que el altruismo o la virtud), habremos dado con algo que es interesante en sí mismo; según ese principio, siempre deberíamos elegir las premisas más débiles a partir de las que se sigue la conclusión a la que hemos llegado, en vez de sobrecargar la teoría con premisas más fuertes o controvertidas. Según dicen esos teóricos, es instructivo descubrir que la teoría funcionará aunque no se cumplan otras condiciones más exigentes. Rawls indica explícitamente que esa es su estrategia. Locke, que incorporó la benevolencia en la base misma de su teoría, tiene, pues, en cierto sentido, una teoría más débil que la de Rawls: sólo funcionará dentro de unas circunstancias especiales que pueden darse o no. Mi teoría regresa en realidad a ese punto de partida más rico de Locke, porque creo que necesitamos alcanzar una conclusión que incluya y apoye adecuadamente a las personas con discapacidades. Cabe admitir que el uso de unas premisas más fuertes y controvertidas, como la condición de que exista un grado moderado de sociabilidad y altruismo, supone una presión adicional para la teoría, que tiene así que demostrar no sólo que puede seguir siendo válida en una nación de personas reales, sino también que cuenta con mecanismos para educar a las personas para que estas respondan bien a sus condiciones y exigencias. Mi actual atención a las cuestiones de la motivación y la emoción políticas es consecuencia natural de dicha presión.

La de la discapacidad es una cuestión muy amplia, pues los problemas cognitivos y físicos que las «personas con discapacidades» padecen a lo largo de sus vidas son similares en grado y forma a las insuficiencias físicas y psíquicas que los seres humanos «normales» experimentan a medida que envejecen. Dado el aumento del número de personas que viven hasta edades más avanzadas, todos los países terminarán enfrentándose a un problema creciente de discapacidad. A veces, toda una vida de una persona discapacitada es más breve que el periodo durante el que un adulto «nor-

mal» vive aquejado por un problema de invalidez de algún tipo. Así pues, el de la discapacidad es, repito, un ámbito sumamente extenso que afecta a prácticamente todas las familias de todas las sociedades.

Uno de los aspectos de ese problema es el de cómo apoyar las capacidades de las personas con discapacidades sobre la base de la igualdad de respeto: ¿qué apoyo social y económico, qué formas de ajuste laboral, qué derechos civiles y políticos, se necesitarían para tratar a esas personas exactamente como iguales? Todo un ámbito de estudios académicos se centra actualmente en dar respuesta a ese conjunto de preguntas.

El otro aspecto clave es el del trabajo relacionado con el cuidado o la atención asistencial. La discapacidad, como la infancia, requiere de una gran inversión humana en asistencia. En la actualidad, buena parte de esas labores son desempeñadas por mujeres que, en una gran proporción al menos, las realizan sin obtener remuneración alguna por ello, como si tal trabajo fuese el resultado natural del cariño o del amor. El esfuerzo dedicado a la ayuda a personas dependientes se convierte así en una importante fuente de desigualdad por razón de género, ya que las mujeres ven dificultado su desempeño en otros ámbitos de la vida por culpa de las tareas que se encuentran obligadas a realizar en el hogar. La solución a ese problema presenta varios aspectos distintos: la esfera pública tiene que sufragar las bajas laborales por motivos familiares y médicos, así como la asistencia doméstica a personas dependientes, y los planes de salud nacionales tienen que hallar un modo razonable de abordar la políticamente espinosa cuestión de la atención asistencial al final de la vida. Los empleadores tienen que admitir más flexibilidad en el lugar de trabajo y reconocer las obligaciones que tanto a mujeres como a hombres se les plantean en sus propias casas: hay que abordar sin miedos posibilidades como los horarios flexibles, el teletrabajo y otras formas de ajuste. Por último, debe desarrollarse también una mayor reciprocidad entre las mujeres y los hombres; la sociedad necesita, asimismo, unas nuevas concepciones de la masculinidad para las que, por ejemplo, lavar el cuerpo de una madre o un padre de avanzada edad no sea juzgado algo impropio de hombres.

LA EDUCACIÓN

La importancia de la educación ha sido un elemento central del enfoque de las capacidades desde sus comienzos. La educación (en las escuelas, en la familia o en los programas de desarrollo tanto para niños como para adultos gestionados por organizaciones no gubernamentales) forma las aptitudes ya existentes en las personas y las transforma en *capacidades internas* desarrolladas de muchas clases. Esta formación es valiosa en sí misma, pero también es una fuente de satisfacción para toda la vida. Ejerce asimismo una función capital para el desarrollo y la ejercitación de otras muchas capacidades humanas: es, pues, un «funcionamiento fértil» de suma importancia para abordar los problemas de la desventaja y la desigualdad. Las personas que han recibido una educación (aunque sólo sea básica) disfrutan de opciones mucho mejores de empleo, de participación política y de interacción productiva con otras personas en la sociedad, tanto a nivel local como nacional e, incluso, global. Por ejemplo, las mujeres que saben leer y escribir son capaces de comunicarse en el terreno político con otras mujeres que se enfrentan a problemas similares a los suyos; dejan así de estar aisladas. Y esas ventajas conducen a otras: como la educación es una fuente de opciones laborales y de poder político, mejora la posición negociadora de una mujer en el hogar, lo que le permite, por ejemplo, plantar cara a las amenazas y a la violencia, o irse si no logra que se produzcan los cambios necesarios. Como la educación modifica la dinámica de poder en el hogar, también abre oportunidades para una distribución más equitativa de las labores domésticas y, con ello, hace posible que las mujeres tengan tiempo para el ocio. Otras intervenciones que potencian las capacidades de las mujeres (como, por ejemplo, el acceso al crédito y la protección de sus derechos de propiedad) son similarmente fértiles, pero la educación parece tener un lugar especialmente destacado en las iniciativas que muchas naciones han emprendido para promover la igualdad humana a lo largo de los dos últimos siglos.

La India ha otorgado a la educación la categoría de un derecho fundamental del individuo. En *Mohini Jain*, una sentencia judicial clave que desembocó en la introducción de la enmienda

constitucional que garantiza el mencionado derecho, se argumenta lo siguiente: «La dignidad del hombre es inviolable. [...] Es, ante todo, la educación la que da lugar a la dignidad humana». Tal derecho se considera básico para el «disfrute digno de la vida» y (citando la Declaración Universal de los Derechos Humanos) tiene por objeto «el pleno desarrollo de la personalidad humana». En la otra sentencia clave en este sentido, *Unnikrishnan*, se sostiene que «el derecho a la educación emana directamente del derecho a la vida y está relacionado con la dignidad del individuo».

Estados Unidos jamás ha concedido a la educación la categoría de derecho fundamental a nivel nacional, aunque las constituciones de algunos estados de la Unión sí lo hayan hecho. De todos modos, la educación goza de una posición privilegiada en el derecho constitucional federal del país. Una sentencia judicial clave, *Plyler contra Doe* (sobre una ley que negaba el acceso a la educación a los hijos y las hijas de inmigrantes ilegales), ratificó la importancia de la educación en unos términos que hacían referencia directa a las capacidades humanas. En dicho texto, las alusiones a la educación empiezan con una afirmación fundamental de la igualdad de las personas: «La cláusula sobre la igualdad de protección legal [incluida en la Decimocuarta Enmienda] fue introducida con la intención nada más y nada menos que de abolir toda legislación injusta basada en la división por castas o por clases». La educación, según la opinión mayoritaria del tribunal en aquel veredicto, tiene un «papel fundamental a la hora de mantener el tejido de nuestra sociedad y de sustentar nuestro patrimonio político y cultural». La privación de educación «se cobra un precio inestimablemente abusivo en forma de merma del bienestar social, económico, intelectual y psicológico del individuo, y supone un obstáculo de cara al éxito individual». Estos argumentos se desarrollan más a fondo en párrafos posteriores. Se dice, por ejemplo, que la educación «es necesaria para preparar a los ciudadanos para su participación efectiva e inteligente en nuestro sistema político abierto, algo vital para preservar la libertad y la independencia». También es crucial para las oportunidades y el autodesarrollo personales: «El analfabetismo es una discapaci-

dad duradera. La imposibilidad de leer y escribir lastrará al individuo privado de educación durante todos y cada uno de los días de su vida. El incalculable peaje que esa privación se cobra en bienestar social, económico, intelectual y psicológico del individuo, y el obstáculo que supone para el éxito individual, hacen sumamente difícil reconciliar el coste (o el principio mismo) de la negación de una educación básica por razón de estatus con el marco de igualdad encarnado en la cláusula sobre la igual protección legal para todos los individuos». En realidad, pues, la opinión mayoritaria del tribunal concibe la igualdad del derecho a los beneficios de la educación para todas las personas como algo inherente a la igualdad de dignidad de estas, dado el papel capital de la educación en la procuración del desarrollo y las oportunidades humanas.

Así pues, tanto en la India como en Estados Unidos (como en otras muchas naciones), la educación ha sido reconocida como un elemento particularmente central para la dignidad, la igualdad y la oportunidad humanas. Si esos vínculos son plausibles (como así parece), entonces la educación merece que se le reserve una función clave en el enfoque de las capacidades.

Los indicadores integrados en el Índice de Desarrollo Humano permiten que dicho índice pondere la educación a la par con factores tan importantes como la longevidad, lo que anima a todos los países a considerar el éxito educativo como uno de los elementos más cruciales de sus respectivos éxitos nacionales. El profundo compromiso de Sen con el avance educativo queda patente en el hecho mismo de que dedicara el dinero de su premio Nobel íntegramente a la creación de un fondo (la Fundación Pratichi, llamada así en honor de la casa de su madre en Santiniketan, ciudad donde Tagore fundó en su día su famosa escuela) para estudiar y potenciar la educación en Bengala Occidental, su estado de origen. El Fondo Pratichi es una organización dedicada a la investigación, no un organismo de decisión y aplicación de políticas, pero sus cáusticos informes sobre las deficiencias educativas en aquel estado han servido para poner los fallos y fracasos del gobierno local en el candelero nacional e internacional. En concreto, su insistencia en la denuncia de prácticas tan corruptas como las

del absentismo de los docentes y las «clases particulares privadas» (tutorías que muchos profesores y profesoras imparten en horario extraescolar a estudiantes adinerados a cambio del cobro de unos honorarios) ha servido para suscitar un cierto movimiento popular favorable a la reforma: el poderoso y anteriormente inactivo sindicato de docentes se ha posicionado ya públicamente en contra de tales prácticas.

De manera comprensible y no sin cierta razón, las intervenciones en este terreno se han centrado, sobre todo, en la alfabetización lectoescritora y en la numérica básica, y es seguramente correcto pensar que, cuando tales habilidades están ausentes en una persona, son muchas las oportunidades que se le cierran. De todos modos, es importante no circunscribir el análisis de la educación y de las capacidades en general a tales habilidades. Se necesita mucho más para que una educación contribuya de verdad al desarrollo humano. En la actualidad, la mayoría de las naciones modernas, preocupadas como están por el incremento de la renta nacional y por conquistar o conservar una cuota del mercado global, han venido centrándose cada vez más en un conjunto restringido de habilidades comercializables en el mercado laboral y consideradas como generadoras potenciales de beneficios económicos a corto plazo. Pero hay otras habilidades, relacionadas con las humanidades y las artes (como, por ejemplo, el pensamiento crítico, la habilidad de imaginar y de entender la situación de otra persona poniéndose en su lugar, o la comprensión de unas nociones elementales acerca de la historia y del actual orden económico global), que son esenciales sin excepción para el fomento de una ciudadanía democrática responsable y para una variada serie de otras capacidades que las personas podrían estar interesadas en ejercer en otros momentos de sus vidas. Quienes utilicen el enfoque de las capacidades tienen que prestar detenida atención a cuestiones tanto de pedagogía como de contenido, y preguntarse si (y cómo) la sustancia de los estudios y la naturaleza de las interacciones en el aula (por ejemplo, el papel asignado al pensamiento crítico y a la imaginación en el estudio diario de materiales de múltiples tipos) cumplen con los objetivos inherentes al enfoque, sobre todo, en lo relacionado con la ciudadanía. (Obviamente, la educación para la ciudadanía no es

solamente para personas que sean ya ciudadanas y ciudadanos de la nación en la que residen: los hijos e hijas de inmigrantes legales e ilegales tienen derecho a una educación que prepare en ellos y ellas las mismas capacidades como adultos que las que se preparan en quienes ya tienen la nacionalidad.)

El de la educación es un ámbito en el que es legítimo que se relaje la habitual deferencia a la libertad de elección: aquí, los gobiernos harán bien en exigir un funcionamiento concreto a los niños y a las niñas, sin conformarse simplemente con una capacidad. ¿Por qué es diferente este terreno de la mayor parte de otros ámbitos? En realidad, lo es sólo en lo que se refiere a los niños y las niñas, cuyas capacidades de libre elección están aún inmaduras y son susceptibles de sucumbir a las presiones parentales para que se pongan a trabajar y abandonen sus estudios (no en vano, son personas económicamente dependientes de sus padres y tienen muy pocas opciones de salida de esa situación). La educación es un factor tan capital a la hora de abrir las puertas de una amplia diversidad de capacidades adultas que convertirla en obligatoria durante la infancia es una medida justificada por la espectacular expansión de capacidades que propicia en momentos posteriores de la vida. En lo que a los niños y las niñas respecta, pues, el compromiso del Estado con las capacidades futuras de sus ciudadanos y ciudadanas, unido a su destacado interés en contar con una ciudadanía informada y capaz, justifica un enfoque gubernamental agresivo que convierta la educación primaria y secundaria en obligatoria (al menos, hasta los 16 años de edad), y que propicie amplios apoyos y estímulos a la educación superior. (Los niños y las niñas reciben también un trato asimétrico en ámbitos como la salud y la integridad física: deberíamos ser menos tolerantes con la inhibición de la acción pública ante la elección individual —o parental— en esos casos que en los de personas adultas.) Sin embargo, en el caso de la educación de personas adultas que quieren ampliar su formación, la persuasión es el enfoque correcto.

Para que una educación sea buena, debe ser sensible al contexto, la historia y las circunstancias culturales y económicas. Gran parte del buen trabajo realizado en este terreno —como, por ejemplo, el que lleva a cabo la Fundación Pratiche— debe mantener,

pues, una elevada atención a los detalles y el énfasis en los temas locales. De todos modos, el fin de crear jóvenes personas adultas que sean libres para afrontar la vida como quieran dentro de una amplia variedad de vías y formas ha sido objeto de estudio en todo el mundo durante cientos de años, y no han sido pocos los destacados teóricos de la educación de muchos países distintos que han mantenido consultas mutuas al respecto en diversos momentos (como Rabindranath Tagore en la India con Maria Montessori en Italia y Leonard Elmhirst en Gran Bretaña, por ejemplo). Así que no es irrazonable pensar que un diálogo transcultural, tanto en este capítulo en particular como en el enfoque de las capacidades en general, acabe produciendo unos principios generales que puedan ser luego implementados de forma flexible en cada nación y región.

LOS DERECHOS DE LOS ANIMALES

Todo enfoque basado en la idea de la promoción de unas capacidades se ve tarde o temprano en la tesitura de tomar una decisión fundamental: ¿de quiénes son las capacidades que verdaderamente importan? Casi todos los proponentes del enfoque sostienen que todos los seres humanos cuentan, y que todos cuentan como iguales. Pero, a partir de ahí, cinco son las posturas básicas que se pueden adoptar:

1. Sólo las capacidades humanas cuentan como fines en sí mismas, aunque otras capacidades pueden resultar ser instrumentalmente valiosas en la promoción de las humanas.
2. Las capacidades humanas son el punto de atención primordial, pero como las personas forman relaciones con criaturas no humanas, estas pueden ser incorporadas también dentro del objetivo general que se pretende promover, no sólo como medios, sino como miembros de unas relaciones intrínsecamente valiosas.
3. Las capacidades de todas las criaturas sensibles cuentan como fines en sí mismas y todos estos seres deberían adqui-

rir un nivel mínimo de tales capacidades establecido por encima de unos determinados umbrales.

4. Deberían contar todas las capacidades de los organismos vivos sin excepción (incluidos los vegetales), pero concebidos como entes individuales, no como partes de ecosistemas.
5. Se descarta el individualismo de las opciones 1 a 4: las que cuentan son las capacidades de los sistemas (de los ecosistemas, en concreto, pero también de las especies), considerados como fines en sí mismos.

Entre quienes se interesan por el enfoque de las capacidades, podemos encontrar a personas que adoptan cualquiera de esas cinco posturas, unas posturas que, con el tiempo, deberían ser objeto de un serio y animado debate. Sen no ha presentado un posicionamiento general a propósito de esa temática, aunque le interesan el bienestar animal y la calidad medioambiental. En *Mujeres y desarrollo humano*, yo opté por la postura número 2: las relaciones con otras especies y con el mundo de la naturaleza constituyen una capacidad humana, pero en dicha capacidad los otros entes no tienen una importancia meramente instrumental, pues también son importantes como elementos que forman parte de las mencionadas relaciones. Esta postura significaba un incómodo punto intermedio entre la número 1 (defendida por muchas personas preocupadas sobre todo por el sufrimiento humano) y otras como la 3 o la 4 (defendidas por otras muchas que centran también su interés en el bien de otras criaturas).

En *Las fronteras de la justicia*, sin embargo, defiendiendo la postura número 3, al menos en lo que atañe a la justicia social. Allí sostengo que la idea de justicia social está inherentemente ligada, cuando menos, a una cierta capacidad sensitiva (la capacidad de sentir dolor, sobre todo) y a unas ciertas capacidades añadidas de conación y de agencia. A mí me parece que la idea de cometer una injusticia con un animal tiene intuitivamente sentido de un modo muy similar a como lo tiene la idea de cometer una injusticia con un ser humano: tanto el primero como el segundo pueden experimentar un dolor y un daño, y ambos están intentando vivir y actuar, proyectos ambos que pueden verse así indebidamente

frustrados. La noción de justicia está conceptualmente ligada a la idea de daño sufrido y de frustración, o así lo creo yo. Parece pues extraño (al menos, para mí) sugerir que un árbol pueda sufrir una injusticia, aunque, desde luego, puede haber otras razones morales implicadas (o razones de índole no moral) que hacen que dañar un árbol esté mal. Por similares motivos, un ecosistema no es un sujeto que experimente sensaciones y tampoco tiene un proyecto de vida ni un elemento conativo, por lo que resulta extraño sugerir que un ecosistema sufra una *injusticia*, aun cuando sí pueda sufrir múltiples tipos de daño y puedan existir razones, morales y no morales (intelectuales, científicas, económicas), que nos empujen a preocuparnos por tales daños. Estas intuiciones son difíciles de expresar en un conjunto articulado de ideas, por lo que sólo el tiempo y el debate que se vaya desarrollando en torno al tema permitirán ir trazando un mapa conceptual y teórico más claro de este complicado terreno. En cualquier caso, parece evidente que los animales pueden sufrir no sólo dolor, sino también injusticias.

El argumento precedente indica que, en lo que a la justicia respecta, el individuo vivo —no la especie— es el sujeto de interés. La especie puede tener una importancia instrumental para la salud de los individuos, así como una significación estética, intelectual o de otro tipo. Pero parece inexacto afirmar que la extinción de una especie es una *injusticia*, aparte del hecho de que esa extinción suele producirse a raíz de daños indebidos a miembros individuales de la especie en cuestión.

El enfoque de las capacidades parece adecuado para abordar la cuestión de los males sufridos por los animales a manos de los seres humanos. Los utilitaristas han realizado importantes contribuciones en este campo, pero las deficiencias generales de su teoría (su propensión a agregar en indicadores únicos vidas distintas o elementos distintos de una vida, o su desatención al fenómeno de las preferencias adaptativas) son también problemáticas en esta área. Aunque utilitaristas comprometidos como Peter Singer suelen insistir en que el cálculo utilitarista nos prohíbe causar sufrimiento a los animales, esta acaba siendo en el fondo una cuestión meramente empírica, pues los seres humanos también obtienen

mucho placer (y oportunidades de empleo) por su parte con el negocio de la alimentación. Como en el caso de la esclavitud, los utilitaristas hacen que la cuestión del trato digno dependa en su conjunto de unos fundamentos empíricos demasiado frágiles. De lo que no hay duda, desde luego, es de que la teoría permitiría que se practicara una crueldad horrenda con un reducido número de animales en aras del bienestar humano. Y en lo que a la agregación singular de vidas plurales respecta, cabe recordar que los animales persiguen no sólo la evitación del dolor, sino también una vida con múltiples componentes diferenciados, como pueden ser el movimiento, la amistad, e incluso el honor o la dignidad. Parece fundamental, pues, conservar cierta conciencia de la importancia de cada uno de esos elementos por separado. Por último, está el problema de los números. Si el utilitarista toma en consideración la utilidad total y no la media, la teoría puede justificar perfectamente que se traigan muchas criaturas al mundo para que lleven unas vidas miserables y desagradables, pues si el sufrimiento de estas no supera un umbral (relativamente elevado) por encima del cual no habría vida que mereciera siquiera vivirse, ese sería un modo de aumentar el bienestar total del mundo. Eso es precisamente lo que esgrime y practica la industria de la alimentación, pero nosotros nos oponemos a ello porque pensamos que no está bien infligir una vida de dolor a una criatura viva y sensible, por mucho que esa vida no sea aún suficientemente mala (aunque por muy poco) como para que no valga la pena vivirla.

En un sentido más general, el enfoque de las capacidades concibe a los animales como agentes, y no como receptáculos de placer o dolor. Esta honda diferencia conceptual puede ayudar al enfoque a desarrollar una forma más pertinente de respeto por la conación y la actividad animales.

El enfoque de las capacidades puede reconocer, por lo tanto, las muy valientes aportaciones de Bentham, Mill, Peter Singer y otros utilitaristas al debate sobre el trato a los animales, y, al mismo tiempo, subrayar que una teoría diferente puede servir aún mejor a ese propósito. En cuanto a las teorías de la tradición kantiana, y aun cuando Kant no tenía muchas cosas útiles que decir acerca del bienestar animal (para él, el único motivo por el que no debemos

ser crueles con los animales es que, de ese modo, aprenderemos a no ser crueles con los seres humanos), la filósofa Christine Korsgaard ha mostrado recientemente que un enfoque radicado en esa tradición puede generar muchos de los mismos resultados a los que llega el enfoque de las capacidades. Y es que, según Kant, nosotros mismos tenemos razones para promover no sólo nuestra propia agencia, sino también aquellos aspectos de nuestra animalidad que están presentes de forma inherente en nuestras aspiraciones conativas y en nuestra manera de actuar en el mundo: en nuestra naturaleza animal, por así decirlo. Pero si mostramos un respeto por esos aspectos (animales) nuestros, sería incoherente (y una forma de autopromoción a la que los kantianos se oponen muy especialmente) negar ese mismo respeto a muchas de las otras criaturas con las que compartimos el planeta. El enfoque de Korsgaard es aún algo más antropocéntrico de lo que yo misma estaría dispuesta a suscribir, pues, según ella, es por algo relacionado con *nosotros* y con el parecido que los animales guardan con *nosotros* por lo que deberíamos mostrarles respeto, y no por algo relacionado con *ellos* mismos. También habría que plantearse otras preguntas en torno a la medida en que la visión kantiana de la agencia que Korsgaard expresa en su teoría podría servir como fuente de principios políticos en una sociedad pluralista. (Korsgaard no se plantea la cuestión, porque lo que ella propone es una perspectiva ética, y no política.) Pero el «balance final» de mi detallada comparación entre nuestras dos posturas es que son muy similares y llegan a conclusiones parecidas.

¿Cuáles son esas conclusiones? En primer lugar, debemos modificar el enfoque de las capacidades para adecuarlo a tales efectos. Necesitamos una noción ampliada de *dignidad*, ya que tendríamos que referirnos no sólo a unas vidas acordes con la dignidad humana, sino también a unas vidas que estén a la altura de la dignidad de una amplia diversidad de criaturas sensibles. A diferencia de los enfoques kantianos ampliados, que entienden que todo deber de dispensación de un buen trato a los animales deriva del deber de sostener nuestra propia animalidad humana, el enfoque de las capacidades considera que cada tipo de animal tiene una dignidad propia; la obligación de respetar esa dignidad no es ningún derivado

de los deberes que tengamos para con nosotros mismos. Aunque los deberes —como ya sucede en el caso humano— son ante todo para con los individuos, la especie ejerce un cierto papel al proporcionarnos una noción de las formas de vida características que deben promoverse. La lista de capacidades, adecuadamente ampliada, seguirá conteniendo los elementos principales que estaríamos obligados a favorecer, pero deberemos prestar atención a la forma de vida de cada especie y fomentar, para los individuos de cada una de ellas, las oportunidades de vivir y de actuar con arreglo al modo de vida de su especie en concreto. Y aunque se prioriza la libertad de elección en todos los casos en los que la criatura tiene capacidad para elegir, en el caso animal será normalmente más apropiado poner el énfasis en el funcionamiento (aplicando lo que podríamos considerar una especie de paternalismo sensible) que en el caso humano.

Por lo que respecta a la idea de que deberíamos dejar en paz a los animales que viven «en libertad» o en «su» hábitat, se trata de un ejemplo de naturalismo ingenuamente romántico que difícilmente puede tener cabida en un mundo como el actual. No hay ningún hábitat que no esté intensamente afectado por la acción humana. Suponer que, en África, los elefantes viven «en libertad» no es más que una forma de evadirse de la realidad de que su hábitat ha sido invadido ya por los planes humanos. Además, el único modo de que tengan una oportunidad aceptable de vivir bien es seguir interviniendo, pero con sensatez y no de manera descontrolada. (Una de las formas de intervención en la naturaleza que parece crucial en estos momentos es la contracepción animal. Esto significaría modificar la lista de capacidades en lo que a la libertad de elección reproductiva se refiere para el caso concreto de los animales. Y es que, aunque la protección de los hábitats debe ser una prioridad de primer orden, ni siquiera los hábitats actuales, aun bien protegidos, pueden sostener las poblaciones animales en aumento. La alternativa a la contracepción —la introducción de especies predatoras— parece mucho peor desde el punto de vista de las capacidades animales que la contracepción forzada.)

La principal conclusión de mi enfoque es que todos los ani-

males tienen derecho a un mínimo nivel umbral de oportunidad para vivir una vida característica de su especie. Que eso signifique una moratoria total del sacrificio de animales para el consumo alimentario humano es ya mucho suponer y constituye materia para el debate. (De hecho, tanto Bentham como Singer han negado que signifique tal cosa.) El sacrificio indoloro de un animal perteneciente a una especie cuyos miembros no tienen planes que se proyecten hacia el futuro tal vez no sea un daño en sí mismo: depende de cuál sea nuestra concepción del daño que supone la muerte. De ahí que algunos autores y autoras firmemente comprometidos con el bienestar animal estén dispuestos a contemplar la posibilidad de tales sacrificios indolores siempre y cuando el animal haya tenido una vida aceptable y en buenas condiciones. En cualquier caso, este es un punto abierto para futuros debates adicionales.

Lo que no es susceptible de debate es el hecho de que el sector de la producción industrial de alimentos provoca grandes injusticias a las que debería ponerse fin, como también deberían terminar la caza y la pesca deportivas, las prácticas crueles relacionadas con las pruebas de nuevos productos y el daño innecesario que se pueda causar a animales en la investigación. En cuanto a los estudios que utilizan sujetos animales y que son actualmente necesarios para mejorar las vidas tanto de los animales como de las personas, deberíamos decir lo mismo sobre ellos de lo que dijimos anteriormente a propósito de los «conflictos trágicos»: nos enfrentamos a una elección entre dos males y lo que debemos hacer en ese caso es avanzar tan rápido como sea posible hacia un estado del mundo en el que ya no tengamos que afrontar semejante elección. Deberíamos tratar, pues, de hallar otros modos de realizar esa misma investigación (a través de simulaciones informáticas, por ejemplo). Hoy en día, ya se está desarrollando carne artificial (hay incluso hamburguesas que ya no son de origen vegetal, sino que están hechas con carne sintetizada a partir de células madre): este también podría ser un factor que contribuyera considerablemente a avanzar hacia un mundo más justo.

LA CALIDAD MEDIOAMBIENTAL

Sea cual sea la postura que los proponentes del enfoque de las capacidades adoptemos entre las cinco opciones expuestas más arriba, todos estaremos de acuerdo en que la calidad del medio ambiente desempeña un papel evidente en nuestra perspectiva. No hace falta ir más allá siquiera de la postura número 1 para reconocer y argumentar que la calidad del entorno natural y la salud de los ecosistemas son cruciales para el bienestar humano. Esto es aún más cierto, si cabe, cuando en nuestra concepción de dicho bienestar humano incluimos los compromisos con las generaciones futuras. Esta última y crucial cuestión ha sido abordada de forma extensa en la teoría política liberal (por ejemplo, en la obra de Rawls), pero el enfoque de las capacidades no ha tratado todavía el tema de un modo suficientemente exhaustivo. Clarificar cómo contar los intereses de las generaciones humanas subsiguientes es de la mayor importancia para los trabajos futuros que se desarrollen desde este enfoque si pretendemos que este ejerza un papel mínimamente serio en el ámbito del debate medioambiental, sobre todo, porque la cuestión de contar y descontar ha sido muy bien explorada y analizada en estudios sobre riesgo e incertidumbre, así como en otros ámbitos relacionados de la economía medioambiental. La calidad ambiental sería importante incluso aunque nuestra única meta fuese la de apoyar las capacidades de las personas que viven en la actualidad, pero el argumento se vuelve mucho más imperioso aún cuando se toma en consideración (de uno u otro modo) a las generaciones futuras. Es fundamental, pues, que determinemos un modo correcto de proceder con tal toma en consideración: he ahí un reto para futuros usuarios y analistas de nuestro enfoque.

Un trabajo reciente y muy relevante de Breena Holland ha mostrado que, ante las cuestiones de la calidad y la sostenibilidad medioambientales, el enfoque de las capacidades tiene una serie de ventajas bien definidas sobre otras perspectivas que cuentan con especial predicamento en la economía medioambiental actual, ventajas que se deben, en buena medida, a que favorece la toma en consideración desagregada de una amplia variedad de efectos so-

bre diferentes aspectos de las vidas humanas. Así, por ejemplo, es importante considerar de forma separada las consecuencias para la salud y las repercusiones sobre la economía, pues cuando el foco se centra con cierta estrechez de miras en el crecimiento económico se puede propiciar la elección de políticas que contribuyan a reducir en alguna medida el estado de salud medio.

El de Holland es un enfoque puramente antropocéntrico que trata la calidad ambiental como un elemento instrumental para la calidad de la vida humana (no porque ella crea necesariamente que ese es un enfoque totalmente correcto, sino porque, en el contexto del debate público, resulta útil mostrar que se pueden generar conclusiones muy fuertes a partir de premisas que son inicialmente débiles y poco controvertidas y que, por ello, se supone que serán más fácilmente aceptadas por la mayoría de la población). Si nos situamos en el extremo opuesto del espectro de enfoques posibles, no cuesta mucho comprender que una postura que trate los ecosistemas como fines en sí mismos —separados de los individuos que hay en ellos— podría generar conclusiones también fuertes con respecto a la protección medioambiental. Pocas son, sin embargo, las personas que suscriben tales posturas, por lo que no es probable que los argumentos de esa clase tengan un impacto ostensible en la elección de políticas. (Yo misma rechazo esas posturas porque creo que los individuos sensibles —animales y humanos— tienen un valor por sí mismos y no como partes de un sistema que los engloba, y que esos sistemas globales son valiosos por su papel como sostenes de las vidas individuales.) Estoy convencida de que, con el tiempo, mediante argumentos que pongan de relieve el sufrimiento de los animales y el valor de sus vidas, será posible que muchas personas se vayan desplazando hacia la parte central de ese espectro y que esto dé lugar a un «consenso entrecruzado» en torno a la visión de que las capacidades animales importan por sí mismas. Ese consenso, sin embargo, no existe en la actualidad. Por consiguiente, y dado que la acción dirigida a proteger el medio ambiente no es algo en lo que nos podamos permitir mayores demoras, es importante que se desarrollen posturas antropocéntricas como la de Holland con la máxima eficacia. En cualquier caso, hay más teóricos y teóricas de las capacidades que están también llevando a cabo

un muy buen trabajo de exploración de toda una gama de posturas diferentes al respecto.

La cuestión de la calidad medioambiental está estrechamente ligada a la del control demográfico. Este tema ocupa un primer plano en la obra de Sen desde hace ya algún tiempo. Sen rechaza las alarmantes predicciones de los malthusianos, según las cuales estamos abocados a una inminente catástrofe alimentaria. Pero sí se manifiesta a favor del lanzamiento de iniciativas de gran alcance dirigidas a frenar el crecimiento de la población. Este ámbito de la política pública se interseca con el núcleo teórico del enfoque de las capacidades, porque muchas voces proponentes del control demográfico han sido también partidarias de implantar estrategias coercitivas que reducen drásticamente la libertad humana para elegir. China y la India (esta última, en tiempos del gobierno de Indira Gandhi) apostaron agresivamente por esa vía. ¿Estamos en este caso ante un «dilema trágico» más, en el que la vida y la salud se contraponen al mantenimiento de unos ámbitos de libertad de elección? Sen duda que eso sea así, porque dice estar (provisionalmente) convencido por las pruebas que parecen mostrar que el empoderamiento de las mujeres (proporcionado por la educación, las opciones de empleo, el crédito y otras medidas similares) es más eficaz a la hora de reducir las cifras de población que las estrategias coactivas. En cualquier caso, incluso en el supuesto de que las estrategias constrictivas tuvieran una efectividad similar, la valía intrínseca de la libertad misma debería decantar nuestra elección por la vía del modelo del empoderamiento. Sen señala, por ejemplo, que el estado indio de Kerala ha gestionado el control de población con gran eficacia recurriendo a iniciativas educativas y empoderadoras, y que ese modelo es (probablemente) más eficiente que el modelo chino, amén de éticamente superior.

EL DERECHO CONSTITUCIONAL Y LA ESTRUCTURA POLÍTICA

Desde el momento en que sostenemos que ciertas capacidades tienen una importancia central para la idea de una vida humana-

mente digna y en que aceptamos una concepción según la cual la tarea de la «estructura básica» de la sociedad (es decir, de sus principios políticos fundamentales y de la estructura institucional que los encarna) consiste en procurar, al menos, un nivel mínimo de esas capacidades centrales, es natural que nos preguntemos cómo puede una estructura política asegurar de verdad tales niveles de capacidad. En sus obras y escritos sobre el enfoque de las capacidades, Sen hace escasas referencias a la legislación y a las estructuras institucionales de una democracia, aunque da a entender algunas direcciones evidentes que podrían seguir las políticas gubernamentales. En mi trabajo, centrado como ha estado siempre en la cuestión del mínimo de justicia social aceptable, las estructuras legal y política han ocupado un lugar preeminente desde el principio. Yo concibo precisamente la teoría de las capacidades centrales y de los umbrales de capacidad como una fuente de principios políticos traducibles en un conjunto de instituciones políticas mínimamente justas. Concretamente, he tratado de conectar la lista de capacidades con aquella parte de la Constitución escrita de un país (o de sus principios constitucionales no escritos, cuando carece de carta magna formal) que estipula y concreta los derechos fundamentales de los ciudadanos y las ciudadanas. En la actualidad, muchas naciones contemplan protecciones formales de diversos derechos que vinculan estos a la idea de una vida humanamente digna: las tradiciones constitucionales de la India y de Sudáfrica son particularmente interesantes de estudiar en este sentido.

Últimamente, he participado en trabajos y análisis que clarifican más aún la conexión entre el enfoque de las capacidades y el derecho constitucional, y he ofrecido también un conjunto de plantillas o pautas para la labor del Tribunal Supremo de Estados Unidos basadas en el concepto de las capacidades. Lo que se constata en estos momentos es que, a varias décadas de admirable progreso en la protección de las capacidades humanas, ha seguido recientemente un giro brusco del alto tribunal estadounidense hacia lo que yo denomino un «formalismo obtuso», un enfoque que se centra en argumentos legales técnicos sin abordar seriamente las capacidades (ni siquiera aquellas que están firmemente ancladas en el texto constitucional) ni, por consiguiente, el problema de la desventa-

ja en general. En cualquier caso, para poder llevar a cabo una investigación exhaustiva de la relación entre el enfoque de las capacidades y el derecho constitucional es necesaria una investigación en detalle de cada ámbito concreto de capacidad humana según ha sido especificado por el derecho a través tanto del texto constitucional en sí como de una larga historia (que continúa aún escribiéndose) de interpretaciones judiciales.

¿Existe algún vínculo conceptual entre la idea de las capacidades centrales y la labor del Estado? A mi entender, los derechos están correlacionados con los deberes: si las personas disfrutan de unas garantías, entonces están obligadas a protegerlas, aun en el caso de que sea difícil determinar a quién corresponde tal obligación. Yo sostengo que todo el mundo tiene contraído el deber colectivo de garantizar las capacidades de todos los ciudadanos y las ciudadanas del planeta, aunque no exista una organización política propiamente dicha a escala mundial. Cómo asignar los deberes a grupos e individuos concretos es una cuestión complicada que precisa además de cooperación teórica interdisciplinar, pues tanto la historia como la ciencia política tienen cosas significativas que decir a propósito de un posible cambio de las estructuras globales. De hecho, la dificultad es máxima en el plano del contexto mundial, donde carecemos tanto de un Estado global como de buenos motivos para pensar que deberíamos tenerlo. En ese nivel, pues, muchas de las obligaciones de protección de las capacidades humanas están asignadas a las naciones ya existentes, pero algunas corresponden también a las ONG, a las grandes empresas, a las organizaciones internacionales y hasta a los individuos. En ese sentido, podemos decir que los deberes son más éticos que políticos: no precisan de un mecanismo estatal que vigile su aplicación y cumplimiento para que sean moralmente vinculantes.

Pese a todo, los derechos (o las capacidades centrales) no guardan relación conceptual alguna con la acción de los gobiernos. Pero una larga tradición, que se inició en Occidente con Aristóteles (si no antes), ha sostenido a lo largo de los siglos que una de las tareas clave de un Estado (y una de las razones de la existencia de este) es la de asegurar los derechos más fundamentales de su pobla-

ción. La Declaración de Independencia estadounidense, escrita a modo de recapitulación de una dilatada tradición de argumentos en ese sentido, proclama que «para garantizar estos derechos se instituyen entre los hombres los gobiernos, que derivan sus poderes legítimos del consentimiento de los gobernados», y todo gobierno que no logre proteger esas garantías básicas habrá fracasado en el cumplimiento de su tarea más esencial. Si una capacidad merece estar realmente en la lista de las fundamentales, los Estados tienen el deber de protegerla y garantizarla, usando la ley y las políticas públicas para tal fin. Ahora bien, el contexto mundial es único y singular porque no cuenta con un Estado general que lo abarque en su totalidad y, por consiguiente, que pueda ser considerado injusto si no cumple como debe esa mencionada tarea (lo cual no impide afirmar con razón que la estructura colectiva de las instituciones de ámbito mundial ha generado injusticias y que, por lo tanto, debería cambiarse). Cuando pensamos en Estados-nación concretos, sin embargo, sí que es apropiado por nuestra parte preguntarnos si han protegido las capacidades centrales de sus poblaciones respectivas. Si no lo han hecho, no son ni siquiera mínimamente justos.

Sen se resiste a admitir una conexión conceptual entre capacidades y Estado citando ejemplos de capacidades (derechos) que no deberían contar con respaldo legal, como el derecho de un familiar a ser consultado en todas las decisiones de la familia. Sobre este ejemplo yo argumentaría del modo siguiente: o bien esa conducta viene exigida por un determinado concepto de la vida humanamente digna, o bien no lo está. Si lo está, entonces debería hacerse cumplir con respaldo legal (de igual modo que implantamos prohibiciones legales contra los abusos infantiles y la violencia doméstica). Si no lo está, entonces no pertenece a la lista de las capacidades centrales o los derechos humanos. Si incluimos algo en esa lista, lo estamos vinculando —tanto práctica como conceptualmente— a la idea de los fines para los que «se instituyeron entre los hombres los gobiernos». Mi propia postura al respecto es que el derecho que Sen menciona (el de los familiares a ser consultados en la toma de decisiones) es una cuestión sobre la que los ciudadanos pueden discrepar razonablemente, dadas las dife-

rencias entre sus doctrinas comprensivas (religiosas y éticas) respectivas. Algunas perspectivas religiosas y éticas ponen especial énfasis en la solidaridad y la transparencia en el seno de la familia; otras priman más bien un grado más elevado de autonomía para el individuo. Allí donde estas hondas diferencias existen, la consulta previa a los familiares (una política que no deja de ser propia solamente de un grupo de concepciones religiosas y éticas) no debería ser legalmente obligatoria; así que coincido con Sen en lo que se refiere a su ejemplo. Pero, por ese mismo motivo, el derecho de un familiar a ser consultado no pertenecería a mi lista de capacidades centrales, que se caracteriza por ser una concepción política de la capacidad humana que es objeto potencial de un consenso entrecruzado entre todas las doctrinas comprensivas razonables.

Así pues, las diez capacidades son *objetivos* que realizan (o se corresponden con) derechos prepolíticos de las personas; decimos así que las personas tienen derecho a las diez capacidades de la lista. Dentro del contexto de una nación, se convierte en tarea del gobierno garantizarlas si ese gobierno pretende ser (aunque sólo sea mínimamente) justo. En realidad, pues, la presencia de derechos significa para los Estados y sus gobiernos que tienen un trabajo que hacer y que, de hecho, una de las labores centrales de un gobierno consiste en garantizar esas capacidades para su población. La existencia misma de vidas humanas y animales proporciona una razón para la existencia de los Estados y genera obligaciones de un carácter inconfundiblemente político. Cuando, para el caso del conjunto del planeta, decidimos que un único gobierno global tal vez no sea la mejor vía para solucionar problemas de fallas de capacidades en naciones más pobres, no estamos diciendo ni mucho menos que los gobiernos no desempeñen un papel de suma importancia para garantizar tales capacidades: lo desempeñan tanto el gobierno de la nación pobre, para empezar, como, en segundo término, los gobiernos de otras naciones más ricas, que tienen el deber de asistir a las que son más pobres. Dar a las personas lo que por derecho les corresponde, en virtud de su humanidad, es un motivo muy importante para que existan los gobiernos y los Estados, así como un trabajo crucial que estos deben desempeñar.

Desde el momento en que una determinada capacidad pasa a ser reconocida como un derecho fundamental en la Constitución de una nación (normalmente, a un nivel un tanto abstracto), queda aún mucho trabajo por hacer. Esa capacidad tendrá que ser elaborada o concretada más a fondo, y se le deberá fijar correctamente, además, un umbral mínimo. Estudiemos a continuación brevemente el caso de una capacidad importante para ver cómo se realiza esa adaptación desde una tradición constitucional.

La historia de la tradición constitucional estadounidense con respecto al «libre ejercicio religioso» es un buen ejemplo de cómo una capacidad humana central, especificada de manera abstracta en un principio, puede ser implementada con el tiempo a través del derecho constitucional, gracias a una interpretación cada vez más profunda y concreta de sus requerimientos. En el momento de la redacción original de la Constitución, los artífices de esta consideraron varios tipos distintos de formulación lingüística de aquello que querían proteger bajo el epígrafe de la libertad de religión y terminaron por acordar el redactado siguiente: «El Congreso no aprobará ninguna ley con respecto al establecimiento de religión oficial alguna, o que prohíba el libre ejercicio religioso». Dejaré a un lado, por el momento, la cláusula contra la confesionalidad del Estado y me centraré en la referida al «libre ejercicio religioso».

El problema con el que los padres de la Constitución estaban muy familiarizados en aquel entonces era que la libertad religiosa siempre está en riesgo cuando una mayoría de ciudadanos pertenece a una confesión en particular. En esos casos, es probable que se transgredan tanto las creencias como las prácticas de las minorías: maliciosamente, a veces, pero también por simple descuido o falta de atención, como sucede cuando una mayoría selecciona el domingo como festivo semanal oficial e ignora así las dificultades que esto ocasiona a quienes tienen el sábado como día santo, o cuando una mayoría aprueba leyes que instauran el servicio militar obligatorio ignorando el hecho de que algunas religiones imponen el pacifismo a sus creyentes, o cuando una mayoría permite que el alcohol (asociado con ciertos ritos cristianos) continúe siendo legal, pero restringe el consumo de drogas alucinógenas insensible al he-

cho de que estas son parte importante del ritual de ciertas religiones minoritarias.

En tales casos, la idea de «libre ejercicio» debe ser interpretada en un sentido muy amplio, lo que significa no sólo que deberán derogarse aquellas leyes que penalicen a determinadas personas por sus creencias y prácticas religiosas, sino también que habrá que prestar atención al problema del nivel desigual de libertad, es decir, a aquellas cargas especiales que las minorías soportan por el hecho de profesar opciones minoritarias. Como hasta el siglo xx no se consideró que la cláusula sobre la libertad de práctica religiosa afectara a las acciones de los gobiernos locales y estatales (precisamente, los encargados de la mayor parte de acciones relevantes en ese tema), son relativamente pocas las sentencias del primer periodo constitucional estadounidense dedicadas a interpretar el sentido y la aplicación de la cláusula, pero disponemos, eso sí, de sobradas pruebas, tomadas de las constituciones de los Estados y de sus historias respectivas de jurisprudencia sobre el tema, de la amplia aceptación con la que contaba ya por entonces la idea de la «acomodación» por motivos religiosos. Dicha idea significa que, cuando una ley de aplicación general para todos y todas impone una carga especial sobre un credo o una práctica religiosa minoritaria, la minoría en cuestión puede tener una dispensa del cumplimiento de dicha norma siempre y cuando no exista un «interés estatal de orden superior» que lo impida. Por ejemplo, cuando las políticas referidas a la ordenación de días laborales o hábiles imponen una carga especial a personas cuyo día santo semanal no es el de la mayoría de la población, se requiere al Estado o gobierno en cuestión que introduzca los ajustes necesarios para reducir o eliminar tal carga. Las políticas relacionadas con el consumo de drogas —por ejemplo, con el uso de alucinógenos entre los nativos americanos y en otras religiones— también parecen suscitar en los jueces la necesidad de dictar exenciones particulares al cumplimiento de leyes generales, aunque sigue existiendo cierta disputa en torno a esa cuestión. El interés gubernamental clásico de orden superior que puede invocarse para justificar la imposición de una «carga sustancial» es el interés de la paz y la seguridad, aunque otros intereses estatales, como la edu-

cación, han sido reconocidos en algunas ocasiones como justificativos de la imposición de una carga especial sobre una práctica religiosa minoritaria. Las cargas de índole administrativa provocadas por una potencial «acomodación» deben ser extremas para que constituyan un interés estatal de orden superior que la invaliden, pero, por ejemplo, la negativa de una familia nativa americana a que su hija pequeña tuviera un número de la Seguridad Social federal estadounidense fue rechazada por el Tribunal Supremo alegando precisamente que contravenía un interés estatal de ese tipo. También el fin de la discriminación racial fue considerado un interés de orden superior en la sentencia que retiró a la Universidad Bob Jones sus exenciones fiscales a raíz de su prohibición de las parejas interracial en su campus.

Podemos encontrar una formulación canónica de ese principio de acomodación en una carta que George Washington, primer presidente de nuestro país, dirigió a los cuáqueros a propósito de la negativa de estos a realizar el servicio militar: «Les aseguro con la mayor explicitud que, en mi opinión, los escrúpulos de conciencia de todos los hombres deberían tratarse con gran delicadeza y afecto: y es mi voluntad y deseo que las leyes se acomoden siempre a tales reparos en la medida en que la consideración debida por la protección y los intereses esenciales de la nación pueda justificar y permitir». Washington no pidió a los cuáqueros que realizaran el servicio militar; tampoco previó que pagaran (como John Locke sí habría previsto) una penalización legal por su desobediencia. (Véase en el capítulo 2 de *Libertad de conciencia* un contraste entre la opinión de Locke y la de Roger Williams, quien estaba a favor de acomodaciones mucho más amplias por motivos de conciencia.)

A mediados del siglo xx, esta idea general empezó a transformarse en el marco legal que hoy usamos para entender lo que significa implementar esa capacidad fundamental de un modo que respete la igual valía y dignidad de todos los ciudadanos y ciudadanas. Adell Sherbert era una buena trabajadora de una fábrica textil de Carolina del Sur. En la década de 1950, su jefe añadió una sexta jornada a la semana laboral de su plantilla y el sábado fue el día elegido, ya que casi todos sus trabajadores y trabajadoras eran cris-

tianos. La señora Sherbert, sin embargo, era una adventista del séptimo día para quien el sábado es el día santo de la semana, y no tenía opción de encontrar otro trabajo mejor, porque todos los empleadores de su zona tenían semanas laborales similares. Como era de esperar, ninguno optó por cerrar las puertas los sábados y abrir los domingos. Así que ella tuvo que quedarse en paro. Presentó entonces una solicitud a la administración de su estado (Carolina del Sur) para percibir el subsidio de desempleo, pero este le fue denegado por entender que ella había rechazado un «trabajo adecuado». A partir de ahí, optó por acudir a los tribunales alegando que la política del estado en materia de desempleo vulneraba su libre ejercicio religioso. En 1963, el Tribunal Supremo de Estados Unidos halló en la sentencia del caso *Sherbert contra Verner*, que la denegación de prestaciones de la que aquella ex trabajadora había sido objeto suponía una violación de su derecho constitucional a ejercer libremente su religión: los magistrados dijeron que era como multar a alguien por tener el sábado como día de culto semanal. El Estado, según la opinión mayoritaria del alto tribunal, no está en absoluto obligado constitucionalmente a proporcionar prestaciones por desempleo, pero si opta por proporcionarlas, no puede hacer que la concesión de estas esté condicionada a que el receptor o receptora infrinja antes sus propios escrúpulos religiosos. El tribunal expresó entonces un marco teórico general para la implementación de la «libertad de ejercicio»: ninguna ley ni política puede imponer una «carga sustancial» sobre la práctica religiosa de una persona que no sea por un «interés estatal de orden superior».

Esas son nociones sumamente abstractas todavía. La sentencia dejaba claro que la negación de prestaciones a alguien que estuviera en una situación de ese tipo constituía una «carga sustancial», pero no ofrecía definición alguna de qué debía entenderse por tal «carga sustancial». El alto tribunal también rechazó la argumentación de Carolina del Sur, que alegaba en su propio favor que la dificultad administrativa de atender a las exigencias que se derivaban de las condiciones especiales de las diversas minorías religiosas constituía un «interés estatal de orden superior», pero no aportó tampoco ninguna explicación general del porqué de ese posiciona-

miento. Así funciona nuestro sistema constitucional: de forma gradualista. El Tribunal Supremo va tendiendo un conjunto de vías por las que va desarrollando progresivamente las condiciones de aplicación de la capacidad en cuestión y va definiendo paulatinamente los contornos de cada derecho. El seguimiento de la historia completa de esos casos serviría para mostrarnos cómo se han ido interpretando de forma sucesiva (y cada vez más concreta) esas nociones con cada nueva sentencia. También nos mostraría cómo van apareciendo con cada caso nuevas preguntas acerca de las fronteras de esa capacidad. Por ejemplo, ¿el principio del libre ejercicio religioso otorga a los padres el derecho de poner en riesgo la salud o la vida de sus hijos menores? (Pensemos en el caso de los testigos de Jehová y las transfusiones de sangre.) ¿Puede producirse una «carga sustancial» cuando el Estado se limita a obrar en terrenos de su propia titularidad, como, por ejemplo, cuando construye una carretera (con la que impide que algunas tribus nativas americanas puedan realizar ciertos usos rituales de esas tierras)? (En *Lyng contra la Asociación Protectora del Cementerio Indio del Noroeste*, el Supremo consideró que no existía tal carga sustancial —aun cuando la carretera interfiriera en el uso de las tierras con fines rituales— porque el Estado era propietario del terreno y se limitaba a hacer uso de lo que era suyo.) Y a propósito del interés estatal de orden superior, ¿puede ser la sobrecarga administrativa potencial un interés de ese tipo si la carga prevista es realmente onerosa? ¿Es la educación un interés estatal de orden superior y, si es así, qué tipo y qué cantidad de educación lo es? A medida que se va dando respuesta a esas preguntas, sentencia tras sentencia, se van definiendo con mayor claridad los contornos de la capacidad, y la red viaria, por así llamarla, se va haciendo más extensa. Esta imagen metafórica no debería inducirnos a creer que siempre se produce un progreso: puede que algunas veces se rechace una buena tradición por completo. De todos modos, es relativamente difícil que tal cosa ocurra en un sistema que respeta los precedentes de la jurisprudencia.

Como este ejemplo pone de manifiesto, la implementación judicial de una capacidad central y constitucionalmente reconocida tiene varias características en las que deberíamos reparar a la hora

de realizar un desarrollo adicional de nuestro enfoque, pues parecen ser valiosas de cara a dotar las capacidades de una adecuada especificación que las haga directamente aplicables para las personas. La vía de la aplicación jurídico-constitucional tiene, pues, una afinidad particular con el enfoque de las capacidades. En primer lugar, cada capacidad es tratada *de forma separada*, es decir, como algo importante en sí mismo. Aunque, a veces, el Supremo toma como referencia otros derechos y se pronuncia en el sentido de que la protección en un ámbito es necesaria para la protección en otro, esa es una manera de proceder relativamente rara en el alto tribunal. Sí tienen una dilatada historia de implementación entrelazada la cláusula sobre el libre ejercicio religioso y la que prohíbe el establecimiento de una religión oficial, pero eso se debe a que están concebidas como parte de un único conjunto de garantías en el ámbito de la religión. De hecho, incluso una cláusula incluida en esa misma enmienda constitucional como es la de la libertad de expresión ha seguido una historia interpretativa absolutamente separada.

No hay duda de que las capacidades forman un conjunto interrelacionado de derechos ni de que algunas de ellas pueden ser de capital importancia para el fomento de otras. La tradición constitucional es capaz de reconocer eso al tiempo que implícitamente rechaza cualquier clase de conmensuración entre los diferentes derechos fundamentales y todo tipo de compensación que supusiera la adquisición de un derecho a costa de mayores o menores cantidades de otro. Ningún déficit de libertad e igualdad religiosa puede ser enjugado en otra moneda que no sea exactamente la misma. George Washington no les dijo a los cuáqueros: «Os haremos servir en el ejército, pero os daremos también una generosa compensación económica por ello». En *El pueblo contra Philips*, a un sacerdote católico que se negó, bajo juramento, a facilitar información de la que había sido hecho partícipe en secreto de confesión no se le dijo: «Facilítenosla y le compensaremos con un espléndido donativo para su iglesia». Lo que sí se le dijo fue que «los principios benignos y justos» del derecho jamás pondrían a nadie en «el horrible dilema» de tener que elegir entre vulnerar sus propios escrúpulos religiosos o ir a prisión: «La única vía que le queda a este tribu-

nal, pues, es la de declarar que esta persona no testifique [...] en absoluto». Y podemos ver por qué: a aquel cura se le estaba pidiendo que fuera en contra de su propia conciencia, por lo que se consideró que tal vulneración de la misma equivalía a abolir el sacramento de la confesión. El problema no hubiera desaparecido aunque el sacerdote (o su iglesia) hubiera recibido un generoso donativo de dinero. No sirve decirle a un creyente: «Confiese sus secretos a su párroco y quédese tranquilo porque, si tuviera que divulgarlos ante un tribunal, su iglesia recibiría un espléndido donativo económico».

El segundo rasgo de la implementación judicial que estos ejemplos nos ilustran es un cauto *gradualismo*, por el que la labor jurídica va construyendo y acumulando una estructura a lo largo de los años, a medida que las sentencias avanzan o que confirman o profundizan las tesis de otras anteriores. A menudo, los contornos de un derecho especificado en abstracto están muy poco claros en un primer momento. (Durante mucho tiempo, por ejemplo, el principio de la libertad de expresión en Estados Unidos se entendía de tal manera que se consideraba que no protegía a los disidentes en tiempos de guerra.) Con el paso del tiempo y a medida que surgen nuevos casos y sentencias, vamos comprendiendo mejor qué es aquello que tratamos de proteger, y vamos asentando tal protección sobre bases más firmes. Así es como una idea abstracta como la de «umbral» pasa a convertirse en el concepto sobre el que se erigen unas definiciones cada vez más específicas dentro tanto del lenguaje constitucional como del lenguaje jurídico interpretativo («carga sustancial», «interés estatal de orden superior») que se ha usado para articular aquel.

Un tercer rasgo relacionado es el *contextualismo* de una buena interpretación. Los principios abstractos siempre se materializan en un contexto concreto. Para la correcta adjudicación de los casos referidos a capacidades centrales resulta absolutamente crucial tener un sentido realista de ese contexto y de las oportunidades que brinda en realidad. Los jueces no pueden permitirse el lujo de mantenerse en el nivel de las generalidades ni de refugiarse en un enfoque que sea meramente formalista, negándose a considerar el contenido de cada caso: tienen que ahondar en la historia

y en la realidad social a fin de afrontar la difícil cuestión de si se les ha procurado realmente a las personas la capacidad en cuestión o no. No debemos confundir este contextualismo con una «ética situacional» ad hoc que no ofrece guía alguna para el futuro, ni con un pragmatismo desarraigado, pues en la tradición constitucional de la que aquí hablo sí se están implementando unos principios generales. Ahora bien, para implementarlos correctamente debemos comprender cómo obran realmente las personas en los ámbitos concretos de la vida en los que se les abren o se les cierran las oportunidades en cuestión. El contextualismo es un desiderátum para todos los enfoques, pero guarda una afinidad particular con el de las capacidades, que siempre ha puesto énfasis en la importancia de examinar la historia de cada persona en su contexto social e histórico para percibir posibles obstáculos a la plena capacidad que permanecerían ocultos de cualquier otro modo.

Una cuarta característica de una buena interpretación judicial de un derecho constitucional es que dedique una *atención constante al derecho de las minorías a la igualdad de trato*. De hecho, en esos casos el papel judicial está correctamente enfocado porque las minorías viven una situación de desventaja en el proceso político mayoritario y, por ello, sus derechos precisan de especial protección jurídica. Difícilmente podríamos imaginarnos a un litigante de la Iglesia presbiteriana o de la episcopaliana reclamando protección de su libre ejercicio religioso en virtud de la Primera Enmienda: ¿qué problema podría tener en Estados Unidos alguien de su credo? La mayoría es la que hace las normas y, por eso, son las minorías las que padecen un riesgo desigual de sufrir una «carga sustancial». De hecho, algo muy positivo de esta tradición es que, en ocasiones, puede seguirse como si de un seminario sobre comprensión de la situación de las minorías se tratase. En un primer momento, el Tribunal Supremo estadounidense tuvo dificultades para entender cualquier religión que no fuera como el protestantismo; de ahí que a los católicos y a los judíos les fuera relativamente bien, pero que a los nativos americanos y, por supuesto, a los mormones, les fuera relativamente mal.

Con el paso del tiempo, sin embargo, la forma misma de la

tradición constitucional impone que el alto tribunal considere repetidamente los principios y los argumentos de tradiciones menos familiares, y aprenda cada vez más cosas acerca de lo que constituye una carga en esos casos. La religión nativa americana es mucho mejor comprendida hoy de lo que lo era en los primeros tiempos; la religión de los amish del Orden Antiguo, de base comunitaria, recibe actualmente un trato bastante equitativo. Personalmente, mi sentencia favorita es la del caso *Swann contra Pack*, un litigio originado en Tennessee en torno a una secta que manejaba serpientes venenosas en sus ritos. La cuestión que se dirimía en aquel caso era la de si existía un interés estatal de orden superior en la evitación del peligro que podían entrañar tales animales. En el proceso de respuesta a ese interrogante, el Supremo se entregó incluso a una humilde e interesante disquisición sobre la secta, sobre lo que las serpientes significaban para esta y sobre el lugar central que ocupaban en su culto, así como sobre otros diversos aspectos, y llegó a la conclusión de que se produciría una carga sustancial si se prohibían aquellas serpientes, incluso las más peligrosas. En una instancia inferior, un tribunal había dictaminado con anterioridad que, si se excluía la participación de niños y de niñas, no había ningún interés estatal de orden superior en la restricción de la práctica en cuestión. Otra instancia superior (concretamente, el Tribunal Supremo del estado de Tennessee) falló en sentido contrario, alegando los posibles riesgos para aquellas personas adultas que no hubieran sido adecuadamente informadas del peligro. Pero, aun así, no dejan de ser profunda y gratamente sorprendentes la deferencia y la sensibilidad mostradas ante una minoría tan reducida y atípica.

Hasta el momento, pues, mi trabajo sobre las capacidades y el derecho se ha centrado de manera un tanto restringida en la protección de los derechos fundamentales, según se recogen en una Constitución escrita y según esa literalidad constitucional se implementa a través de la interpretación judicial. Ese foco de atención no es del todo adecuado, sin embargo, porque presupone, para empezar, la existencia de una estructura política en la que la tarea de la interpretación de los derechos fundamentales ha sido asignada ya al poder judicial, y, en segundo lugar, la confianza en

que este desempeñará bien esa labor. Pero las capacidades fundamentales se implementan de otras formas: concretamente, a través de la legislación y de la acción de los organismos administrativos. La voluminosa bibliografía especializada en «elección pública» ha producido resultados significativos en lo que respecta a cuestiones como el papel de los grupos de interés en la promoción de programas de cambio o en la oposición a estos, y en la función de ciertos elementos clave de la estructura política (los procedimientos de votación, el bicameralismo, el federalismo, incluso el propio control judicial de constitucionalidad) como mecanismos de superación de algunas de las dificultades endémicas de la elección pública, y como generadores de un proceso deliberativo informado por compromisos normativos como los de la igualdad de agencia y la reciprocidad.

El trabajo de Sen dentro del marco del enfoque de las capacidades sí ha abordado esa cuestión hasta cierto punto al centrarse en el valor intrínseco e instrumental de la democracia y del debate público. Contra los oponentes que califican de «occidental» el compromiso con la racionalidad pública, Sen, tanto en su libro *India contemporánea* (título original: *The Argumentative Indian*) como en *India: Democracy and Participation*, muestra lo hondamente arraigado que ese compromiso está en las tradiciones indias. Su análisis del extremismo religioso en *Identidad y violencia* identifica también la falta de debate público como una de las fuentes primordiales de la polarización y el conflicto intergrupales, aunque creo que se equivoca al sugerir que la violencia religiosa disminuiría simplemente con que hubiera más debate público (sin antes estipular detalladamente la estructura y la naturaleza de ese debate). De todos modos, Sen no ha ofrecido todavía una teoría pormenorizada del procedimiento democrático que aborde las cuestiones estructurales que acabo de mencionar. Ni siquiera está claro si está a favor del afianzamiento de unos derechos fundamentales con el propósito de situarlos fuera del alcance de las votaciones por mayoría.

El empoderamiento de ciudadanos y ciudadanas a través de los procedimientos democráticos es un objetivo compartido por la mayoría de las personas que trabajan en el enfoque de las capacidades,

así como una importante característica de este, como puede comprobarse en el énfasis que tanto Sen como yo ponemos en la agencia y en el respeto por las elecciones de las personas. No obstante, en demasiadas ocasiones, la palabra «democracia» está insuficientemente definida. La mayoría de las democracias contemporáneas tienen reservado un lugar para una serie de derechos afianzados y protegidos del alcance de la regla de la mayoría, y yo misma diría que, si la democracia significa «el gobierno del pueblo», ese afianzamiento es un elemento indispensable de toda democracia, pues salvaguarda aspectos fundamentales del autogobierno (como los principios de «una persona, un voto», o de la igualdad ante la ley, o del «debido proceso», o de la libertad de asociación). Dicho de otro modo, la democracia no debería ser entendida como un mero mayoritarismo. Recordemos que una de las medidas más empoderadoras concebida por una democracia contemporánea ha sido la de la cuota de un tercio reservada para mujeres en los *panchayats* (concejos locales) de la India rural. Esa es una medida que alguien podría calificar de antidemocrática en el sentido de que va en contra de la obediencia a la voluntad de las mayorías locales, pues, con frecuencia, sí terminará contraviniendo los deseos de la mayoría. Fue implementada mediante una enmienda constitucional que es vinculante para todos los individuos e instituciones del país. Y, aun así, las mujeres se han visto considerablemente empoderadas gracias a ella.

Así pues, la palabra «democracia» dice poco a este respecto; se puede estar a favor del empoderamiento y el respeto, y mantener al mismo tiempo una mayor o menor indefinición en torno al modo en que la estructura política debe abordar esas cuestiones. Necesitamos urgentemente plantear el tema de la estructura política y estudiar detenidamente ciertos problemas que ya han sido exhaustivamente analizados por los politólogos y los teóricos de la elección pública: cuestiones como la división de poderes, los procedimientos de votación, el papel de los grupos de interés, los procedimientos que pueden limitar ese papel y otros muchos temas de importancia. Hablar de «debate democrático» en ausencia de un depurado análisis estructural (sobre todo, cuando ya existe toda una amplia bibliografía especializada en tales cuestio-

nes) parece un mero gesto de cara a la galería. Parecidamente problemáticas resultan las frecuentes invocaciones de la «sociedad civil» antes de que examinemos la relación entre las organizaciones de esa sociedad civil y la igualdad de todos los ciudadanos y ciudadanas, por un lado, y entre dichas organizaciones y las normas constitucionales fundamentales, por otro. Una de las organizaciones de la sociedad civil más poderosas de la historia ha sido la Derecha Hindú, que usa su inmensa capacidad de movilización para denigrar a los musulmanes... ¡a través del debate público! También los *lobbies* son poderosas organizaciones de la sociedad civil que, a menudo, actúan contra el igual empoderamiento de todos los ciudadanos y ciudadanas. Quedan muchas cosas por explicar y definir: ninguno de esos espacios de debate es bueno de por sí.

Uno de los grandes retos de futuro para el enfoque de las capacidades es, pues, llevar a cabo una reflexión más sistemática acerca de la estructura política. Esto es algo que, hasta cierto punto, no puede efectuarse haciendo abstracción de la historia y las circunstancias (el nivel educativo del electorado, la probabilidad de que los jueces estén en contacto con las vidas y las opiniones de los electores, etcétera) de cada nación. Aun así, tanto la bibliografía especializada en elección pública como la dedicada a la democracia deliberativa y participativa nos muestran progresos en algunas cuestiones concretas, y parece importante conectar el enfoque de las capacidades con ese sofisticado corpus analítico.

LAS CAPACIDADES Y LA PSICOLOGÍA HUMANA

Un reto igualmente significativo de cara al futuro es la elaboración de una psicología política: una explicación de las emociones y de otras disposiciones psicológicas que actúan como apoyos e impedimentos de un programa de realización de las capacidades humanas. Es evidente que las personas no crearán un programa tan exigente como ese, que requiere de un gran sacrificio del interés propio personal, si no sienten emociones de compasión ni de solidaridad. La importante investigación llevada a cabo por Da-

niel Batson nos ha mostrado que no podemos fiarnos solamente de la compasión (lo que él llama la «preocupación empática»), porque puede dar fácilmente prioridad a las personas más cercanas a uno mismo o a una misma; pero Batson nos enseña también con su estudio que la emoción tiene un poder motivacional singular que sería insensato ignorar. Las instituciones poseen una solidez y una imparcialidad que las personas no suelen tener y que perduran más allá de los vaivenes sentimentales momentáneos. Pese a ello, si los sentimientos decaen, las instituciones buenas acabarán por experimentar un cambio. Si la justificación de un conjunto de instituciones políticas consiste en demostrar que pueden ser administradas por personas reales y que pueden ser estables a lo largo del tiempo, esa tarea no está completa sin un análisis de las dimensiones emocionales de la esfera política. No es de extrañar que el tema de la emoción haya sido fundamental para muchos de los grandes teóricos políticos, como Aristóteles, Hobbes, Rousseau, Mill y Rawls.

Dicho análisis tendría que contar con dos partes. En primer lugar, debería preguntarse qué sabemos acerca de la psicología humana «en sí», es decir, de aquello que pertenece a la psicología humana propiamente dicha y no ha sido creado por ninguna cultura en particular. Los seres humanos no son ilimitadamente maleables y existen ya estudios psicológicos sobre tendencias humanas generales (a la presión entre iguales, a la deferencia a la autoridad, al miedo y a la indignación, por ejemplo) que cuentan con unas más que robustas credenciales transculturales.

Luego, en segundo lugar, tendríamos que obtener el mejor conocimiento posible de cuán maleables son esas tendencias emocionales y de qué intervenciones (en la familia, en la escuela o en otros escenarios sociales) podrían canalizarlas en una dirección tendente al objetivo de hacer efectivas las capacidades centrales para todos los ciudadanos y las ciudadanas del mundo. Mill creía que las personas eran sumamente dúctiles y, por ello, propuso un programa de educación pública dirigido a hacer que los individuos concibieran su propio éxito en la vida unido al de otros individuos, incluidas las personas futuras. Es evidente que Mill exageró el alcance de la maleabilidad humana, pero eso no debería

inducirnos a infravalorar el papel de las normas sociales en la modelación de las emociones a cualquier edad. Para aplicar efectivamente el enfoque aquí expuesto (o incluso para justificarlo) necesitamos tener un conocimiento más completo del proceso de desarrollo psicológico y de cómo una serie de influencias sociales moldean las emociones que son relevantes para el ámbito de la política.

Parte de esta tarea pasará por comprender bien emociones que sirven de sostén al enfoque de las capacidades, como la compasión y el respeto. Estas no son intrínsecamente fiables, pues las personas suelen sentir las de un modo restringido y desigual. Por consiguiente, dos de las preguntas que se nos plantean son las de cómo hacer que funcionen como apoyo real para unas políticas basadas en el concepto de la igualdad humana sin despojarlas de su fuerza motivadora, y cómo educar tales emociones sin socavar valores inestimables como los de la libertad de expresión y debate. Otra tarea de grandes proporciones será la consistente en investigar las emociones que subvierten el enfoque de las capacidades, como las diversas formas de odio e indignación, a las que cabría sumar una especie de vergüenza primitiva ante la impotencia propia que, a menudo, empuja a quienes la padecen a avergonzarse y estigmatizar a otras personas.

Al adentrarnos por la senda marcada por esta línea de trabajo, nos vemos obligados a tomarnos muy en serio las limitaciones impuestas por el ya mencionado compromiso con el liberalismo político. Este nos pide que mostremos respeto por los diversos puntos de vista sobre la vida humana que se hallan presentes en una sociedad pluralista. ¿Cómo? Pues no erigiendo nuestros principios políticos sobre ninguna doctrina metafísica, epistemológica o psicológica que sea motivo de controversia entre los grupos o colectivos que sostienen tales puntos de vista diferentes. Esto no es nada sencillo, pero John Rawls nos ha dado motivos para creer que puede ser factible si se producen versiones políticamente viables de aquellos conceptos (como los de persona, agencia, autonomía u objetividad) que las distintas visiones religiosas y seculares de la vida desarrollan de maneras diferenciadas y divisivas entre sí. Rawls creía que algo parecido podría lograrse con la psicología y, de he-

cho, pensaba que se debía hacer si se pretendía crear una teoría razonable de la estabilidad política, pero él no lo hizo. Dejó en suspenso la teoría sobre el desarrollo infantil y la emoción que avanzara en *Teoría de la justicia*, sugiriendo que se trataba tal vez de algo demasiado controvertido, e insistió en la necesidad futura de elaborar una «psicología política razonable», pero él no se dedicó personalmente a tal tarea.

Como Rawls, yo también creo que esa es una labor tan importante como hacendera dentro de los confines mismos del liberalismo político. Pero, para llevarla a buen puerto, debemos aprender todo lo posible acerca de los estudios científicos y experimentales sobre la emoción, ya que estos nos proporcionan puntos de observación y datos que serán presumiblemente aceptables desde todas las visiones y perspectivas razonables. La vertiente normativa (la de qué emociones deberíamos fomentar) se deducirá de los principios políticos mismos, que presumiblemente se han convertido ya en objeto de un consenso entrecruzado. Ahora bien, no podemos aprender todo lo que necesitamos saber acerca de los niños (especialmente, de los de muy corta edad) a partir de los datos experimentales sin más. Algunas disciplinas de las humanidades, como la psicología clínica, el psicoanálisis, la historia y la literatura, también nos ayudan a comprender mejor la dinámica de la vida interior de un niño o una niña. Siempre es positivo que esas ideas o intuiciones estén respaldadas por experimentos, como muchas veces es el caso, pero los experimentos no pueden decirnos por sí solos todo lo que necesitamos conocer acerca del miedo, el narcisismo o la vergüenza en las fases tempranas de la vida de una persona. Por consiguiente, deberíamos usar las ideas y la comprensión que nos proporcionan las disciplinas humanísticas e interpretativas de modo flexible y no dogmático, tratando de ofrecer a nuestros conciudadanos y conciudadanas múltiples vías de entrada a la teoría: por ejemplo, una persona cuya cosmovisión rechaza el psicoanálisis puede ser receptiva a otras ideas o conocimientos similares, como los aportados por alguien como Proust.

Para hablar con propiedad sobre las emociones humanas se requiere experiencia en la vida de las personas, haber leído mucho sobre toda una serie de dificultades humanas, y estar dotados de un

grado inusual de intuición y comprensión tanto del sufrimiento como de la alegría. Pocos economistas han adquirido ese conocimiento o, cuando menos, lo han demostrado en sus obras. Algunos han llegado incluso a desechar íntegramente el tema de las emociones por considerarlo insignificante. Entre los grandes filósofos, son varios (Platón, Aristóteles, Séneca, Rousseau, Mill y Tagore, por ejemplo) los que sí han mostrado tener la clase de comprensión de lo humano en la que estoy pensando. Otros parecen carecer de ella o, como mínimo, eluden escribir sobre esas cuestiones en sus obras. Los teóricos de las capacidades tienen que aprender todo lo que puedan de los trabajos experimentales en psicología, pero necesitan, asimismo, leer novelas, biografías, autobiografías e historiales psicológicos: cualquier cosa que pueda ayudarles a captar mejor esos complejos elementos de la experiencia humana en los que están cifradas nuestras esperanzas de culminación y estabilidad políticas.

CONCLUSIÓN

Vivimos en una era dominada por el afán de lucro y por la preocupación por los logros económicos nacionales. Pero el crecimiento económico, aun siendo un elemento de una política pública sensata, no es más que una parte y un instrumento de esta. Son las personas quienes importan en última instancia; los beneficios económicos constituyen solamente medios instrumentales para las vidas humanas, que son sus fines. La finalidad del desarrollo global—como la finalidad de una buena política a escala nacional—consiste en hacer posible que las personas vivan vidas plenas y creativas, desarrollen su potencial y formen una existencia significativa acorde con la igualdad de dignidad humana de todos los individuos. Dicho de otro modo, el propósito real del desarrollo es el *desarrollo humano*; otros enfoques y medidas son, como mucho, indicadores sustitutivos aproximados del desarrollo de las vidas humanas, y la mayoría de ellos no reflejan las prioridades humanas en toda su riqueza, precisión o variedad de matices. Pero persiste aún el uso generalizado del PIB per cápita como medida de la calidad de vida, a pesar del creciente consenso en torno a que el PIB ni siquiera constituye un buen indicador aproximado de la calidad de la vida humana.

La mayoría de los países, en su funcionamiento interno, han entendido que el respeto a las personas requiere de una concepción más rica y compleja de las prioridades nacionales, muy superior en ese sentido a la que pueda proporcionar el PIB por sí solo. En general, han ofrecido una descripción más adecuada en sus constituciones y en otros documentos fundacionales. Pero las teorías que dominan en el diseño y la aplicación de políticas en el nuevo orden global no han logrado alcanzar todavía la respetuosa complejidad que encarnan las buenas Constituciones nacionales; y lo cierto es

que esas teorías ejercen un enorme poder pese a sus defectos. Por desgracia, influyen considerablemente no sólo en los organismos internacionales, sino también en la ordenación de las prioridades nacionales de cada país, y muchos Estados están persiguiendo actualmente el crecimiento económico por vías que comprometen otras obligaciones que tienen contraídas con su propio pueblo. El empleo de teorías incompletas de esta clase explica solamente una parte de esa estrechez de miras, pero se trata de una parte que puede ser (y está siendo) abordada con otros recursos más efectivos.

Un nuevo paradigma teórico se halla actualmente en plena evolución: un paradigma aliado con la reclamación que tantas y tantas personas hacen de una calidad de vida que satisfaga los requerimientos de la igualdad de dignidad humana que todas merecen. A diferencia de los enfoques todavía dominantes, este otro parte de un compromiso con la igual dignidad de todos los seres humanos, sea cual sea su clase, religión, casta, raza o género, y está dedicado a la consecución para todos ellos de unas vidas que estén a la altura de esa dignidad que ha de ser igual para todos. Al tratarse tanto de una descripción comparativa de la calidad de vida como de una teoría de la justicia básica, sirve para remediar las principales deficiencias de los enfoques dominantes. Es sensible a la distribución y se centra particularmente en las luchas y los esfuerzos de grupos tradicionalmente excluidos o marginados. Es sensible a la complejidad y la diversidad cualitativa de los objetivos que persiguen las personas. En vez de intentar comprimir todas esas metas diversas dentro de un único molde, examina detenidamente las relaciones entre ellas y reflexiona acerca de cómo se apoyan y se complementan mutuamente. También tiene en cuenta el hecho de que las personas pueden necesitar cantidades diferentes de recursos para alcanzar un mismo nivel de capacidad de elección y acción, sobre todo, si parten de posiciones sociales distintas.

Por todos estos motivos, el enfoque de las capacidades está atrayendo la atención en todo el mundo como alternativa a los enfoques dominantes en la economía y las políticas del desarrollo. Está también llamando la atención como enfoque de la justicia social básica dentro de las naciones y entre ellas (un enfoque coincidente en ciertos sentidos con otras teorías filosóficas de la justicia

social, pero discrepante también de estas en otros aspectos), por ejemplo, por el hecho de dispensar un mayor apoyo a las luchas y las causas de personas con discapacidades del que un modelo basado puramente en el contrato social parece garantizar.

Nuestro mundo necesita de más reflexión crítica y más debate argumentativo desde el respeto. Es urgente que sustituyamos esa tan tristemente común práctica de debatir a base de grandes titulares por una modalidad de discurso público que sea en sí misma más respetuosa con la igualdad en dignidad humana de todos nosotros y nosotras. El enfoque de las capacidades se ofrece como contribución al debate nacional e internacional, no como dogma que debamos engullir íntegro. Está ahí expuesto para que lo valoremos, lo digiramos, lo comparemos con otros enfoques y, luego, si resiste la prueba del debate argumentativo, lo adoptemos y lo pongamos en práctica. Lo que eso significa es que ustedes, los lectores y las lectoras de este libro, son quienes han de escribir el capítulo siguiente de este relato del desarrollo humano.

POSFACIO

Este libro explica la historia de un movimiento intelectual y práctico en evolución, que cuenta con una asociación profesional en la que puede inscribirse cualquier persona que se interese por estas ideas: la Asociación para la Capacidad y el Desarrollo Humanos (o HDCA, según sus siglas en inglés). Fundada en 2004 (tras tres años de conferencias preparatorias), la asociación celebra encuentros anuales, publica una revista (el *Journal of Human Development and Capabilities*, afiliado al PNUD, aunque actualmente se halla bajo el control editorial de la asociación) y patrocina una amplia variedad de seminarios y actividades en todo el mundo. Aunque Amartya Sen y yo somos sus dos «presidentes fundadores», quienes sostienen la labor diaria de la asociación son su comité ejecutivo rotatorio, un grupo intensamente dedicado de estudiosos y académicos más jóvenes a quienes conocemos por el apelativo de «abejas obreras», y su presidente en ejercicio, que sirve durante mandatos bienales. (Después de Sen y de Nussbaum, han sido presidentes, entre otros, Frances Stewart, de la Universidad de Oxford, y Kaushik Basu, de la de Cornell, actual asesor económico en jefe del gobierno de la India.)

El objetivo de la asociación es el de posibilitar que las personas interesadas en el enfoque trasciendan ciertas separaciones significativas que están presentes en el mundo académico tal y como este está actualmente configurado:

- a) *Separaciones entre disciplinas*. Los economistas necesitan hablar más con los politólogos, los filósofos, los sociólogos, los psicólogos, los científicos medioambientales, y otros expertos, para que la promesa inherente al enfoque pueda llegar a materializarse.
- b) *Separación entre la teoría y la práctica*. Los profesionales del

desarrollo y los políticos tienen mucho que ofrecer a quienes realizan labores intelectuales, y viceversa. Por un lado, el trabajo teórico debería ser sensible al mundo real, mientras que, por el otro, los enfoques teóricos pueden ayudar a arrojar algo más de luz sobre el campo de las políticas públicas y la práctica en materia de desarrollo.

c) *Separación entre mayores y jóvenes.* El mundo académico necesita con urgencia ocasiones que propicien un mayor acceso de trabajadores y trabajadoras más jóvenes, situados aún al inicio de sus carreras, a los grandes teóricos ya experimentados.

d) *Separaciones entre regiones y entre naciones.* Tanto los grandes académicos como, en especial, sus colegas más jóvenes tienen que contar con oportunidades de encontrarse más allá de sus líneas de separación nacionales o regionales.

Cualquier lector o lectora de este libro, tanto si está actualmente vinculado o vinculada a una institución académica como si no, puede ingresar en la asociación, enviar una propuesta de ponencia para su encuentro anual y usar su sitio web para participar de una red de contactos con otras personas interesadas por los mismos temas.

APÉNDICE A

APÉNDICE B

NOTAS DE LOS CAPÍTULO

BIBLIOGRAFÍA

ÍNDICE ANALÍTICO Y DE NOMBRES

Apéndice A

HECKMAN A PROPÓSITO DE LAS CAPACIDADES

A lo largo de su distinguida carrera, el economista James J. Heckman, de la Universidad de Chicago, ganador del Premio Nobel de Economía en 2000, se ha centrado en un concepto de capacidad humana ligado al interés de este académico por el tema de la infancia temprana. El importante trabajo empírico y formal de Heckman ha sido insuficientemente citado hasta el momento desde el enfoque del desarrollo humano, que debería reservar en sus futuros trabajos un lugar central a las ideas plasmadas en el proyecto de investigación paralelo de ese mismo autor, ya que proporcionan instrucciones claras para las políticas públicas dirigidas al desarrollo de capacidades humanas, así como modelos formales elegantes que ayudan a esclarecer los problemas en cuestión. En la primavera de 2010 se celebró un congreso en la Universidad de Chicago organizado por Heckman y Nussbaum, y con Sen como conferenciante especial invitado, que empezó a acortar esas distancias; esperemos que la ilustración y el esclarecimiento mutuos continúen.

Heckman concibe las «capacidades» como habilidades o potenciales para lograr un desempeño válido. Su enfoque tiene sus orígenes en el enfoque del «capital humano» en economía, y, a nivel de definición, su noción de capacidad es más próxima al concepto de «capacidad interna» de Nussbaum que al de «capacidad combinada». Por decirlo de otro modo, las circunstancias sociales externas que permiten o inhiben la elección de funcionamiento no son elementos en sí de una capacidad dada, tal como Heckman usa este término. Por lo tanto, la buena comunicación entre los dos enfoques pasará por una cuidada atención a los posibles problemas de traducción.

La tesis central de Heckman (fundamentada sobre una amplia

base de investigaciones psicológicas y de otros estudios empíricos) es que una extensa diversidad de influencias del entorno condiciona decisivamente las capacidades humanas a muy pronta edad: empezando por las influencias prenatales sobre el desarrollo posterior del feto y del recién nacido, y siguiendo por los primeros años de vida en la familia y el periodo inicial de escolarización. A Heckman le interesan tanto las habilidades cognitivas como las que él califica de «no cognitivas», refiriéndose con esa denominación a las facultades emocionales y caracterológicas (la atención, el autocontrol y otras por el estilo) que inciden acusadamente en el éxito adulto. (He entrecomillado «no cognitivas» porque no está en el programa de Heckman defender una concepción no cognitiva de las emociones enfrentada a otra de carácter cognitivo; él utiliza más bien el término con el único propósito de distinguir el terreno emocional del terreno de las habilidades calculadoras e intelectuales de otro tipo.) Los estudios empíricos revelan que la actuación temprana es crucial, lo que justificaría las intervenciones preescolares y los programas de colaboración con las familias en la búsqueda del desarrollo del potencial dentro de una sociedad dividida por la desigualdad. De hecho, Heckman afirma que una gran cantidad de potencial humano se malgasta por no intervenir a edades tempranas, ya sea a través de programas diseñados para potenciar *in utero* la salud del futuro ser humano o por medio de programas posteriores al nacimiento. Aunque las investigaciones muestran que la mayoría de las facultades humanas centrales se ven decisivamente afectadas por lo que sucede a muy pronta edad, Heckman argumenta también que ciertas habilidades emocionales clave, como el autocontrol, se desarrollan más tarde, durante un periodo que se prolonga hasta la adolescencia, lo que justificaría que se diseñaran igualmente programas de apoyo para esas edades.

Heckman sigue trabajando actualmente en un programa de investigación de muy amplia base, en colaboración con psicólogos, expertos en salud y especialistas en familia. El suyo es, de hecho, un trabajo que debería integrarse de pleno en el trabajo de los filósofos y los economistas que siguen el paradigma del «desarrollo humano».

Las siguientes publicaciones clave de Heckman (y de sus respectivos coautores y coautoras) son sólo una pequeña muestra de

su trabajo sobre las capacidades humanas, pero contienen referencias a estudios relacionados del propio Heckman y de otros investigadores:

- Borghans, Lex, Angela Lee Duckworth, James J. Heckman y Baster Weel, «The Economics and Psychology of Personality Traits», *Journal of Human Resources*, vol. 43, 2006, págs. 972-1.058.
- Borghans, Lex, Bart H. H. Golsteyn, James J. Heckman y Huub Meijers, «Gender Differences in Risk Aversion and Ambiguity Aversion», *Journal of the European Economics Association*, vol. 7, 2009, págs. 649-658.
- Carneiro, Pedro y James J. Heckman, «Human Capital Policy», IZA Discussion Paper n° 821, SSRN, <<http://ssrn.com/abstract=434544>>.
- Cunha, Flavio y James J. Heckman, «Formulating, Identifying and Estimating the Technology of Cognitive and Noncognitive Skill Formation», *Journal of Human Resources*, vol. 43, 2006, págs. 738-782.
- , «The Technology of Skill Formation», *AEA Papers and Proceedings*, vol. 97, mayo de 2007, págs. 31-47.
- , «The Economics and Psychology of Inequality and Human Development», *Journal of the European Economics Association*, vol. 7, 2009, págs. 320-364.
- Cunha, Flavio, James J. Heckman, Lance Lochner y Dimitriy V. Masterov, «Interpreting the Evidence of Life Cycle Skill Formation», en Eric A. Hanushek y Finis Welch (comps.), *Handbook of the Economics of Education*, vol. 1, Ámsterdam, Elsevier, 2006, págs. 697-812.
- Heckman, James J., «Catch 'em Young», *Wall Street Journal*, 10 de enero de 2006, pág. A14.
- , «Skill Formation and the Economics of Investing in Disadvantaged Children», *Science*, vol. 312, 30 de junio de 2006, págs. 1.900-1.902.
- , «The Economics, Technology, and Neuroscience of Human Capability Formation», *PNAS*, vol. 104, 14 de agosto de 2007, págs. 13.250-13.255.

- , «Schools, Skills, and Synapses», *Economic Inquiry*, vol. 46, 2008, págs. 289-324.
- , «Schools, Skills, and Synapses», VOX, <<http://www.voxeu.org/index.php?q=node/1564>>.
- Heckman, James J., y Dimitriy V. Masterov, «The Productivity Argument for Investing in Young Children», *Review of Agricultural Economics*, vol. 29, 2007, págs. 446-493.
- Heckman, James J. y Yona Rubinstein, «The Importance of Non-cognitive Skills: Lessons from the GED Testing Program», *American Economic Review*, vol. 91, 2001, págs. 145-149.
- Heckman, James J., Jora Stixrud y Sergio Urzúa, «The Effects of Cognitive and Noncognitive Abilities on Labor Market Outcomes and Social Behavior», *Journal of Labor Economics*, vol. 24, 2006, págs. 411-482.
- Knudsen, Eric L., James J. Heckman, Judy L. Cameron y Jack P. Shonkoff, «Economic, Neurobiological, and Behavioral Perspectives on Building America's Future Workforce», *PNAS*, vol. 103, 2006, págs. 10.155-10.162.

Apéndice B

SEN A PROPÓSITO DEL BIENESTAR Y LA AGENCIA

En sus Conferencias Dewey, recogidas en el artículo «Well-Being, Agency, and Freedom», *Journal of Philosophy*, n° 82, 1985, págs. 169-211, Sen emplea una distinción entre la *libertad de bienestar* y la *libertad de agencia* que ha tenido una considerable influencia posterior. Puesto que yo no hago uso de esa diferenciación (ni tampoco Sen en sus trabajos más recientes), es importante explicar por qué no y analizar y exponer la relación entre las categorías de Sen y las mías propias.

Sen distingue entre el «aspecto del bienestar» de una persona —por el que, al parecer, entiende la prosperidad de esa persona o lo bien que le va la vida— y el «aspecto de la agencia», es decir, el poder de elegir que él relaciona con la filosofía moral kantiana. Pero, a partir de ahí, repasa diversas concepciones de bienestar y descarta tanto las que tienen que ver con un simple estado mental como las que lo definen como una satisfacción de deseos, pues considera que ambas son demasiado estrechas: ni la una ni la otra incluyen otros aspectos importantes del bienestar de una persona, en los que destacan diversas formas de actividad. Por lo tanto, llega a la conclusión de que «el rasgo primordial del bienestar radica en cómo puede “funcionar” una persona, entendiendo ese término en un sentido muy amplio» (pág. 197). De hecho, reitera esa idea en dos ocasiones más: «el rasgo primordial del bienestar de una persona estriba en el vector de funcionamiento que esta alcanza» (pág. 198), y «el elemento central del bienestar es la posibilidad de lograr funcionamientos valiosos» (pág. 200). La persona, concluye Sen, debe evaluar los funcionamientos importantes: su bienestar será, pues, relativo a esa evaluación.

Esas afirmaciones introducen ya de por sí una pregunta: ¿es el bienestar la oportunidad (o capacidad) de tener unos funciona-

mientos valiosos, o es la consecución de estos? De las anteriores citas iniciales parece colegirse lo primero. El análisis que sigue en ese mismo artículo confirma esa impresión, pero hace más compleja la imagen resultante al argumentarse en él que la libertad sólo es un aspecto más del bienestar. Para la materialización del bienestar tiene una importancia central la materialización de los funcionamientos, pero la oportunidad de elegir estos es, asimismo, «relevante para valorar el aspecto del bienestar» de una persona (pág. 201). Imaginémonos que una persona ayuna y otra pasa hambre: Sen dice que no hay diferencia entre «los niveles de bienestar real alcanzados por ambas», pero que sí continúa habiendo una diferencia de libertad, pues la persona que ayuna pasa por una situación nutricional reducida porque lo ha elegido así, y esa diferencia es relevante a la hora de evaluar el bienestar de la persona en cuestión. Esa libertad para optar por funcionar o por no funcionar es la que Sen denomina en lo sucesivo «libertad de bienestar», y de su análisis en torno a la cuestión se deduce bastante claramente que, para él, esa libertad no sólo es instrumental para el bienestar en general, sino que es una parte constitutiva del bienestar de una persona.

Así pues, para Sen, la libertad —por la que parece entender una libertad de doble sentido: la libertad de hacer o de no hacer— es intrínseca al bienestar en sí. La libertad de bienestar es aquella que «se centra en la capacidad de una persona para tener varios vectores de funcionamiento y para disfrutar de los resultados correspondientes en materia de bienestar» (pág. 203). Sen contrasta luego esa noción de libertad con otra que califica de «más amplia», «relacionada con el aspecto agente de una persona» (pág. 203). Resulta un poco sorprendente encontrar esa referencia ahí, porque parecía que la agencia era un factor que Sen ya estaba teniendo en cuenta. Veamos, pues, cómo explica el propio autor esa crucial distinción:

La «libertad de agencia» de una persona hace referencia a lo que esa persona es libre de hacer y alcanzar en pos de cualesquiera objetivos o valores que considere importantes. El aspecto agente de una persona no puede entenderse sin tomar en consideración sus metas, objetivos, lealtades, obligaciones y —en un sentido amplio— su

concepción del bien. Mientras que la libertad de bienestar es la libertad de alcanzar algo en particular (el bienestar), el concepto de la libertad de agencia es más general, pues no está ligado a ningún tipo concreto de objetivo. La libertad de agencia es la libertad para alcanzar aquello que la persona —en cuanto agente responsable— decide que debe alcanzar. Esa *condicionalidad abierta* hace que la naturaleza de la libertad de agencia sea totalmente diferente de la de la libertad de bienestar, que se concentra en un tipo particular de objetivo y juzga las oportunidades con arreglo a este (págs. 203-204).

Esta distinción no plantea desconcierto alguno para un utilitarista, pues para este el bienestar tiene un sentido restringido, vinculado a la felicidad o a la satisfacción de deseos. Pero Sen ya ha rechazado esas nociones restringidas de bienestar y lo ha definido como algo que está en consonancia con aquello que una persona valora, es decir, con la concepción del bien que esta tenga. Dado que aquí define la agencia en términos de una concepción del bien, la necesidad de introducir esta noción adicional resulta absolutamente desconcertante, pues sugiere que Sen ha emprendido una especie de repliegue hacia una concepción más restringida del bienestar y necesita ahora que la agencia haga el trabajo que (en la lectura anterior) realizaba la noción amplia de bienestar. ¿Cómo podríamos dar sentido a esa distinción?

Podríamos conjeturar, de entrada, que la libertad de agencia es más amplia porque incluye la libertad de no perseguir una meta, además de la libertad de perseguirla, y que las personas podrían tener libertad de bienestar y no disponer de libertad de agencia: por ejemplo, cuando se hallan bajo los auspicios de ciertas políticas paternalistas que obligan a los individuos a hacer aquello que valoran —como llevar una vida sana, por poner un caso— y suprimen la oportunidad de obrar de otro modo. Pero Sen ha dejado ya claro que la libertad de obrar de otro modo es un elemento de la libertad de bienestar. Podríamos aventurar entonces, como una segunda hipótesis, la posibilidad de que la libertad de agencia sea más amplia porque contiene en su seno la libertad de seguir el dictado de lealtades y de objetivos que no están conectados a la vida personal del propio ser humano ni a cómo le van las cosas como individuo. Ahora bien, Sen subraya que la libertad de agencia implica la «con-

cepción del bien» que tenga un individuo y que, precisamente en ese sentido, es personal: implica todo aquello que una persona valora en su aspiración al bien. ¿Es más restringida la libertad de bienestar tal y como la definió inicialmente? No lo parece, ya que tal libertad invita al agente a considerar todos los funcionamientos y a valorarlos. Sen no asocia la libertad de agencia a la libertad de perseguir objetivos que sean del todo irrelevantes para la concepción del bien que tenga la persona en cuestión, aunque podría haberlas vinculado. Por lo tanto, la libertad para ir todo el día por ahí arrancando briznas de hierba es tan irrelevante para la libertad de agencia de una persona, según Sen, como lo es para la libertad de bienestar de ese mismo individuo si este no atribuye importancia alguna a ese funcionamiento en concreto. Pero si, por el contrario, una persona valora el hecho de ir arrancando briznas de hierba de los jardines, entonces la oportunidad de elegir ese funcionamiento será relevante tanto para la libertad de agencia de ese ser humano como para su libertad de bienestar.

Mi conclusión es que esa distinción es poco clara y no muy útil para alguien que, como Sen, haya rechazado (por buenos motivos) las nociones utilitaristas del bienestar. Es un vestigio de utilitarismo en el interior del proyecto no utilitarista de Sen.

Comparar mi propio concepto de libertad con el de Sen es complicado, porque la mía es una concepción no comprensiva (como sí lo es la suya), sino política tanto del bienestar como de la agencia. Por consiguiente, mis postulados nada dicen acerca de las libertades de las personas para perseguir el cumplimiento de partes de sus propias concepciones comprensivas del bien que no estén incluidas en el ámbito propio de la concepción política. Esta última atribuye, sin duda, un valor a aquellas capacidades que inciden significativamente en las posibilidades que las personas tienen de cumplir con sus diversas concepciones del bien. Capacidades como la salud, la integridad física, la razón práctica y la libertad religiosa están en la lista de las más importantes, precisamente porque son valiosas para la continuación personal de múltiples planes de vida diferentes. Pero la concepción política de la que hablo no se posiciona a propósito de todas y cada una de las libertades para seguir todos y cada uno de los elementos de todas las concepciones del

bien, ni garantiza a todo ciudadano y ciudadana una oportunidad para seguir la totalidad de dichos elementos. Hay concepciones del bien, por ejemplo, que requieren de recursos caros que comprometerían la capacidad del Estado para proteger a sus ciudadanos y ciudadanas en cuestiones fundamentales.

Sin embargo, allí donde la concepción política sí adopta una posición, las capacidades son valoradas como libertades para seguir una concepción política parcial del bienestar. Y estoy completamente de acuerdo con los argumentos de Sen a favor de una concepción del bienestar basada en la capacidad, por encima de las concepciones del bienestar basadas en el deseo o en el estado mental, aun cuando mi uso de las capacidades sea político más que comprensivo. Pero como lo que se valora es la libertad de hacer o de no hacer, la agencia está totalmente entrelazada con esta. Por el momento, mi conclusión es que, si contamos con una concepción suficientemente depurada del bienestar, no hay necesidad de distinguir entre libertad de agencia y libertad de bienestar.

NOTAS DE LOS CAPÍTULO

Estas notas están pensadas como guías para lecturas adicionales. No son necesarias para entender el significado del texto, pero encaminan al lector hacia publicaciones (citadas con su referencia completa en el apartado «Bibliografía») en las que se defienden y/o se debaten más a fondo los diversos argumentos mencionados en el texto.

Las referencias a la lista de obras de Nussbaum y Sen deberían ser fáciles de entender. La sección III de la «Bibliografía» incluye publicaciones —de autores y autoras que no son Nussbaum ni Sen— cuyo tema de estudio es el propio enfoque de las capacidades. Ofrece un resumen muy selectivo aunque útil —o, al menos, así lo espero— de la bibliografía especializada en la cuestión para aquellos y aquellas que quieran leer más al respecto. La sección IV incluye todos los demás materiales a los que se hace referencia en el texto principal del libro: libros y artículos relacionados con los temas allí comentados, pero que no invocan ni desarrollan explícitamente el enfoque de las capacidades. Para ahorrarle al lector la búsqueda de una determinada referencia cualquiera en dos listas distintas, he insertado entre paréntesis la sección correspondiente —(III) o (IV)— detrás de cada cita.

CAPÍTULO 1

Los Informes sobre Desarrollo Humano son publicados anualmente en Nueva York por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo y la Oxford University Press.

La historia de Vasanti está explicada más a fondo en Nussbaum 3, junto con otras historias y otros datos relacionados.

La SEWA y el trabajo de Bhatt están muy bien descritos en Rose (IV). A propósito de las luchas de mujeres como las de la SEWA, véase Bhatt (IV).

Sobre el diferencial en nutrición y atención sanitaria del que son objeto las niñas, véanse Sen y Drèze 14, 16 y 18. Sobre los abortos selectivos según el sexo del feto, véase 18. Véanse también Sen 33 y 34.

Sobre la desigualdad en las leyes sobre la propiedad y la herencia, véase Agarwal (IV), *A Field of One's Own*. Sobre la relación entre la violencia doméstica y la tenencia de tierras, véase Agarwal y Panda (III). De la violencia doméstica se habla más a fondo en Nussbaum 69.

A propósito del trabajo empírico mencionado en el párrafo final, véase Wolff y De-Shalit (III).

CAPÍTULO 2

Los análisis más extensos de estos conceptos básicos se encuentran en Nussbaum 3, 6 y 55, y en Sen 7 y 9. La lista de capacidades presentada aquí es la misma versión que figura en Nussbaum 3, 6 y 55.

La idea del liberalismo político se analiza y se contrasta con otros tipos de liberalismo en Larmore (IV), y en Rawls (IV), *Political Liberalism* (trad. cast.: *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996). Un tema clave, el de la objetividad, se trata en Nussbaum 46.

Para un análisis de la capacidad y el funcionamiento en el terreno de la política sanitaria, véase Arneson (IV).

A propósito de la idea de dignidad humana, véanse Nussbaum 79 y 48; en Nussbaum 3 y 6, se le busca aplicación más allá de la teoría.

Sobre las «elecciones trágicas», véanse Sen 6 y Nussbaum 43. Véase también Richardson (III), *Practical Reasoning*.

CAPÍTULO 3

En Nussbaum 3, 6 y 55, y en Sen 3, 5 y 9, se incluyen versiones más elaboradas de diversas críticas al enfoque del PIB. Compárense con otras críticas relacionadas en Stiglitz, Sen, Fitoussi y otros (IV).

En Nussbaum 3, 6, 33 y 55, y en Sen 2, 4, 9, 19, 21, 23, 26 y 38, se desarrollan más a fondo algunas críticas a los enfoques utilitaristas. En Nussbaum 65 y 83, se disecciona la noción utilitarista de felicidad. Véase también Schokkaert (III). Un intento muy interesante de defensa de una versión sutil de bienestarismo comprensivo es el expuesto en Posner (IV).

De la coherencia interna de las elecciones se habla en Sen 35; véase también 20. En Sen 26, se defiende una concepción plural de la utilidad.

Las preferencias adaptativas están explicadas en Elster (IV), en Sen 3 y 4, y en Nussbaum 3 (capítulo 2).

En Sen 9, se analiza la importancia intrínseca de la agencia y de la libertad. Véase también Sen 27.

A propósito de las explicaciones de Rawls sobre su concepto de bienes primarios, véanse Rawls (IV), *A Theory of Justice* (trad. cast.: *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979) y *Political Liberalism* (trad. cast.: *El liberalismo político*). El argumento de Sen acerca de las necesidades variables de recursos fue expuesto por vez primera en Sen 24 y, a partir de ahí, en numerosos libros y artículos subsiguientes: véanse, en especial, Sen 3, 4, 7, 9 y 38. Nussbaum comenta esta cuestión en 3, 6 y 55.

De la relación entre las capacidades y los derechos humanos se habla en Sen 49, y en Nussbaum 3, 6, 34, 55 y 86. Para otros temas relacionados con los derechos, véase Sen 27.

CAPÍTULO 4

Acerca de la diferencia entre el enfoque de Sen y el mío, véase Nussbaum 55 y compárese con Sen 9.

La crítica que Sen hace de Rawls puede leerse en Sen 13.

Mi enfoque sobre la justificación política está descrito en Nussbaum 3, capítulo 2, y se desarrolla más a fondo aún en Nussbaum 63, en forma de respuesta a la caracterización que se hacía de él en Okin (IV), que es incorrecta en varios aspectos. El famoso enfoque de Rawls está en Rawls (IV), *A Theory of Justice* (trad. cast.: *Teoría de la justicia*). A propósito del proceso de autoeducación, véase también Nussbaum 35.

Sobre la noción de consenso entrecruzado, véase Rawls (IV), *Political Liberalism* (trad. cast.: *El liberalismo político*); mi uso de la misma está descrito en Nussbaum 6.

Mi crítica del bienestarismo de los deseos informados aparece en Nussbaum 3, capítulo 2. Véanse también Harsanyi (IV), Brandt (IV) y Hampton (IV). A propósito del deseo como parte inteligente de la personalidad, véase Nussbaum 3, capítulo 2. (En esas páginas critico el argumento de Scanlon [IV], en *What We Owe to Each Other*.)

Desarrollo mi extensa crítica de las perspectivas contractualistas en Nussbaum 6, donde incluyo análisis tanto históricos como contemporáneos, y donde mantengo un foco de atención sostenido sobre Rawls. Mi crítica a este último autor ha sido objeto de un análisis muy interesante en Richardson (III), «Rawlsian Social-Contract Theory». Mi respuesta aparece en ese mismo número de la revista.

Sobre el contractualismo ético de Scanlon, véase Scanlon (IV), *What We Owe to Each Other*, y véase también un intento de desarrollar una teoría política basada en él en Barry (IV). Scanlon (IV), «Value, Desire, and the Quality of Life», sugiere que su propio enfoque sería muy diferente, pues incluiría una lista sustantiva.

Sobre el liberalismo político y sus conceptos relacionados, véanse Larmore (IV), y Rawls (IV), *Political Liberalism* (trad. cast.: *El liberalismo político*). Mi propio reconocimiento del liberalismo político como marco correcto para el enfoque de las capacidades apareció enunciado por vez primera en Nussbaum 32, y a partir de entonces, se ha venido reiterando en todas las principales formulaciones del enfoque. Es sencillamente incorrecto, pues, catalogar nuestra perspectiva como una forma de «cosmopolitismo», tal como he explicado en Nussbaum 77.

Sobre la religión y el Estado, véanse Nussbaum 8 y 76.

Sobre el hecho de que el enfoque sea «orientado a resultados», pero no consecuencialista (en sentido comprensivo), véase Nussbaum 6.

Sobre las emociones, véanse Nussbaum 4, 5, 7, 9, 23, 24, 26, 53, 73, 80, 83 y 88; véase también Sen 21.

CAPÍTULO 5

Pueden encontrarse defensas de una forma (culturalmente sensible) de universalismo en Nussbaum 3, capítulo 1, y en Nussbaum 19, 22, 25 y 27.

Sobre la crítica que Sen hace de la idea de que los conceptos clave manejados en el movimiento de los derechos humanos son «valores occidentales» sin excepción, véanse Sen 42, 43 (II); véanse también Sen y Nussbaum en Nussbaum 20.

Sobre la relación entre la religión y otras normas políticas clave, incluida la igualdad de la mujer, véanse Nussbaum 2, 3, 7, 8, 30, 40, 50, 64, 71, 75, 76, 78, 82 y 85, y Sen 12.

Sobre Tagore, Gandhi y Nehru, véanse Sen 11, Nussbaum 7 y 10, y Nussbaum y Doniger 15.

Sobre las protecciones de los derechos sociales y económicos en las Constituciones india y sudafricana, véase Nussbaum 78.

Sobre el hecho de que la cultura no es monolítica, véase Benhabib en Nussbaum y Glover 12, y véase también Nussbaum 3.

Sobre la necesidad de articular un sistema de libertad, véase la interesante crítica de Richardson (III) en «The Social Background». Creo que eso es más o menos lo que yo hago en Nussbaum 8, aunque no tenía conocimiento de las tesis de Richardson cuando lo escribí.

Doy mi punto de vista sobre la intervención humanitaria en Nussbaum 6.

CAPÍTULO 6

Mis propios argumentos a propósito de la ampliación del enfoque de las capacidades más allá del ámbito de la nación figuran en Nussbaum 6, y están anticipados en Nussbaum 67. Se realizan importantes aportaciones a ese terreno en Rawls (IV), *The Law of Peoples* (trad. cast.: *El derecho de gentes*, Barcelona, Paidós, 2001); Beitz (IV); y Pogge (IV), *Realizing Rawls y World Poverty and Human Rights*. Véanse también la visión utilitarista de Unger (IV) y la perspectiva de Singer (IV).

Sobre los problemas de equidad planteados por la filantropía individual, véase Murphy (IV), y a propósito de las pruebas psicológicas de que la emoción empática no conduce necesariamente a una ayuda equitativa o equilibrada, véase Batson (IV).

Sobre la importancia de dar una esfera de control individual a las personas, véase Williams (IV), y véase también una solución atractiva en Nagel (IV).

CAPÍTULO 7

Sobre las raíces no occidentales de esas ideas, véanse Sen 11 y 42, y Nussbaum 7.

En Nussbaum 18, 19, 21, 22, 25 y 27, se analizan las ideas de Aristóteles en cuanto base del enfoque. Nussbaum 78 contiene un conjunto exhaustivo de referencias textuales a los pasajes de la obra aristotélica pertinentes para ese análisis. Sobre su crítica de la riqueza como aspiración, véase su *Política*, 1.256a1-1.258b8. La crítica al Estado corporativo de Platón figura en el libro II de la *Política*; en cuanto a la afirmación de que «a cada cosa la preserva su bien», véase 1.261a17-b10.

A propósito de las ideas estoicas sobre la dignidad y las implicaciones de estas, véanse Nussbaum 31 y 78. En Nussbaum 37, 48 y 53, se comentan algunas limitaciones de tales ideas.

De Roger Williams se habla en Nussbaum 8, capítulo 2.

A propósito de Smith y la educación, véanse las explicaciones relacionadas en Nussbaum 78. Sobre las restricciones al comercio, véase *The Wealth of Nations* (WN, de aquí en adelante), págs. 452-498 (trad. cast.: *La riqueza de las naciones*, Madrid, Alianza, 2001). Un análisis excelente de la defensa que hizo Smith de la actividad gubernamental como limitadora de la desproporcionada influencia de los intereses financieros se encuentra en Rothschild (IV). Sobre la «planta tierna», véase WN, pág. 97. Sobre la educación, véase WN, págs. 782-788.

Para un análisis de las ideas de capacidad en *Rights of Man*, de

Paine (trad. cast.: *Derechos del hombre*, Madrid, Alianza, 2008), véase Nussbaum 78.

Véanse Barker (IV) y Green (IV). A propósito de la relación de las ideas de Green con la evolución de los acontecimientos políticos en Gran Bretaña, véanse Harris y Morrow (IV), «Introduction», y Deigh (IV). Sobre la presencia de ideas similares en el New Deal, véase Sunstein (IV).

CAPÍTULO 8

Sobre el tema de la desventaja, véase Wolff y De-Shalit (III).

Sobre el género y las capacidades humanas, véanse Nussbaum 2, 3, 12, 25, 26, 35, 39, 54, 55, 56, 62, 63, 69 y 71; Sen 32, 33, 34, 40, 47 y 48; Agarwal y Panda (III); y Agarwal, Humphries y Robeyns, eds. (III).

Sobre las obras filosóficas relacionadas, véanse Nussbaum 2, 5, 28, 29, 30, 38, 40, 41, 44, 50, 51, 52, 57, 58, 59, 66 y 68.

Sobre la deshumanización de la mujer en internet, véanse los artículos contenidos en Levmore y Nussbaum 16.

Sobre la orientación sexual, véanse Nussbaum 2, 5 y 9. Véase también Ball (III).

La discapacidad y la atención asistencial son los temas centrales de Nussbaum 6, donde se incluye también un extenso análisis de los puntos de vista de otros teóricos. Yendo más allá de las propuestas de Nussbaum 6, se pueden consultar nuevas tesis acerca de los derechos políticos de las personas con discapacidades cognitivas en Nussbaum 87, publicado en un número de revista dedicado íntegramente a ese tema y que contiene mucho material pertinente de otros autores y autoras. Véase una excelente crítica en Richardson (III), «Rawlsian Social-Contract Theory». El *Informe sobre Desarrollo Humano* de 1999 se centra en el tema de la atención y del trabajo asistenciales.

A propósito de los escritos que Nussbaum ha dedicado a la educación, véanse 1, 10, 17, 59, 72, 74 y 81. También en 78 y 68 se comentan aspectos legales y constitucionales relacionados con la cuestión educativa. (Los casos mencionados aquí se analizan más a fondo en 78.)

Para consultar los resultados de los estudios de la Fundación Prati-chi, véase *The Prati-chi Education Report* (IV).

Las sentencias a las que se hace referencia son, en el caso de la India, las de *Mohini Jain v. State of Karnataka*, AIR 1992 1858, y *Unnikrishnan J. P. v. State of Andhra Pradesh*, AIR 1993 SC 2178. En el caso de Estados Unidos, la sentencia es la de *Plyler v. Doe*, 457 U.S. 202 (1982).

Sobre las tesis de Nussbaum en materia de derechos animales, véanse

Nussbaum 6, 88 y 89; y sobre el tema en general, véanse también Korsgaard (IV) y Bendik-Keymer (III).

A propósito de la calidad medioambiental, véanse Holland (III), «Ecology and the Limits of Justice», y «Justice and the Environment in Nussbaum's "Capabilities Approach"», así como Bendik-Keymer (III). Para las tesis de Sen sobre población, véanse 39 y 41.

A propósito de las capacidades y las constituciones, véase Nussbaum 78; en cuanto a la tarea de los Estados y los gobiernos, véanse Nussbaum 6 y 78. Véase en Sen 49 el rechazo de este autor a la existencia de una conexión conceptual entre capacidades y Estado. La cuestión del libre ejercicio religioso está extensamente analizada en Nussbaum 8, donde se comentan todos los casos y las sentencias judiciales aquí mencionados, y también en 76 y 78.

A propósito de Sen y el debate público, véanse 11, 12 y 13.

Los casos judiciales relacionados con la cláusula constitucional del Libre Ejercicio aquí mencionados son:

- *Sherbert v. Verner*, 374 U.S. 398 (1963).
- *Employment Division v. Smith*, 494 U.S. 872 (1990), una sentencia que propició un cambio a gran escala en el marco de interpretación.
- *People v. Philips*, N.Y. Court of General Sessions (Tribunal de Sesiones Generales del estado de Nueva York), 14 de junio de 1813. Este caso, sobre un sacerdote católico y la protección del secreto de confesión, fue recogido y publicado posteriormente por iniciativa particular en el registro de sentencias de contenido religioso compilado por McConnell, Garvey y Berg, págs. 103-109.
- *Swann v. Pack*, 527 S.W. 2d 99 (Tenn. 1974), que es la sentencia del caso sobre el uso de serpientes.

A propósito de mi trabajo previo sobre las emociones, véanse Nussbaum 4, 5, 23, 24, 26 y 32. En cuanto a otros trabajos y escritos que acabarán formando parte del nuevo proyecto actualmente en proceso, véanse 53, 75, 80, 85 y 90.

BIBLIOGRAFÍA

I. OBRAS DE MARTHA NUSSBAUM

Esta lista incluye una selección bastante acotada de libros y artículos que son relevantes únicamente para los temas comentados en los capítulos de la presente obra.

Libros

1. *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1997 (trad. cast.: *El cultivo de la humanidad: una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*, Barcelona, Paidós, 2005).
2. *Sex and Social Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
3. *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Nueva York, Cambridge University Press, 2000 (trad. cast.: *Las mujeres y el desarrollo humano: el enfoque de las capacidades*, Barcelona, Herder, 2002).
4. *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001 (trad. cast.: *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, Barcelona, Paidós, 2008).
5. *Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law*, Princeton, Princeton University Press, 2004 (trad. cast.: *El ocultamiento de lo humano: Repugnancia, vergüenza y ley*, Buenos Aires, Katz, 2006).
6. *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2006 (trad. cast.: *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, Barcelona, Paidós, 2007).
7. *The Clash Within: Democracy, Religious Violence, and India's Future*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2007 (trad. cast.: *India: democracia y violencia religiosa*, Barcelona, Paidós, 2009).
8. *Liberty of Conscience: In Defense of America's Tradition of Religious Equality*, Nueva York, Basic Books, 2008 (trad. cast.: *Libertad de*

conciencia: en defensa de la tradición estadounidense de igualdad religiosa, Barcelona, Tusquets, 2009).

9. *From Disgust to Humanity: Sexual Orientation and Constitutional Law*, Nueva York, Oxford University Press, 2010.

10. *Not For Profit: Why Democracy Needs the Humanities*, Princeton, Princeton University Press, 2010 (trad. cast.: *Sin fines de lucro: por qué la democracia necesita de las humanidades*, Buenos Aires, Katz, 2010).

Compilaciones de las que es editora

11. (con Amartya Sen) *The Quality of Life*, Oxford, Clarendon Press, 1993 (trad. cast.: *La calidad de vida*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996).

12. (con Jonathan Glover) *Women, Culture, and Development*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

13. (con Joshua Cohen) *Is Multiculturalism Good for Women?*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

14. (con Cass Sunstein) *Animal Rights: Current Debates, New Directions*, Nueva York, Oxford University Press, 2004.

15. (con Wendy Doniger) *India: Implementing Pluralism and Democracy*, Nueva York, Oxford University Press, de próxima aparición.

16. (con Saul Levmore) *The Offensive Internet: Speech, Privacy, and Reputation*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, de próxima aparición.

17. (con Zoya Hasan) *Affirmative Action in Higher Education* (título provisional), en elaboración.

Artículos

18. «Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution», en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. supl. 1, 1988, págs. 145-184. Reimpreso en G. McCarthy (comp.), *Marx and Aristotle*, Savage (Maryland), Rowman and Littlefield, 1992, págs. 175-212.

19. «Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach», *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 13, 1988, págs. 32-53. Hay también una versión ampliada en Nussbaum y Sen, *The Quality of Life*, págs. 242-269.

20. (con Amartya Sen) «Internal Criticism and Indian Rationalist Traditions», en M. Krausz (comp.), *Relativism: Interpretation and Confrontation*, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press, 1989, págs. 299-325.

21. «Aristotelian Social Democracy», en R. B. Douglass, G. Mara y H. Richardson (comps.), *Liberalism and the Good*, Nueva York, Routledge, 1990, págs. 203-252. Reimpreso en A. Tessitore (comp.), *Aristotle and Modern Politics*, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press, 2002, págs. 47-104.

22. «Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism», *Political Theory*, vol. 20, 1992, págs. 202-246. Hay una versión más corta publicada como «Social Justice and Universalism: In Defense of an Aristotelian Account of Human Functioning», *Modern Philology*, vol. 90, 1993, supl., págs. S46-S73. La versión alemana se publicó como «Menschliches Handeln und soziale Gerechtigkeit», en H. Brunkhorst y M. Brumlik (comps.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Fráncfort del Meno, Fischer Taschenbuch, 1993.

23. «Tragedy and Self-Sufficiency: Plato and Aristotle on Fear and Pity», en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 10, 1992, págs. 107-160. Hay una versión más breve en A. Rorty (comp.), *Essays on Aristotle's Poetics*, Princeton, Princeton University Press, 1992, págs. 261-290.

24. «Equity and Mercy», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 22, 1993, págs. 83-125. Reimpreso en John Simmons y otros (comps.), *Punishment: A Philosophy and Public Affairs Reader*, Princeton, Princeton University Press, 1995, págs. 145-187. Y reimpreso también en Jeffrie Murphy (comp.), *Punishment and Rehabilitation*, Belmont (California), Wadsworth, 1995, págs. 212-248; y en Paul Heald (comp.), *Literature and Legal Problem Solving*, Durham (Carolina del Norte), Carolina Academic Press, 1998, págs. 15-54.

25. «Human Capabilities, Female Human Beings», en Nussbaum y Glover, *Women, Culture, and Development*, págs. 61-104.

26. «Emotions and Women's Capabilities», en Nussbaum y Glover, *Women, Culture, and Development*, págs. 360-395.

27. «Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics», en J. E. G. Altham y Ross Harrison (comps.), *World, Mind, and Ethics: Essays on the Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, págs. 86-131.

28. «Objectification», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 24, 1995, págs. 249-291. Reimpreso en Alan Soble (comp.), *The Philosophy of Sex*, Lanham (Maryland), Rowman and Littlefield, 3ª ed., 1997. (Y también en Nussbaum, *Sex and Social Justice*.)

29. «The Feminist Critique of Liberalism», en Alison Jeffries (comp.), *Women's Voices, Women's Rights: Oxford Amnesty Lectures 1996*, Boulder (Colorado), Westview, 1999. Publicado también en forma de folleto como la Lindley Lecture (Conferencia Lindley) de 1997, University of Kansas Press. (Y también en Nussbaum, *Sex and Social Justice*.)

30. «Religion and Women's Human Rights», en Paul Weithman (comp.), *Religion and Contemporary Liberalism*, Notre Dame (Indiana), Notre Dame University Press, 1997, págs. 93-137. (También en Nussbaum, *Sex and Social Justice*.)

31. «Kant and Stoic Cosmopolitanism», *Journal of Political Philosophy*, vol. 5, 1997, págs. 1-25. Publicado también como «Kant und stoisches Weltbürgertum», en Matthias Lutz-Bachmann y James Bohman (comps.), *Frieden durch Recht: Kants Friedensidee und das Problem einer neuen Weltordnung*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1996, págs. 45-75. Y también en James Bohman y Matthias Lutz-Bachmann (comps.), *Perpetual Peace*, Cambridge (Massachusetts), MIT Press, 1997, págs. 25-58.

32. «The Good as Discipline, the Good as Freedom», en David A. Crocker y Toby Linden (comps.), *Ethics of Consumption: The Good Life, Justice, and Global Stewardship*, Lanham (Maryland), Rowman and Littlefield, 1998, págs. 312-341.

33. «Flawed Foundations: The Philosophical Critique of (a particular type of) Economics», *University of Chicago Law Review*, vol. 64, 1997, págs. 1.197-1.214.

34. «Capabilities and Human Rights», *Fordham Law Review*, vol. 66, 1997, págs. 273-300. Hay una versión revisada en Pablo de Greiff y Ciaran Cronin (comps.), *Global Justice, Transnational Politics*, Cambridge (Massachusetts), MIT Press, 2002, págs. 117-150.

35. «Public Philosophy and International Feminism», *Ethics*, vol. 108, 1998, págs. 762-796.

36. «Virtue Ethics: A Misleading Category?», *Journal of Ethics*, vol. 3, 1999, págs. 163-201.

37. «Duties of Justice, Duties of Material Aid: Cicero's Problematic Legacy», *Journal of Political Philosophy*, vol. 7, 1999, págs. 1-31. Hay una versión revisada en S. Strange y J. Zupko (comps.), *Stoicism: Traditions and Transformations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, págs. 214-249.

38. «A Plea for Difficulty», en J. Cohen, M. Howard y M. Nussbaum (comps.), *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton, Princeton University Press, 1999, págs. 105-114.

39. «Women and Equality: The Capabilities Approach», *International Labour Review*, vol. 138, 1999, págs. 227-245. Reimpreso en Martha Fetherolf Loutfi (comp.), *Women, Gender and Work*, Ginebra, Organización Internacional del Trabajo, 2001, págs. 45-68.

40. «Religion and Women's Equality: The Case of India», en Nancy Rosenblum (comp.), *Obligations of Citizenship and Demands of Faith*, Princeton, Princeton University Press, 2000, págs. 335-402.

41. «Is Privacy Bad for Women? What the Indian Constitutional

Tradition Can Teach Us about Sex Equality», *The Boston Review*, vol. 25, abril-mayo de 2000, págs. 42-47.

42. «Aristotle, Politics, and Human Capabilities: A Response to Antony, Arneson, Charlesworth, and Mulgan», *Ethics*, vol. 3, 2000, págs. 102-140.

43. «The Costs of Tragedy: Some Moral Limits of Cost-Benefit Analysis», *Journal of Legal Studies*, vol. 29, 2000, págs. 1.005-1.036. Reimpreso en Matthew D. Adler y Eric A. Posner (comps.), *Cost-Benefit Analysis: Legal, Economic and Philosophical Perspectives*, Chicago, University of Chicago Press, 2000, págs. 169-200.

44. «The Future of Feminist Liberalism», discurso presidencial ante la División Centro de la Asociación Filosófica Estadounidense, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, vol. 74, 2000, págs. 47-79. Reimpreso en Eva Kittay y Ellen K. Feder (comps.), *The Subject of Care: Feminist Perspectives on Dependency*, Lanham (Maryland), Rowman and Littlefield, 2002, págs. 186-214. Reimpreso también en Cheshire Calhoun (comp.), *Setting the Moral Compass: Essays by Women Philosophers*, Nueva York, Oxford University Press, 2004, págs. 72-90.

45. «India: Implementing Sex Equality through Law», *Chicago Journal of International Law*, vol. 2, 2001, págs. 35-58.

46. «Political Objectivity», *New Literary History*, vol. 32, 2001, págs. 883-906.

47. «Sex, Laws, and Inequality: What India Can Teach the United States», *Daedalus*, invierno de 2002, págs. 95-106.

48. «The Worth of Human Dignity: Two Tensions in Stoic Cosmopolitanism», en G. Clark y T. Rajak (comps.), *Philosophy and Power in the Graeco-Roman World: Essays in Honour of Miriam Griffin*, Oxford, Clarendon Press, 2002, págs. 31-49.

49. «Aristotelische Sozialdemokratie: Die Verteidigung universaler Werte in einer pluralistischen Welt», en Julian Nida-Rümelin y Wolfgang Thierse (comps.), *Für eine aristotelische Sozialdemokratie*, Kulturforum of the SDP, Essen, Klartext Verlag, 2002, págs. 17-40. Reimpreso como «Aristotelian Social Democracy: Defending Universal Values in a Pluralistic World», *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 2003, págs. 115-129.

50. «Rawls and Feminism», en Samuel Freeman (comp.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, págs. 488-520 (trad. cast.: «Rawls y el feminismo», en *Estudios Públicos*, n° 103, 2006, págs. 359-394).

51. «Women and the Law of Peoples», *Politics, Philosophy, and Economics*, vol. 1 (número temático sobre *The Law of Peoples*, de John Rawls), 2002, págs. 283-306.

52. «Sex Equality, Liberty, and Privacy: A Comparative Approach to the Feminist Critique», en E. Sridharan, Z. Hasan y R. Sudarshan (comps.), *India's Living Constitution: Ideas, Practices, Controversies*, Nueva Delhi, Permanent Black, 2002, págs. 242-283. Hay una versión más corta publicada con el título «What's Privacy Got to Do with It? A Comparative Approach to the Feminist Critique», en Sibyl A. Schwarzenbach y Patricia Smith (comps.), *Women and the United States Constitution: History, Interpretation, Practice*, Nueva York, Columbia University Press, 2003, págs. 153-175.

53. «Compassion and Terror», *Daedalus*, invierno de 2003, págs. 10-26. Hay una versión ligeramente diferente, aunque con igual título, en James Sterba (comp.), *Terrorism and International Justice*, Nueva York, Oxford University Press, 2003, págs. 229-252.

54. «Women's Capabilities and Social Justice», en Maxine Molyneux y Shahra Razavi (comps.), *Gender Justice, Development, and Rights*, Oxford, Oxford University Press, 2002, págs. 45-77.

55. «Capabilities as Fundamental Entitlements: Sen and Social Justice», *Feminist Economics*, vol. 9, 2003, págs. 33-59. Reimpreso en Bina Agarwal, Jane Humphries e Ingrid Robeyns (comps.), *Amartya Sen's Work and Ideas: A Gender Perspective*, Oxford, Routledge, 2005, págs. 35-62. Reimpreso también en la India por los mismos compiladores en *Capabilities, Freedom, and Equality: Amartya Sen's Work from a Gender Perspective*, Delhi, Oxford University Press, 2006, págs. 39-69. Una versión relacionada con la anterior, aunque más breve, está publicada como «Poverty and Human Functioning: Capabilities as Fundamental Entitlements», en David B. Grusky y Ravi Kanbur (comps.), *Poverty and Inequality*, Stanford (California), Stanford University Press, 2006, págs. 47-75. Y otra versión también relacionada, aunque más larga, está publicada como «Constitutions and Capabilities», en Deen K. Chatterjee (comp.), *Democracy in a Global World*, Lanham (Maryland), Rowman and Littlefield, 2008, págs. 111-144. Reimpreso en Thom Brooks (comp.), *The Global Justice Reader*, Maiden (Massachusetts), Blackwell, 2008, págs. 598-614.

56. «Promoting Women's Capabilities», en Lourdes Benaria y Savitri Bisnath (comps.), *Global Tensions*, Nueva York, Routledge, 2004, págs. 241-256.

57. «The Modesty of Mrs. Bajaj: India's Problematic Route to Sexual Harassment Law», en Catharine A. MacKinnon y Reva B. Siegel (comps.), *Directions in Sexual Harassment Law*, New Haven, Yale University Press, 2004, págs. 633-671.

58. «Gender and Governance: An Introduction», en Martha Nussbaum, Amrita Basu, Yasmin Tambiah y Niraja Gopal Jayal (comps.),

Essays on Gender and Governance, Nueva Delhi, Centro de Recursos del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 2003, págs. 1-19.

59. «Women's Education: A Global Challenge», *Signs*, vol. 29, 2004, págs. 325-355. Reimpreso en Marilyn Friedman (comp.), *Women and Citizenship*, Nueva York, Oxford University Press, 2005, págs. 188-213.

60. «Capabilities and Disabilities: Justice for Mentally Disabled Citizens», *Philosophical Topics*, vol. 30, 2002, págs. 133-165.

61. «Beyond "Compassion and Humanity": Justice for Non-Human Animals», en Cass R. Sunstein y Martha C. Nussbaum (comps.), *Animal Rights: Current Debates and New Directions*, Nueva York, Oxford University Press, 2004, págs. 299-320.

62. «Women and Theories of Global Justice: Our Need for New Paradigms», en Deen Chatterjee (comp.), *The Ethics of Assistance: Morality and the Distant Needy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, págs. 147-176.

63. «On Hearing Women's Voices: A Reply to Susan Okin», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 32, 2004, págs. 193-205.

64. «"On Equal Condition": Constitutions as Protectors of the Vulnerable», en Mushirul Hasan y Hasan Saroor (comps.), *Will Secular India Survive?*, Nueva Delhi, ImprintOne, 2004, págs. 22-49.

65. «Mill between Bentham and Aristotle», *Daedalus*, primavera de 2004, págs. 60-68. Reimpreso en Luigino Bruni y Pier Luigi Porta, *Economics and Happiness*, Oxford, Oxford University Press, 2005, págs. 170-183.

66. «Body of the Nation: Why Women Were Mutilated in Gujarat», *The Boston Review*, vol. 29, 2004, págs. 33-38. Hay una versión ligeramente diferente publicada como «Rape and Murder in Gujarat: Violence against Muslim Women in the Struggle for Hindu Supremacy», en Christina von Braun, Ulrike Brunotte, Gabriele Dietze, Daniela Hrzán, Gabriele Jähnert y Dagmar Pruin (comps.), *"Holy War" and Gender, "Gotteskrieg" und Geschlecht*, en *Berliner Gender Studies*, vol. 2, Münster, Transaction, 2006, págs. 121-142.

67. «Beyond the Social Contract: Toward Global Justice», *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 24, Salt Lake City, University of Utah Press, 2004, págs. 413-508.

68. «India, Sex Equality, and Constitutional Law», en Beverly Baines y Ruth Rubio-Marín (comps.), *Constituting Women: The Gender of Constitutional Jurisprudence*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, págs. 174-204.

69. «Women's Bodies: Violence, Security, Capabilities», *Journal of Human Development*, vol. 6, 2005, págs. 167-183.

70. «Wellbeing, Contracts and Capabilities», en Lenore Manderson

(comp.), *Rethinking Wellbeing*, Perth (Australia), API Network, 2005, págs. 27-44.

71. «Religion, Culture, and Sex Equality» (artículo que coincide en parte con el capítulo 3 de *Las mujeres y el desarrollo humano*, publicado con una diferencia de unos cuantos años), en Indira Jaising (comp.), *Men's Laws, Women's Lives: A Constitutional Perspective on Religion, Common Law and Culture in South Asia*, Delhi, Women Unlimited, 2005, págs. 109-137.

72. «Education and Democratic Citizenship: Beyond the Textbook Controversy», en *Islam and the Modern Age* (Nueva Delhi), vol. 35, 2005, págs. 69-89. Hay una versión ligeramente diferente publicada como «Freedom from Dead Habit», *The Little Magazine* (Nueva Delhi), vol. 6, 2005, págs. 18-32.

73. «The Comic Soul: Or, This Phallus that Is Not One», en Victoria Pedrick y Steven M. Oberhelman (comps.), *The Soul of Tragedy: Essays on Athenian Drama*, Chicago, University of Chicago Press, 2005, págs. 155-180.

74. «Education and Democratic Citizenship: Capabilities and Quality Education», *Journal of Human Development*, vol. 7, 2006, págs. 385-395.

75. «Radical Evil in the Lockean State: The Neglect of the Political Emotions», *Journal of Moral Philosophy*, vol. 3, 2006, págs. 159-178. Hay una versión más larga, «Radical Evil in Liberal Democracies», en Thomas Banchoff (comp.), *Democracy and the New Religious Pluralism*, Nueva York, Oxford University Press, 2007, págs. 171-202.

76. «Liberty of Conscience: The Attack on Equal Respect», *Journal of Human Development*, vol. 8, 2007, págs. 337-358.

77. «The Capabilities Approach and Ethical Cosmopolitanism: A Response to Noah Feldman», *Yale Law Journal: The Pocket Part*, 30 de octubre de 2007, <<http://thepocketpart.org/2007/10/30/nussbaum.html>>.

78. «Constitutions and Capabilities: "Perception" against Lofty Formalism», Supreme Court Foreword, *Harvard Law Review*, vol. 121, 2007, págs. 4-97.

79. «Human Dignity and Political Entitlements», en *Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics*, Washington (D.C.), President's Council on Bioethics, 2008, págs. 351-380.

80. «Toward a Globally Sensitive Patriotism», *Daedalus*, verano de 2008, págs. 78-93.

81. «Education for Profit, Education for Freedom», conferencia especial n° 1, Institute for Development Studies Kolkata, publicada en forma de folleto, marzo de 2008.

82. «The Clash Within: Democracy and the Hindu Right», en Kaus-hik Basu y Ravi Kanbur (comps.), *Arguments for a Better World: Essays in Honor of Amartya Sen*, vol. 2, Oxford, Oxford University Press, 2008, págs. 503-521. Publicado también en forma ligeramente diferente en *Journal of Human Development*, vol. 9, 2008, págs. 357-376.

83. «Who Is the Happy Warrior: Philosophy Poses Questions to Psychology», *Journal of Legal Studies*, vol. 37, 2008, págs. 81-114. Reimpreso en Eric A. Posner y Cass R. Sunstein (comps.), *Law and Happiness*, Chicago, University of Chicago Press, 2010, págs. 81-114.

84. «Land of My Dreams: Islamic Liberalism under Fire in India», *The Boston Review*, vol. 34, 2009, págs. 10-14. Reimpreso en Rakhshanda Jalil (comp.), *The Idea of a University: Jamia Millia Islamia*, Nueva Delhi, Aakar, 2009, págs. 13-28.

85. «Nationalism and Development: Can There Be a Decent Patriotism?», *Indian Journal of Human Development*, vol. 2, 2008, págs. 259-278.

86. «Capabilities, Entitlements, Rights: Supplementation and Critique», *Journal of Human Development and Capabilities*, próxima publicación.

87. «The Capabilities of People with Cognitive Disabilities», *Metaphilosophy*, vol. 40, 2009, págs. 331-351. Reimpreso en Eva Kittay y Licia Carlson (comps.), *Cognitive Disability and Its Challenge to Moral Philosophy*, Wiley-Blackwell, 2010.

88. «Compassion: Human and Animal», en N. Ann Davis, Richard Keshen y Jeff McMahan (comps.), *Ethics and Humanity: Themes from the Philosophy of Jonathan Glover*, Nueva York, Oxford University Press, 2010, págs. 202-226.

89. «The Capabilities Approach and Animal Entitlements», en Tom Beauchamp (comp.), *Handbook on Ethics and Animals*, Oxford, Oxford University Press, próxima publicación.

90. «Equality and Love at the End of *The Marriage of Figaro*: Forging Democratic Emotions», *Journal of Human Development and Capabilities*, vol. 11, 2010, págs. 397-423.

91. «Abortion, Dignity, and a Capabilities Approach» (con Rosalind Dixon), en Beverly Baines, Daphne Barak-Erez y Tsvi Kahana (comps.), *Feminist Constitutionalism*, Cambridge, Cambridge University Press, próxima publicación.

II. OBRAS DE AMARTYA SEN

Los libros y artículos siguientes representan una breve selección de los escritos de Sen relevantes para el tema de esta obra.

Libros

1. *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation*, Oxford, Clarendon Press, 1981.
2. *Choice, Welfare, and Measurement*, Oxford, Clarendon Press, 1982.
3. *Resources, Values, and Development*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1984.
4. *Commodities and Capabilities*, Ámsterdam, North-Holland, 1985.
5. *The Standard of Living*, Tanner Lectures, 1985, ed. G. Hawthorn, con comentarios de otros autores y autoras, Cambridge University Press, 1987 (trad. cast.: *El nivel de vida*, Madrid, Editorial Complutense, 2001).
6. *On Ethics and Economics*, Oxford, Blackwell, 1987 (trad. cast.: *Sobre ética y economía*, Madrid, Alianza, 1989).
7. *Inequality Reexamined*, Nueva York y Cambridge (Massachusetts), Russell Sage y Harvard University Press, 1992 (trad. cast.: *Nuevo examen de la desigualdad*, Madrid, Alianza, 1995).
8. *On Economic Inequality*, edición ampliada, Oxford, Clarendon Press, 1996 (trad. cast.: *La desigualdad económica*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001). Publicado originalmente en 1973 por Oxford University Press (trad. cast.: *Sobre la desigualdad económica*, Barcelona, Crítica, 1979).
9. *Development as Freedom*, Nueva York, Knopf, 1999 (trad. cast.: *Desarrollo y libertad*, Barcelona, Planeta, 2000).
10. *Rationality and Freedom*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2002.
11. *The Argumentative Indian*, Londres, Allen Lane, 2005 (trad. cast.: *India contemporánea: Entre la modernidad y la tradición*, Barcelona, Gedisa, 2007).
12. *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*, Nueva York, W. W. Norton, 2006 (trad. cast.: *Identidad y violencia: La ilusión del destino*, Buenos Aires, Katz, 2007).
13. *The Idea of Justice*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2009 (trad. cast.: *La idea de la justicia*, Madrid, Taurus, 2010).

En colaboración con Jean Drèze:

14. *Hunger and Public Action*, Oxford, Clarendon Press, 1989.
15. (comps.), *The Political Economy of Hunger*, 3 vols., Oxford, Clarendon Press, 1990.
16. *India: Economic Development and Social Opportunity*, Oxford y Delhi, Oxford University Press, 1995.

17. (comps.), *Indian Development: Selected Regional Perspectives*, Oxford y Delhi, Oxford University Press, 1996.

18. *India: Development and Participation*, Oxford y Delhi, Oxford University Press, 2002. (Una nueva edición de Sen 16, aunque con abundante material adicional.)

En colaboración con Bernard Williams:

19. (comps.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

Artículos

20. «Behaviour and the Concept of a Preference», *Economica*, vol. 40, 1973, págs. 241-259. (También en Sen 2.)
21. «Rational Fools: A Critique of the Behavioural Foundations of Economic Theory», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 6, 1977, págs. 317-344. Recogido en numerosas antologías. (También en Sen 2.)
22. «Poverty: An Ordinal Approach to Measurement», *Econometrica*, vol. 44, 1976, págs. 219-231. (También en Sen 2.)
23. «Utilitarianism and Welfarism», *Journal of Philosophy*, vol. 76, 1979, págs. 463-489.
24. «Equality of What?», en S. McMurrin (comp.), *Tanner Lectures on Human Values*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1980. (También en Sen 2.)
25. «Description as Choice», *Oxford Economic Papers*, vol. 32, 1980, págs. 353-369. (También en Sen 2.)
26. «Plural Utility», *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 81, 1980-1981, págs. 193-215.
27. «Rights and Agency», *Philosophy and Public Affairs*, vol. II, 1982, págs. 3-39.
28. «Development: Which Way Now?», *The Economic Journal*, vol. 93, 1983, págs. 745-762. (También en Sen 3.)
29. «Poor, Relatively Speaking», *Oxford Economic Papers*, vol. 35, 1983, págs. 153-169. (También en Sen 3.)
30. «Well-Being, Agency, and Freedom: The Dewey Lectures 1984», *Journal of Philosophy*, vol. 82, 1985, págs. 169-221.
31. «The Moral Standing of the Market», *Social Philosophy and Policy*, vol. 2, 1985, págs. 1-19.
32. «Women's Survival as a Development Problem», *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, vol. 43, 1989.

33. «More than 100 Million Women are Missing», *New York Review of Books*, 20 de diciembre de 1990.
34. «Gender and Cooperative Conflicts», en Irene Tinker (comp.), *Persistent Inequalities*, Nueva York, Oxford University Press, 1990.
35. «Internal Consistency of Choice», *Econometrica*, vol. 61, 1993, págs. 495-521. (También en Sen 10.)
36. «Positional Objectivity», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 22, 1993, págs. 126-145. (También en Sen 10.)
37. «Markets and Freedoms», *Oxford Economic Papers*, vol. 45, 1993, págs. 519-541. (También en Sen 10.)
38. «Capability and Well-being», en Nussbaum y Sen, *The Quality of Life*.
39. «Population: Delusion and Reality», *New York Review of Books*, 22 de septiembre de 1994.
40. «Gender Inequality and Theories of Justice», en Nussbaum y Glover, *Women, Culture, and Development*, págs. 259-273.
41. «Fertility and Coercion», *University of Chicago Law Review*, vol. 63, 1996, págs. 1.035-1.051.
42. «Human Rights and Asian Values», *The New Republic*, 14-21 de julio de 1997, págs. 33-40.
43. «Indian Traditions and the Western Imagination», *Daedalus*, primavera de 1997, págs. 1-26.
44. «The Possibility of Social Choice», discurso de aceptación del Nobel, *American Economic Review*, vol. 89, 1999, págs. 349-378.
45. «The Discipline of Cost-Benefit Analysis», *Journal of Legal Studies*, vol. 29, 2000, págs. 931-953. Reimpreso en Matthew Adler y Eric Posner (comps.), *Cost-Benefit Analysis*, Chicago, University of Chicago Press, 2000.
46. «Consequential Evaluation and Practical Reason», *Journal of Philosophy*, vol. 97, 2000, págs. 477-502.
47. «Population and Gender Equity», *The Nation*, 24 de julio de 2000.
48. «The Many Faces of Misogyny», *The New Republic*, 17 de septiembre de 2001, págs. 35-40.
49. «Elements of a Theory of Human Rights», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 32, 2004, págs. 315-356.
50. «What Do We Want from a Theory of Justice?», *Journal of Philosophy*, vol. 103, 2006, págs. 215-238.
51. «The Place of Capability in a Theory of Justice», en Brighouse y Robeyns, comps. (III), págs. 239-253.

III. OTRAS OBRAS QUE TRATAN EL ENFOQUE DE LAS CAPACIDADES

Conviene aclarar que, en las compilaciones ya citadas dentro de los anteriores apartados dedicados a Sen y a Nussbaum, se encuentran otros muchos artículos y capítulos pertinentes para los temas aquí abordados. Las alocuciones ante el plenario de los encuentros anuales de la Asociación para la Capacidad y el Desarrollo Humanos, así como una selección de las ponencias enviadas, se publican en el *Journal of Human Development and Capabilities* (que, hasta 2008, se llamó *Journal of Human Development*). Aunque mencionaré algunas de ellas, no es mi pretensión ser exhaustiva. El volumen 9 (2008) de la revista contiene una útil bibliografía sobre el enfoque de las capacidades para el curso 2007-2008, y el volumen 10 hace lo mismo para el año inmediatamente posterior.

- Agarwal, Bina y Pradip Panda. «Toward Freedom from Domestic Violence: The Neglected Obvious», *Journal of Human Development*, vol. 8, 2007, págs. 359-388.
- Agarwal, Bina, Jane Humphries e Ingrid Robeyns (comps.), *Amartya Sen's Work and Ideas: A Gender Perspective*, Oxford, Routledge, 2005. Publicado en la India como *Capabilities, Freedom, and Equality: Amartya Sen's Work from a Gender Perspective*, Delhi, Oxford University Press, 2006. (Y publicado originalmente como dos números especiales de *Feminist Economics*, 2003.)
- Alkire, Sabina, *Valuing Freedoms: Sen's Capability Approach and Poverty Reduction*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- , «Measuring Freedoms Alongside Well-Being», en I. Gough y J. Allister McGregor (comps.), *Well-Being in Developing Countries: New Approaches and Research Strategies*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- Ball, Carlos, *The Morality of Gay Rights*, Nueva York, Routledge, 2003.
- Basu, Kaushik y Ravi Kanbur (comps.), *Arguments for a Better World: Essays in Honor of Amartya Sen*, Oxford y Delhi, Oxford University Press, 2009.
- Basu, Kaushik, Prasanta Pattanaik y Kotaro Suzumura (comps.), *Choice, Welfare, and Development: A Festschrift in Honor of Amartya K. Sen*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- Bendik-Keymer, Jeremy, «From Humans to All of Life: Nussbaum's Transformation of Dignity», en F. Comim (comp.), *Capabilities, Gender, Equality: Toward Fundamental Entitlements*, Nueva York, Cambridge University Press, próxima publicación.
- Brighouse, Harry e Ingrid Robeyns (comps.), *Measuring Justice: Primary Goods and Capabilities*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

- Chiappero-Martinetti, Enrica (comp.), *Debating Global Society: Reach and Limits of the Capability Approach*, Milán, Fondazione Giangiacomo Feltrinelli, 2009.
- Comim, Flavio (comp.), *Capabilities, Gender, Equality: Toward Fundamental Entitlements*, Nueva York y Cambridge, Cambridge University Press, próxima publicación.
- Comim, Flavio, Mozaffar Qizilbash y Sabina Alkire (comps.), *The Capability Approach: Concepts, Measures and Applications*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- Crocker, David A., «Functioning and Capability: The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethic», *Political Theory*, vol. 20, 1992, págs. 584-612.
- , «Functioning and Capability: The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethic, Part 2», en Nussbaum y Glover, *Women, Culture, and Development*.
- , *Ethics of Global Development: Agency, Capability, and Deliberative Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- Crocker, David A. e Ingrid Robeyns, «Capability and Agency», en C. Morris (comp.), *Amartya Sen*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, págs. 60-90.
- Deneulin, Séverine, y Lila Shahani (comps.), *An Introduction to the Human Development and Capability Approach: Freedom and Agency*, Londres, Earthscan/IDRC, 2009.
- Drydyk, Jay, «Responsible Pluralism, Capabilities, and Human Rights», *Journal of Human Development and Capability*, vol. 12, próxima publicación.
- Drydyk, Jay, en colaboración con Peter Penz y Pablo Bose, *Displacement by Development: Ethics and Responsibilities*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- DuBois, Jean-Luc, y otros (comps.), *Repenser l'action collective: Une approche par les capacités*, París, Réseau IMPACT, 2008.
- Esquith, Stephen L. y Fred Gifford (comps.), *Capabilities, Power, and Institutions*, University Park (Pensilvania), Penn State Press, 2010.
- Fukuda-Parr, Sakiko y A. K. Shiva Kumar (comps.), *Readings in Human Development*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- Holland, Breena, «Ecology and the Limits of Justice: Establishing Capability Ceilings in Nussbaum's Capability Approach», *Journal of Human Development*, vol. 9, 2008, págs. 401-426.
- , «Justice and the Environment in Nussbaum's "Capabilities Approach": Why Sustainable Ecological Capacity Is a Meta-Capability», *Political Research Quarterly*, vol. 61, 2008, págs. 319-332.
- Jayal, Niraja Gopal, «The Challenge of Human Development: Inclusion or Democratic Citizenship?», *Journal of Human Development and Capabilities*, vol. 10, 2009, págs. 359-374.
- Kanbur, Ravi y Kaushik Basu (comps.), *Arguments for a Better World: Essays in Honor of Amartya Sen*, Oxford, Oxford University Press, 2009.
- Morris, Christopher (comp.), *Amartya Sen*, Contemporary Philosophy in Focus, Cambridge, Cambridge University Press, próxima publicación.
- Pogge, Thomas, «A Critique of the Capability Approach», en Brighthouse y Robeyns, comps. (III), págs. 17-60.
- Putnam, Hilary, «Capabilities and Two Ethical Theories», *Journal of Human Development*, vol. 9, 2008, págs. 377-388.
- Qizilbash, Mozaffar, «Social Choice and Individual Capabilities», *Politics, Philosophy and Economics*, vol. 6, 2007, págs. 169-192.
- Richardson, Henry, *Practical Reasoning about Final Ends*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- , «Some Limitations of Nussbaum's Capacities», *Quinnipiac Law Review*, vol. 19, 2000, págs. 309-332.
- , «The Stupidity of the Cost-Benefit Standard», *Journal of Legal Studies*, vol. 29, 2000, págs. 971-1.003. Reimpreso en Matthew Adler y Eric Posner (comps.), *Cost-Benefit Analysis*, Chicago, University of Chicago Press, 2000.
- , «Rawlsian Social-Contract Theory and the Severely Disabled», *Journal of Ethics*, vol. 10, 2006, págs. 419-462.
- , «The Social Background of Capabilities for Freedoms», *Journal of Human Development*, vol. 8, 2007, págs. 389-414.
- Robeyns, Ingrid, «The Capability Approach: A Theoretical Survey», *Journal of Human Development*, vol. 6, 2005, págs. 93-114.
- , «The Capability Approach in Practice», *Journal of Political Philosophy*, vol. 14, 2006, págs. 351-376.
- , «Justice as Fairness and the Capability Approach», en Kanbur y Basu, *Arguments for a Better World*, 2009.
- Schokkaert, Erik, «Capabilities and Satisfaction with Life», *Journal of Human Development*, vol. 8, 2007, págs. 415-430.
- Stewart, Frances, «Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership, by Martha C. Nussbaum», *Journal of Human Development and Capabilities*, vol. 10, 2009, págs. 153-155.
- Wolff, Jonathan y Avner De-Shalit, *Disadvantage*, Nueva York, Oxford University Press, 2007.

IV. OTRAS OBRAS QUE SE CITAN

- Agarwal, Bina, *A Field of One's Own: Gender and Land Rights in South Asia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- , «Bargaining» and Gender Relations: Within and Beyond the Household», *Feminist Economics*, vol. 3, 1997, págs. 1-51.
- Arneson, Richard J., «Perfectionism and Politics», *Ethics*, vol. 3, 2000, págs. 37-63.
- Barclay, Linda, «What Kind of a Liberal Is Martha Nussbaum?», *SATS: Nordic Journal of Philosophy*, vol. 4, 2003, págs. 5-24.
- Barker, Ernest, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, Londres, Dover, 1959. Publicado originalmente en 1906 por G. P. Putnam's Sons.
- Barry, Brian, *Justice as Impartiality*, Oxford, Clarendon Press, 1995 (trad. cast.: *La justicia como imparcialidad*, Barcelona, Paidós, 1997).
- Batson, C. Daniel, *The Altruism Question: Toward a Social-Psychological Answer*, Hillsdale (Nueva Jersey), Lawrence Erlbaum Associates, 1991.
- Beitz, Charles, *Political Theory and International Relations*, Princeton, Princeton University Press, 1979.
- Benhabib, Seyla, «Cultural Complexity, Moral Interdependence, and the Global Dialogical Community», en Nussbaum y Glover, *Women, Culture, and Development*, págs. 235-255.
- Bhatt, Ela, *We Are Poor But So Many*, Nueva York, Oxford University Press, 2006.
- Brandt, Richard, *A Theory of the Good and Right*, Oxford, Clarendon Press, 1979.
- Deigh, John, «Liberalism and Freedom», en J. Sterba (comp.), *Social and Political Philosophy: Contemporary Perspectives*, Nueva York, Routledge, 2001, págs. 151-161.
- Elster, Jon, «Sour Grapes», en Sen y Williams, *Utilitarianism and Beyond*, págs. 219-238.
- , *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983 (trad. cast.: *Uvas amargas: Sobre la subversión de la racionalidad*, Barcelona, Península, 1988).
- Green, T. H., «Liberal Legislation and the Freedom of Contract», en Harris y Morrow, *T. H. Green*, págs. 194-212.
- Hampton, Jean, «Feminist Contractarianism», en Louise Antony y Charlotte Witt (comps.), *A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity*, Boulder, Westview, 2ª ed., 2002, págs. 337-368.
- Harris, Paul y John Morrow (comps.), *T. H. Green: Lectures on the Principles of Political Obligation and Other Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- Harsanyi, John, «Morality and the Theory of Rational Behavior», en Sen y Williams, *Utilitarianism and Beyond*, págs. 39-62.
- Korsgaard, Christine, «Fellow Creatures», Grethe B. Peterson (comp.), *The Tanner Lectures on Human Values*, vols. 25-26, 2004, págs. 79-110.
- Larmore, Charles, *The Morals of Modernity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Murphy, Liam, *Moral Demands in Ideal Theory*, Nueva York, Oxford University Press, 2000.
- Nagel, Thomas, *Equality and Partiality*, Nueva York, Oxford University Press, 1991 (trad. cast.: *Igualdad y parcialidad: Bases éticas de la teoría política*, Barcelona, Paidós, 1996).
- Okin, Susan Moller, «Poverty, Well-Being, and Gender: What Counts, Who's Heard?», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 31, 2003, págs. 280-316.
- Pettit, Philip, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Nueva York, Oxford University Press, 1997 (trad. cast.: *Republicanism: Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona, Paidós, 1999).
- Pogge, Thomas, *Realizing Rawls*, Ithaca (Nueva York), Cornell University Press, 1989.
- , *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Cambridge, Polity Press, 2008 (trad. cast. de la 1ª ed. de 2002: *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, Barcelona, Paidós, 2005).
- Posner, Eric, «Human Welfare, Not Human Rights», *Columbia Law Review*, vol. 108, 2008, págs. 1758-1802.
- The Pratiche Education Report: The Delivery of Primary Education, a Study in West Bengal*, a cargo del Pratiche Research Team, Kumar Rana, Abdur Rafique, Amrita Sengupta y con introducción de Amartya Sen, n° 1, Delhi, TLM Books, 2002.
- Rawls, John, *A Theory of Justice*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1971 (trad. cast.: *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979).
- , *Political Liberalism*, edición ampliada, Nueva York, Columbia University Press, 1986 (trad. cast.: *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996).
- , *The Law of Peoples*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1999 (trad. cast.: *El derecho de gentes*, Barcelona, Paidós, 2001).
- Rose, Kalima, *Where Women Are Leaders: The SEWA Movement in India*, Delhi, Vistaar, 1992.

- Rothschild, Emma, *Economic Sentiments: Adam Smith, Condorcet, and the Enlightenment*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2001.
- Scanlon, Thomas, «Value, Desire, and the Quality of Life», en Nussbaum y Sen, *The Quality of Life*, págs. 185-200.
- , *What We Owe to Each Other*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1999.
- Singer, Peter, «Famine, Affluence, and Morality», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 1, 1972, págs. 229-244.
- Stiglitz, J. E., Amartya Sen, J.-P. Fitoussi y otros, *Report of the Commission on the Measurement of Economic Performance and Social Progress*, en línea, 2010.
- Sunstein, Cass R., *The Second Bill of Rights: F. D. R.'s Unfinished Revolution and Why We Need It More Than Ever*, Nueva York, Basic, 2004.
- Unger, Peter, *Living High and Letting Die: Our Illusion of Influence*, Nueva York, Oxford University Press, 1996.
- Williams, Bernard, «A Critique of Utilitarianism», en J. J. C. Smart y Bernard Williams (comps.), *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973, págs. 77-150 (trad. cast.: *Utilitarismo: Pro y contra*, Madrid, Tecnos, 1981).

ÍNDICE ANALÍTICO Y DE NOMBRES

- aborto, 62
- acomodaciones religiosas, 114, 203
- Agarwal, Bina, sobre la propiedad de tierras, 26
- Ambedkar, B. R., sobre los derechos, 87
- amish, 134
- amniocentesis, clínicas de, 23
- analfabetismo, 182
- animales
 - capacidades de los, 48-49, 188-190, 194
 - derechos (*entitlements*) de los, 84, 110, 114, 186-192
 - véase también* enfoque de las capacidades
- Aristóteles, 99, 159, 197, 212, 215
 - sobre el desarrollo humano, 43
 - sobre la educación, 152
 - sobre la vida floreciente, 151-158
- Arneson, Richard, sobre la atención sanitaria, 46
- Ashoka, emperador budista, 127
- Asociación para la Capacidad y el Desarrollo Humanos, 125 n., 221
- Banco Mundial, 67
- Barker, Ernest, 150, 169
- Basu, Kaushik, 221
- Batson, Daniel, 211-212
- Becker, Gary, 74
- Beitz, Charles, 144
- Bentham, Jeremy, 72, 74, 152, 189, 192
- Bhatt, Ela, 21
- bienestarismo, 103-107
- Brandt, Richard, 104-105
- capacidades
 - capacidades básicas, 43
 - capacidades combinadas, 40-44, 55
 - capacidades internas, 41-43, 181
 - comparación con los funcionamientos, 45
 - diez «capacidades centrales», 53-55, 89, 100, 199
 - medición de las, 80-83
 - seguridad de las capacidades *véase* De-Salit y Wolff, seguridad de la capacidad
- China
 - como objeto de cierto culto, 71
 - PIB, 68, 71
 - población, 195
- Cicerón, 156-157
- colonialismo, 128, 135, 141
- Comisión Sarkozy, Informe de la, sobre el PIB, 32, 67, 70
- Comte, Auguste, 150
- confesionalidad del Estado, 112-113
- consecuencialismo, 116-119, 144
- Constitución, papel de la, 64, 93, 95, 101, 140, 196
- Constitución de los Estados Unidos de América, 83, 140, 200-211
- cláusula contra la confesionalidad del Estado, 200, 204

- cláusula sobre el libre ejercicio religioso, 200-211
 debido proceso legal, 89
 educación, 182
 igualdad de protección legal («igual protección de las leyes»), 89
 leyes «antisodomía», 130
 contrato social, 107-112, 119, 168-178
 Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW), 128
 Convención sobre los Derechos del Niño (CDN), 128
 Cooperative for Assistance and Relief Everywhere, Inc. (CARE), 144
 cosmopolitismo, 115
 cristianismo, 155
 cuáqueros, 202, 205
- dalit*, 87
 debido proceso legal véase Constitución de los Estados Unidos de América, debido proceso legal
 Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América, 164, 198
 Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948), 127
 deliberación democrática véase proceso político
 deontología, 116-119
 Derecha Hindú, 211
 derecho positivo, 156
 derechos (*entitlements*)
 condiciones materiales, 62
 en los derechos animales véase animales
 en los derechos humanos, 83-84
 políticos, 61
 desarrollo humano, enfoque del, 43
 De-Shalit y Wolff, 34
 desventaja corrosiva, 64-65, 122-123, 173
- funcionamientos fértiles, 64-65, 121, 181
isadvantage, 63-65, 173-174
 seguridad de la capacidad, 95-96
 desventaja corrosiva véase De-Shalit y Wolff, desventaja corrosiva
 Dickens, Charles, *Tiempos difíciles*, 32
 dignidad, 49-53, 162
 animal, 190
 como fin en sí misma, 35, 218
 en el enfoque de las capacidades, 39, 218
 humana, 19, 85, 95, 100-101, 218
 y el papel del Estado/gobierno, 85-86, 198
 discapacidades, 50, 60-61, 109-111, 178-180
 Drèze, Jean, 68
dunamis, 152
- economía del desarrollo, 19, 67-69, 171
 «elecciones trágicas», 57-59, 195
 Elmhirst, Leonard, 186
 Elster, Jon, 75, 106
 empresas, grandes, 139, 141-142
 enfoque de las capacidades
 animales, 188-189
 antecedentes históricos, 125-137, 149-169
 antecedentes teóricos, 116-119, 149-169
 definición, 37-38, 48, 89, 118
 dignidad, 39, 51-53, 61-62, 131, 190
 emociones, 213-215
 implementación, 120-123, 146-148, 185-186, 197-198, 212
 pluralismo, 131-137
 enfoque de los derechos humanos, 83-89
 enfoques basados en los recursos, 78-80
- Epicteto, como estoico, 156
 Esquilo: *Los siete contra Tebas*, 58
 estoicismo, 156, 174
 Eteocles véase Esquilo
 ética kantiana, 101, 106, 110, 117
- familia, 175, 199, 212
 «feminazis», 94
 fiscalidad (sistema impositivo), 165
 Fondo Monetario Internacional (FMI), 67
 funcionamiento, 44-46, 78
 funcionamiento fértil véase De-Shalit y Wolff, funcionamientos fértiles
 fundación de Estados Unidos, 159, 164
- Gandhi, Indira, 95, 195
 Gandhi, Mahatma, 149
 sobre los sistemas políticos, 120, 129
 Gauthier, David, 179
 Green, T. H., 150, 168, 174
 Grocio, Hugo, 155-156, 158
 Gujarat
 Ahmedabad, 20
 crecimiento económico, 21, 31-32, 55
- Hampton, Jean, 104-106
 Haq, Mahbub ul, 19, 81
 Harsanyi, John, 104-106
 Heckman, James, sobre las capacidades, 225-227
 Hobbes, Thomas, 179
 Holland, Breena, 193
- ideología occidental, 126
 igualdad, 81
 igualdad de protección legal véase Constitución de los Estados Unidos de América, igualdad de protección legal («igual protección de las leyes»)
 imperialismo, 127
 «imperialismo», recriminación de, 125-130
 India
 Constitución, 23-25, 128, 140, 175, 196
 educación, 24-25, 181-182
 legislación sobre herencia, 22-23
 libertad religiosa, 134-135
 población, 23, 25-27, 194
 Tribunal Supremo, 25
 violencia doméstica, 26
 Índice de Desarrollo Humano (IDH), 69, 80, 183
 índice de desarrollo humano relativo al género (IDG), 81
 Informe sobre Desarrollo Humano Árabe, 139
 Informes sobre Desarrollo Humano de la ONU (PNUD), 19, 34, 68, 81, 91
 intervención humanitaria, 136
Journal of Human Development and Capabilities, 221
 juego véase tiempo libre (ocio)
 justicia de género, 94
- Kant, Immanuel, 143, 155-156, 158, 159, 189-190
 Kerala, 24, 58, 195
 King, Martin Luther, Jr., sobre la dignidad, 50
 Korsgaard, Christine, 190
- ley natural, 156, 158
 liberalismo político, 101, 112-116, 213
 libertad
 capacidades, 91-99

- valor intrínseco de la, 45, 76-77, 229-233
- libertad de expresión, 213
- «libertad negativa», 87, 164
- libertad religiosa, 114
- Locke, John, 202
- sobre el contrato social, 107, 179
- Lyng contra la Asociación Protectora del Cementerio Indio del Noroeste*, 204
- Madison, James, 167
- maltusianos, 195
- máquina de experiencias véase Nozick, Robert, máquina de experiencias
- Marco Aurelio, 157
- Marshall, Thurgood J., 62
- Marx, Karl, 150
- marxismo, 126
- medición, falacia de la, 82
- medida de empoderamiento de género (MEG), 81
- medio ambiente véase sostenibilidad
- mestizaje, 177
- Mill, John S., 150, 189, 212, 215
- Bentham*, 74 y n.
- «Plural Utility», 75
- sobre el desarrollo humano, 43
- sobre el utilitarismo, 72-75, 152
- sobre los derechos de las mujeres, 168, 174
- Modi, Narendra, 136
- Montessori, María, 186
- movimiento internacional de (defensa de) los derechos humanos, 83-84, 126
- papel de Estados Unidos, 127-128
- Nehru, Jawaharlal
- sobre los sistemas políticos, 120, 129
- New Deal, 169
- niños/as, funcionamientos, 46, 214, 226
- Nozick, Robert
- máquina de experiencias, 76
- Nussbaum, Martha
- Las fronteras de la justicia*, 99, 107, 111, 115
- Las mujeres y el desarrollo humano*, 99, 104, 115, 117, 121, 175, 187
- Libertad de conciencia*, 114, 175, 202
- sobre el Tribunal Supremo de los Estados Unidos de América, 196
- sobre la libertad, 232
- sobre los derechos de las mujeres, 174-177
- sobre los relatos o narraciones (de vidas humanas concretas), 103
- nutrimento (de unas facultades innatas) véase capacidades, capacidades básicas
- oportunidades laborales
- como capacidades, 56
- en Estados Unidos, 58-59
- Organización de las Naciones Unidas (ONU), 146
- Organización de Mujeres Autoempleadas (SEWA), 20-21, 27-28, 121
- sobre el medio ambiente, 30-31
- orientación sexual, 177
- Oxfam, 144
- Paine, Thomas: *Derechos del hombre*, 165-166
- panchayats*, 25, 28, 210
- Platón, 153, 215
- Menón*, 34
- pluralismo, 131, 132
- Plyler contra Doe*, sentencia, 182
- pobreza, 161, 171-174

- Pogge, Thomas, 144
- «posición original» véase Rawls, John, «posición original»
- Pratichi, Fundación, 183
- Precious*, película, 122
- preferencias véase preferencias adaptativas
- preferencias adaptativas, 103-106
- Primera Enmienda, libertad de expresión, 83, 133, 206
- proceso político, 52, 82, 96-97, 210
- papel de este en la determinación de umbrales, 62-64
- Producto Interior Bruto (PIB), 31-34, 68-71, 143, 217
- Producto Nacional Bruto (PNB), 91
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), 139
- pueblo contra Phillips, El*, sentencia, 205
- Pufendorf, Samuel von, 156
- Rawls, John, 107, 118-119, 150, 193, 212
- bienes primarios, 78
- El derecho de gentes*, 107
- justicia global, 143
- liberalismo político, 112, 213-214
- «posición original», 109
- sobre el contrato social, 108, 179
- sobre la ética, 100-101, 108-110
- Teoría de la justicia*, 78, 214
- «teoría ideal», 98-99
- Richardson, Henry, 111
- Rousseau, Jean-Jacques, 212, 215
- Santiniketan, 183
- Sapphire, *Push*, 122
- satisfacción, 76-77
- Scanlon, Thomas, 111
- Sen, Amartya, 125 n., 221, 225
- Conferencias Dewey, 229-233
- Desarrollo y libertad*, 37
- Identidad y violencia*, 209
- India contemporánea*, 209
- India: Democracy and Participation*, 209
- «Internal Consistency of Choice», 74
- Nuevo examen de la desigualdad*, 37
- sobre el consecuencialismo, 117
- sobre el crecimiento demográfico, 195
- sobre el papel del Estado/gobierno, 86
- sobre el PIB, 68
- sobre el utilitarismo, 74-76
- sobre la «teoría ideal», 98
- sobre la educación, 183
- sobre la libertad, 229-233
- sobre la pobreza, 171
- sobre la valoración de las capacidades, 47
- sobre las capacidades, 39, 91-93, 149-151
- sobre las «elecciones trágicas», 57
- sobre las preferencias adaptativas, 106
- sobre las tradiciones no occidentales, 127
- sobre los derechos (*rights*), 88
- sobre los derechos de las mujeres, 174-177
- sobre los enfoques basados en los recursos, 78
- Séneca
- como estoico, 156, 215
- sobre la esclavitud, 157-158
- «separado aunque igual», trato, véase Tribunal Supremo de los Estados Unidos de América, sobre el trato
- «separado aunque igual»
- Sherbert, Adell véase *Sherbert contra Verner*

- Sherbert contra Verner*, sentencia, 203
 Singer, Peter, 189, 192
 Smith, Adam, 104, 150, 158, 174
 La riqueza de las naciones, 161-164
 sobre la educación, 43, 48
 sobre las grandes empresas, 141
 Sócrates, 99, 151
 sostenibilidad, 193-195
 Stewart, Frances, 221
 Sudáfrica
 Constitución, 129, 140, 196
 PIB, 70
Swann contra Pack, sentencia, 208
 Tagore, Rabindranath, 43, 129, 149, 183, 186, 215
 «teoría ideal», 98-99
 testigos de Jehová, 132, 204
 tiempo libre (ocio), 29, 57
 Tribunal Supremo de los Estados Unidos de América, 83, 176, 196, 200-209
 sobre el trato «separado aunque igual», 87
 sobre la cláusula del «libre ejercicio religioso», 200-211
 sobre la educación, 182
 sobre las minorías, 207
 Tribunal Supremo del estado de Tennessee, 208
 Unger, Peter, 144-145
 UNICEF, 144
 Unión Europea, 140, 146
 Universidad Bob Jones, 176, 202
 utilidad, definición de la, 72
 utilitarismo, 72-77, 103-106, 152
 democracia, 72
 justicia global, 145
 sobre los animales, 189
 utopismo, 62
 vida floreciente *véase* Aristóteles, sobre la vida floreciente
 violencia doméstica, 88, 93, 122
 Washington, George, sobre la acomodación religiosa, 202, 205
 Williams, Bernard, 145
 Williams, Roger, 158, 202
 Wolff, Jonathan *véase* De-Shalit y Wolff

Martha C. Nussbaum

Si el producto interior bruto de un país se incrementa año tras año pero también disminuye el porcentaje de su población privada de educación, sanidad y otros servicios y oportunidades básicas, ¿progresará realmente esa nación? Si recurrimos a indicadores económicos convencionales, ¿podemos hacernos una idea fiel de la situación de los miles de millones de personas que viven en el mundo? En la convincente crítica que aquí presenta Martha C. Nussbaum, argumenta que las teorías del desarrollo actualmente imperantes han producido políticas que ignoran nuestras necesidades más fundamentales de dignidad y respeto personales.

Nussbaum ha trabajado durante los últimos veintidós años en la elaboración y el perfeccionamiento de un modelo alternativo de evaluación del desarrollo humano, el llamado "enfoque de las capacidades", que parte de una premisa sumamente simple: ¿qué es capaz de hacer y de ser cada persona? Y a partir de ahí, ¿cuáles son las oportunidades que tiene realmente a su disposición?

Crear capacidades brinda a cualquier lector interesado en temas de desarrollo humano una explicación maravillosamente lúcida de la estructura y de las implicaciones prácticas de un auténtico modelo alternativo. Nos enseña un camino de acceso a la justicia y pone de manifiesto el valor de la universalidad al tiempo que reconoce la diferencia entre nosotros. ¿Podemos capacitar a personas como las niñas de los Andes o a los niños de los barrios pobres de América Latina para que puedan vivir una vida digna?

CREAR CAPACIDADES: PROPUESTA PARA EL DESARROLLO HUMANO
871981N 9788449309885



Desde 1923, tu librería de confianza y tu compra segura de libros en internet

casadelibro.com

PVP 22,00 € 10006582



Paídos Estado y Sociedad

www.paídos.com

www.planetadelibros.com