

Mujeres y pobreza: una discusión entre universalismo y el paternalismo*

Women and Poverty: A Discussion between Universalism and Paternalism

Mulheres e pobreza: uma discussão entre universalismo e paternalismo

María Lucía Rivera Sanín.**

Resumen

La discusión sobre la justicia en relación con la calidad de vida constituye un aporte significativo de la teoría de las capacidades propuesta por Amartya Sen y Martha Nussbaum. Dicha teoría propone la existencia de necesidades y umbrales mínimos de bienestar para todos los seres humanos, y defiende un universalismo de las consideraciones sobre lo justo y lo injusto. Este universalismo, sin embargo, despierta preguntas sobre la posibilidad de un paternalismo que contradiga los cimientos liberales de la propuesta. A partir de un análisis de las relaciones y tensiones entre el liberalismo político y la teoría de las capacidades, este escrito expondrá algunas reflexiones basadas en el tratamiento que Martha Nussbaum hace de la circunstancia de las mujeres pobres en la India.

Palabras clave: teoría de las capacidades, liberalismo político, pobreza, calidad de vida, mujeres

Abstract

The discussion about justice and its relation to the quality of life constitutes an important contribution by part of the Capabilities Approach, proposed by Amartya Sen and Martha Nussbaum. Said approach proposes the existence of needs and minimums of welfare for all human beings, and therefore proposes a universalism regarding justice and injustice. This universalism, however, raises questions and tensions regarding a sort of paternalism that could contradict the liberal foundations of the approach. From an analysis of the relations and tensions between political liberalism and the capabilities approach, this paper offers some reflections on Martha Nussbaum's consideration of poor women's situation in India.

Keywords: capabilities approach, political liberalism, poverty, quality of life, women

* El presente escrito fue presentado como ponencia en el XXII Seminario Internacional de Bioética: Bioética, Derechos humanos y sentido de la vida, realizado los días 19 y 20 de agosto de 2016 en la Universidad El Bosque, Bogotá, Colombia. Es producto del trabajo realizado en el Seminario de Profesores del grupo de investigación Bioética ciencias de la vida, del Departamento de Bioética de la Universidad El Bosque.

** Filósofa y Doctora en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. Profesora Asociada al Departamento de Bioética de la Universidad El Bosque, e investigadora del grupo Bioética ciencias de la vida, de la misma institución. Artículo recibido: 19.08.2016; aceptado: 27.10.2016.

Resumo

A discussão sobre a justiça em relação à qualidade de vida constitui um contributo significativo da teoria das capacidades propostas por Amartya Sen e Martha Nussbaum. Esta teoria propõe a existência de necessidades mínimas e limiares de bem-estar para todos os seres humanos e defende um universalismo das considerações justas e injustas. Este universalismo, no entanto, levanta questões sobre a possibilidade de um paternalismo que contradisse os fundamentos liberais da proposta. Com base em uma análise das relações e tensões entre o liberalismo político e a teoria das capacidades, este artigo apresentará algumas reflexões baseadas no tratamento de Martha Nussbaum sobre a situação das mulheres pobres na Índia.

Palavras-chave: teoria das capacidades, liberalismo político, pobreza, qualidade de vida, mulheres

Es común que al hablar de desarrollo, y asociarlo con el progreso científico, el crecimiento económico, el fortalecimiento de las democracias, la disminución de la morbilidad y mortalidad, o el avance de la ciencia médica para mejorar la calidad de vida, se suponga una conexión directa entre este y la idea de justicia. En algunos de esos sentidos, particularmente en aquellos que remiten a condiciones económicas y políticas, la conexión parece ser clara y directa, mientras que en otros, quizá aquellos relacionados con la salud o el progreso científico, la relación parece tener que pasar por varias mediaciones y subordinaciones conceptuales. Esto se debe a que con frecuencia se asocian ambas ideas –desarrollo y justicia– con lo que es propio de los campos relacionados con la economía, y se pasa por alto su necesario vínculo con la noción de “calidad de vida”.

La conexión entre las maneras de comprender el desarrollo y los requisitos para pensar contemporáneamente la justicia como un marco normativo suficientemente robusto han sido tema central de múltiples discusiones entre filósofos, sociólogos, economistas, políticos, abogados, médicos, y otros grupos con influencia teórica y política. En el campo de la bioética, la centralidad de la preocupación por la calidad de vida, y la teorización respecto de las condiciones de justicia a la luz del desarrollo técnico y tecnológico, brindan un marco pertinente para proponer discusiones y reflexiones sobre su relación y sus tensiones. En este texto me ocuparé de plantear algunas

reflexiones sobre la justicia y el desarrollo, tomando como eje de análisis las circunstancias particulares de las mujeres, en relación con las exigencias de universalidad y beneficencia de los principios rectores del desarrollo y la justicia.

En el marco de la discusión sobre la justicia, la desigualdad se configura como un eje fundamental del análisis económico y político, pues puede entenderse inicialmente como lo que se opone a un ideal de justicia de corte igualitarista, una propuesta que sin duda sitúa la dimensión de lo justo en el terreno de la distribución.

Al pensar en la justicia como un predicado que se aplica a las distribuciones, o reparticiones, puede hablarse o bien del *resultado* de la distribución como justa o injusta, o bien del *procedimiento* de distribución como justo o injusto. En el primer caso, la noción de desigualdad se refiere a que, una vez distribuidos los bienes, oportunidades o derechos, algún grupo o algunos individuos tendrán *más* bienes, derechos u oportunidades que otros. Este sentido primario de desigualdad, referido al conteo “final” de lo que se tiene, o se puede ejercer, la búsqueda de la justicia es una búsqueda de igualación o equiparación, que supone que el criterio de distribución sea la búsqueda de la igualdad, o equidad –generalmente cuantitativa– de lo repartido entre los y las ciudadanas.

En el segundo caso, por contraste, la noción de desigualdad remite a los criterios o condiciones

que determinan las distribuciones, planteando que, sin enfocarse primordialmente en los resultados finales de la distribución,¹ la justicia o injusticia tienen que ver con la desigualdad de condiciones iniciales para la distribución. En este segundo sentido, la justicia se vincula con la equidad entendida como *imparcialidad* (véase Rawls, 1970, primera parte), y la búsqueda de condiciones justas de distribución se entiende como la anulación o minimización de las arbitrariedades en los procedimientos distributivos. Así, la desigualdad se refiere a la ausencia de igualdad inicial, y no final, relativa a los procedimientos distributivos.

Cabe decir, por supuesto, que aquello que se distribuye justamente no se limita a los bienes primarios, recursos o cargos públicos, sino que debemos entender el fundamento liberal de esta noción de igualdad como uno en el que las libertades, los derechos, las oportunidades y los beneficios de la mutua cooperación son objetos no solamente adecuados de la distribución, sino el rango mínimo de objetos distribuible para hablar en un sentido robusto de justicia. Así, se hace evidente que la discusión no es apenas monetaria, o económica en un sentido estrecho, sino que se vincula directamente con preocupaciones políticas, sociales, antropológicas, relacionadas con las nociones de “dignidad”, “sujeto de derechos” y “calidad de vida”.

Hablar de la desigualdad como un sentido primario de injusticia, comprender sus dimensiones, sus manifestaciones y sus causas, constituye un propósito fundamental para quien quiera llevar la discusión sobre la calidad de vida y la justicia en el mundo contemporáneo. Hemos

1 Es importante afirmar que no hay una desconexión total entre los resultados finales de la distribución y la comprensión procedimental de la justicia, pues se propone que esta última determina mínimos en términos de la distribución final de los bienes, oportunidades y derechos. La diferencia radica en que el foco o centro de preocupación de la propuesta son los criterios o procedimientos que garantizan los resultados como resultados justos.

de entender que la dimensión normativa de la discusión no se agota en lo que compete a la formulación de políticas públicas o de marcos institucionales de acción gubernamental, sino que la preocupación por la justicia está imbuida necesariamente también de una perspectiva ética relacionada con la *manera* en que las personas *viven*, con las *condiciones* en las que su vida puede desarrollarse o coartarse, y con sus *posibilidades* concretas de vivir *vidas significativas*.

Como mostraré, es posible detectar algunas tensiones entre el concepto de “calidad de vida” entendido desde el marco de lo que puede ser garantizado institucionalmente, y la noción de “vida significativa”, entendida como la posibilidad de dar o encontrar sentido para la propia vida desde una perspectiva de primera persona. Considero que dichas tensiones no son irresolubles, aunque su existencia y su consideración implican ciertos a la manera de teorizar sobre el lugar de los individuos en las discusiones sobre justicia. La bioética, como campo multi-transdisciplinar es un espacio útil para hacer frente a dichas tensiones y proponer comprensiones novedosas y pertinentes de lo que está en juego.

Empezaré, pues, por dar un panorama muy general de la discusión sobre la pobreza como paradigma de la desigualdad –de la injusticia–, para avanzar hacia la presentación de la condición particular de las mujeres pobres, inspirada en varios de los análisis propuestos por Martha Nussbaum, y mostrar las mencionadas tensiones.

1. TEORÍAS DE LA JUSTICIA: LIBERALISMO Y TEORÍA DE LAS CAPACIDADES

Como mencioné anteriormente, la propuesta de justicia procedimental de John Rawls, llamada

por él mismo “justicia como imparcialidad” (véase Rawls, 1982), permite pensar en el problema de la pobreza como una manifestación de un mal funcionamiento de los procesos deliberativos sobre los principios de justicia, o como una mala aplicación de los mismos en diseño de las instituciones democráticas y otros ordenamientos sociales y económicos. La propuesta rawlsiana permitiría pensar que una reconfiguración de las instituciones estatales, orientada claramente por sus dos principios de justicia, sería un paso fundamental para solucionar o prevenir el problema de la pobreza, y otros asuntos relacionados con la desigualdad. No obstante, múltiples críticos y seguidores del liberalismo político de Rawls han cuestionado este supuesto y han presentado razones para problematizarla.

Entre los seguidores de la propuesta liberal de Rawls, cabe destacar la comprensión que Amartya Sen y Martha Nussbaum hacen de los alcances y las fallas de su propuesta en la configuración de una democracia participativa y activa para agentes que viven en condiciones menos que idóneas pero que buscan la justicia.

El enfoque de las capacidades parte del supuesto de que el planteamiento general de Rawls respecto de la justicia es acertado; esto es, que la discusión debe darse en el terreno de la comprensión de la equidad y las libertades básicas, alejándose de una comprensión utilitarista o reduccionista del problema. Así mismo, comparten la idea de que eje central de la discusión sobre la justicia es la interacción entre la estructura de las instituciones políticas y las condiciones que estas determinan para que los individuos puedan realizar sus vidas, de acuerdo con sus propias concepciones de lo bueno. Además, ambas teorías manifiestan un compromiso irrenunciable con una concepción de la sociedad como un espacio *plural, diverso*, y compuesto por personas que se comprenden mutuamente como iguales en dignidad, racionalidad y libertad. En este sentido, ambas

buscan conciliar la pluralidad y la igualdad, y proponen que la desigualdad no sea entendida como equivalente a la diferencia.

A pesar de lo anterior, cabe decir que el sentido en el cual Sen y Nussbaum son seguidores de la propuesta rawlsiana es uno que admite bastantes matices. Aunque puede afirmarse que la *Teoría de las capacidades* y el *Liberalismo político* comparten intuiciones básicas sobre el “espíritu de la justicia”, y Nussbaum misma admite que son teorías que constituyen “buenos aliados”, hay diferencias importantes que distancian ambas propuestas (véase Nussbaum, 2007, 43-53). Por una parte, Nussbaum no confía en el aspecto puramente procedimental de la justicia rawlsiana por considerar que, a pesar de que Rawls busque las maneras de negarlo, incluye ya dentro de sí una carga moral demasiado fuerte; es decir, el liberalismo político incluye ya una noción bastante sustantiva, y no tan solo formal, de lo que constituye lo bueno o lo aceptable, de cuáles son las potencias morales de los agentes deliberantes, etc. Esto es problemático, pues puede interpretarse que dicha carga constituye una suerte de parcialidad que puede resultar impositiva sobre comprensiones diversas sobre lo bueno, lo deseable o lo significativo. Dicha parcialidad, desestimaría de entrada como posiciones válidas y legítimas de debate ciertas comprensiones políticas y éticas, cuya ausencia minaría la necesaria igualdad inicial del modelo, y traería como consecuencia una noción empobrecida de lo justo.

Por otra parte, Nussbaum duda sobre la suficiencia del criterio racional de aceptabilidad de las posiciones en disputa sobre lo justo propuesto en el modelo de Rawls. Dado que los debates sobre lo justo, en posición original, estipulan unas condiciones estrechas de racionalidad para aceptar como legítimo un reclamo sobre la justicia, es posible que no puedan cargar con todo lo que se requeriría para satisfacer intuiciones

morales y políticas sobre la dignidad y la equidad, y consideraciones mínimas en la evaluación de una institución o una comprensión política de lo justo.

Parte de la preocupación de Nussbaum en *Fronteras de la Justicia* (2007) es que el modelo rawlsiano parece no poder dar respuesta a preguntas sobre la justicia que tienen que ver, por ejemplo, con animales no humanos, con el medio ambiente, o con seres humanos que no se integran a los modos de debate racional que propone Rawls. Para ella, es importante recalcar que la justicia no es solo un asunto de quienes pueden participar de las discusiones, sino un problema político y moral mucho más amplio que la esfera de decisión. Esta intuición constituye uno de los ejes centrales del análisis que hace la autora sobre las limitaciones y las emancipaciones de las mujeres en contextos de pobreza, como en la India, y plantea la pregunta por la posibilidad de reconciliar un universalismo de valores, sin con ello negar agencia o participación a quienes tradicionalmente han estado acallados en los debates.

Sumado a esto, la teoría de las capacidades reclama a la propuesta rawlsiana que su comprensión de los mínimos que deben ser equitativamente distribuidos es demasiado escueta para ser efectivamente aplicable a los contextos de sociedades cruzadas por profundas desigualdades económicas, sociales, y culturales. Así, por ejemplo, puede hablarse de las dificultades que se presentan al tratar de explicar rawlsianamente el impacto de prácticas prejuiciosas relacionadas con el empleo y el trabajo: la paga desigual por razones de género, raza, extracción social, etnia o nacionalidad; o en los “techos de vidrio”, la imposibilidad de ascender en la jerarquía laboral debidos a opresiones sistemáticas e interiorizadas; o la soberanía alimentaria y el escaso acceso a comida nutritiva en sectores marginalizados de la sociedad, llamados contemporáneamente

“desiertos de comida”; o en las prácticas socialmente avaladas de forzar o promover el matrimonio infantil o muy temprano en sociedades fuertemente patriarcales.

Lo que comparten estos casos es que, incluso en sociedades en las que la Constitución Política afirma garantizar la igualdad entre las y los ciudadanos, las desigualdades se presentan y condicionan la calidad de vida, el ejercicio de libertades y las oportunidades concretas de las personas en cuestión. En otras palabras, no puede simplemente atenderse a una noción demasiado abstracta o “teórica” de lo que significa ejercer una libertad, pues *en papel*, en estos casos las personas tienen la libertad de ganar salarios, alimentarse como mejor consideren y casarse voluntariamente, si eso es lo que deciden, pero no son en un sentido efectivo *capaces* de hacer esas cosas.

Podría decirse, entonces, que la queja radica en que la propuesta rawlsiana no satisface adecuadamente una comprensión de lo que es ser un ciudadano o agente *capaz* de participar en la toma de decisiones políticas, éticas y económicas que le conciernen,² entre las que se encuentran múltiples decisiones que configuran lo que determina una vida significativa, o el sentido de su vida en un marco intersubjetivo de acción, interacción y reconocimiento.³

2 “En la medida en que este enfoque alternativo comparte algunas ideas intuitivas con la versión rawlsiana del contractualismo, y en la medida en que los principios que genera conservan un estrecho parentesco con sus principios de justicia, podríamos verlo como una extensión o como un complemento de la teoría de Rawls, en relación con aquellos problemas nuevos. Este enfoque alternativo posee ventajas importantes, y creo que deberíamos reconocerlas; deberíamos estudiarlo y desarrollarlo más, y resucitar con ello teorías políticas más antiguas dentro de la tradición grociana del derecho natural (al tiempo que seguimos desarrollando las teorías contractualistas ortodoxas). (Nussbaum, 2007, p. 82)

3 Acudo aquí a la noción de “reconocimiento” haciendo un guiño a la propuesta de Nancy Fraser y Alex Honneth (2006) y las resonancias que ha tenido en los debates feministas desde al menos los años noventa. A pesar de saber que la conciliación de la teoría de las capacidades con una perspectiva de justicia social como reconocimiento es una tarea difícil de emprender –y que, por tanto, no llevaré a cabo aquí, por limitaciones de espacio y porque nos

Así, la necesidad de comprender que los mecanismos de participación política y la distribución de los bienes primarios, libertades y derechos no puede agotarse en la garantía de las oportunidades *en papel* que queda consignada en una carta política como la Constitución, o en la estructuración institucional de un Estado: implica pensar que tener una libertad o un derecho no puede entenderse simplemente como *poseer* algo. En otras palabras, una libertad no es algo que puede guardarse en un cajón para usarse más adelante, o dosificarse para que no se acabe rápidamente, o intercambiarse por otro objeto, valor, o moneda. Tener una libertad, derecho u oportunidad es tener la posibilidad *real* de transformarlas en agencia política, es decir, tener la *capacidad* de ejercerla, o hacer algo con ella.

Esto, por supuesto, depende de condiciones “materiales” o infraestructurales, políticas y sociales específicas que se relacionan con la manera puntual en que cada persona vive. La desigualdad o la injusticia manifiesta en la condición de pobreza tienen que ver ante todo, desde la teoría de las capacidades, con la imposibilidad de realizar o ejercer las capacidades mínimas que configuran la calidad de vida; no es una carencia de posesiones, sino una limitación de las capacidades para actuar en el mundo.

2. POBREZA Y CAPACIDADES

El análisis del concepto de pobreza presentado por Amartya Sen (2001), no constituye solo una expansión de la usual y antigua concepción economista de la pobreza (el umbral más bajo de ingreso/capacidad de gasto/capacidad de consumo o satisfacción de intereses), cuyas dimensiones

desviaría del punto—, creo que guardando las distancias puede proponerse como un buen aliado de la preocupación central de la teoría de las capacidades en la versión presentada por Nussbaum en su libro *Women and Human Development* (2001).

éticas o morales no podían ser adecuadamente atrapadas desde tal manera de construir el concepto, sino que presenta una alternativa novedosa y eminentemente política de la comprensión del concepto, y de la justicia misma.

Sen lleva a cabo un análisis cuidadoso de las condiciones en las que puede hablarse de calidad de vida, a partir de la comparación de índices construidos con datos sobre morbilidad, mortalidad y nutrición, señalando las aparentes paradojas que ante esta consideración se presentan respecto de las condiciones de vida de ciertos grupos poblacionales en países ricos o desarrollados. Si la calidad de vida puede entenderse como un complejo articulado de condiciones bajo las que los individuos están en capacidad de “vivir de mejor manera”, la pobreza, entonces, es la incapacidad o el déficit de capacidades para tener una buena vida, para ejercer la agencia política, para determinar los propios fines, o para dar sentido a la vida propia. La pobreza es el paradigma de la desigualdad, es decir, el paradigma de la injusticia. En esta medida, la preocupación política por la pobreza es una preocupación por hacer capaces (dar cierto poder) a las y los ciudadanos para vivir de acuerdo con lo que dota de sentido a su vida.

En línea con esta comprensión de la pobreza, es resaltable la manera en la que Nussbaum, en *Crear capacidades* (2012) y en *Mujeres y desarrollo humano* (2001) analiza la situación particular en la que se encuentran las mujeres pobres en una sociedad altamente desigual como la india. Notoriamente, las mujeres tienen una peor nutrición que los hombres, tienen índices más altos de morbilidad, tasas mayores de mortalidad, tienen poca visibilidad e incidencia social y política, cuentan con pocos espacios de desarrollo de sus capacidades intelectuales y morales, y tienden a vivir vidas más determinadas por las voluntades de sus padres, esposos e hijos, que

por sus propias voluntades. Son, para decirlo de manera crasa, apenas pseudo-ciudadanas en sus propias sociedades; sus vidas, como analiza Nussbaum, satisfacen los criterios para hablar de ausencia de capacidades, desigualdad y profunda injusticia.

Ahora, lo que resulta más interesante del análisis que Nussbaum hace del caso es que las condiciones que determinan la ausencia de las capacidades para estructurar la propia vida –el sentido en el que hablaríamos de que son pobres– exceden lo que esperaríamos inicialmente que cupieran bajo lo que el Estado o las instituciones gubernamentales pudieran remediar. Aunque múltiples modificaciones de la carta constitucional, refuerzos de las instituciones democráticas, formulación de políticas públicas especialmente dirigidas hacia la población vulnerada, o incluso la imposición mandatoria u obligatoria de educación mínima o revisiones médicas periódicas ayudaran a subsanar en algún sentido el déficit de capacidades, parece ser necesario y urgente atender a la idea de que las interacciones entre lo social, lo político y lo cultural no son apenas asuntos que pueden “irse arreglando por el camino” o asuntos cuya prioridad (qué debe hacerse primero y qué después) sea del todo clara.

Puesto en estos términos, es necesario que se entienda la pobreza como un fenómeno mucho más complejo y diverso que la mera ausencia de recursos económicos; la pobreza es una amenaza a la dignidad, a la autonomía, a la libertad; se manifiesta de maneras diferentes en las vidas concretas de las personas, pues las limitaciones a la agencia proceden de múltiples fuentes: las instituciones estatales, los ordenamientos económicos, las comprensiones idiosincráticas sobre el género, la raza, la edad, la discapacidad, la orientación sexual, la religión, etc.

Uno de los retos al pensar en el problema de la desigualdad como un asunto situado y contexto-dependiente tiene que ver con no inferir falazmente que no es también, y primordialmente, un problema estructural o sistemático. Si el problema de la desigualdad está ligado a las estructuras que determinan o impactan significativamente las vidas concretas de las personas, es razonable suponer que sea necesario pensar normativamente y en términos generales o universales, sobre las causas y soluciones a la cuestión. Aquí, de nuevo, hay alternativas variadas de comprensión.

3. UNIVERSALISMO Y PATERNALISMO

Desde la teoría de las capacidades, al hablar de un ‘umbral mínimo para el funcionamiento humano’ relativo a cada capacidad, se establece que las discusiones públicas y políticas deben plantearse *desde* una perspectiva normativa, caracterizada por un espíritu *universalista* fundado en las nociones de “dignidad” y “bienestar” propios del tipo de criaturas que somos las personas humanas. Esto significa pensar en que todos los seres humanos tenemos como rasgo común las mismas necesidades, y que, por tanto, la calidad de vida puede construirse como un concepto formalmente abarcador, aplicable y válido interculturalmente.

Si bien Nussbaum afirma que el compromiso metafísico de su propuesta no es tan fuerte como la formulación de una “naturaleza humana compartida”, sí recurre a un supuesto aristotélico de corte funcionalista, que supone que todas las personas compartimos características de funcionamiento o actividad y, por tanto, hay un sentido básico de “vida buena” que aplica para todas las personas.

En su artículo “Non relative-virtues: An Aristotelian Approach” (1993) Nussbaum señala que

hay esferas de la experiencia y preocupación humanas –es decir, asuntos a los que todos asignamos alguna importancia o valor– que configuran un marco universal de lo humano basado en la acción o en la actividad más que en una naturaleza sustantiva o una esencia.⁴ Estas experiencias universalmente dadas, que nos permiten hablar desde un marco universalista, pueden ser más o menos medidas de acuerdo con los índices de calidad de vida en términos de las capacidades, y deben configurar el objetivo del desarrollo humano.

Las virtudes de una propuesta universalista se hacen inmediatamente evidentes: por una parte, permite hacer un diagnóstico de las diferencias internacionales e interculturales en términos de calidad de vida y, por otro, permitiría desarrollar estrategias para la solución de dichas desigualdades y sus causas desde un marco inteligible para todos los seres humanos. Así mismo, un enfoque universalista da las bases teóricas y políticas para negar de plano la posibilidad de justificar desigualdades arbitrarias, determinadas por prácticas culturales discriminatorias. En un sentido, una aproximación universalista parecería ser la única posibilidad de sustentar una propuesta igualitarista respecto de los derechos, las libertades y las capacidades.

A pesar de lo anterior, el universalismo, como Nussbaum misma lo resalta, trae consigo también dificultades teóricas y prácticas importantes. En primer lugar, cabe preguntar por qué una perspectiva planteada por una teórica estadounidense, heredera de una tradición política liberal

y centrada en los individuos podría elevarse al nivel de un universalismo. Esto es, ¿cómo no pensar que dicha propuesta es tan contexto dependiente y situada como cualquier otra?, ¿en virtud de qué se le otorgaría mayor validez que a alternativas sustantivamente diferentes planteadas desde otras tradiciones?

En segundo lugar, cabría preguntar si un universalismo, cualquier universalismo, no resulta algo dogmático y, por tanto, irrespetuoso de la diferencia y de la necesaria interacción de voces que expresan intereses diferentes. Existe un gran riesgo de proceder de manera colonial o paternalista al proponer que los valores que configuran prácticas sociales y organizaciones políticas no-liberales, por ejemplo, son errados. En más de un sentido resulta paradójico afirmar un universalismo pluralista, pues en el ejercicio del pluralismo parece precluirse la posibilidad de afirmar como universalmente válida alguna de las posiciones.

Buena parte de lo que configura la ausencia de capacidades de las mujeres pobres de la India es la interacción de distintos sistemas de creencias y prácticas que se conjugan de maneras singulares en las vidas particulares de las mujeres. El sistema de castas, el paradigma patriarcal de organización sexual del trabajo, la aceptación y promoción de la maternidad como garantía de ser cuidada en la vejez, los conceptos de moderación, modestia y belleza prevalentes, la negación del cuerpo como valor religioso, entre muchas otras, configuran una intrincada red de valores e intereses cuya promoción en primera persona paradójicamente deriva en la opresión y negación de ciertas capacidades para las mujeres en este particular contexto.

Podemos ver entonces, que desde un examen externo, no comprometido, con intereses de neutralidad de la circunstancia de mujeres como Vasanti, su vida aparece ante nosotros y nosotras,

4 Entre estos, se destaca el miedo al daño físico, psicológico, etc., y particularmente a la muerte. También, resalta el hecho de que todos tenemos deseos, intereses, apetitos; que todos vivimos en condiciones de distribución de recursos limitados; que vivimos unos con otros y establecemos asociaciones de distintos tipos (familiares, amistades, colegaje, copartidismo, etc.); que no somos indiferentes a las acciones de otros (somos seres morales); que tenemos vidas intelectuales; y el hecho de que planeamos para nuestras vidas ciertas rutas que determinamos como significativas.



como una vida desprovista de ciertas condiciones mínimas de dignidad y justicia. Aparece como una vida que debería ser protegida, cultivada, mejorada, adecuada a estándares universales de bienestar. Esta perspectiva, sin duda, cae en el riesgo de ser condescendiente, paternalista y autocontradictoria si se piensa como una teoría liberal: la defensa del valor básico democrático de elegir la propia vida, los propios fines, los propios valores, el sentido de la propia vida, parece ir en contra vía de la determinación neutral, universalista, objetiva, externa de unas condiciones de vida universalmente aceptables.

En un sentido, puede entenderse que lo que hacemos al evaluar esta vida como una vida bastante menos que ideal es negar la posibilidad de que una mujer como Vasanti encuentre sentido en una vida como la que vive.

Ahora, si bien estaríamos de acuerdo en que sus condiciones de vida son modelables como una baja calidad de vida, no podemos caer en la trampa del imperialismo ético o cultural que supone que somos nosotros y nosotras quienes elevamos la queja sobre la justicia o la injusticia en nombre de una mujer como Vasanti. El universalismo que se proponía, la concepción abstracta de la justicia y de las capacidades como fundadas en un marco compartido y por tanto un criterio estable de evaluación de las mejores y peores vidas, tienta a formular desde afuera políticas y acciones que “protejan”, “modelen”, “garanticen”, “delimiten” las esferas de acción e interacción que configuran las vidas de estas mujeres.

Este paternalismo del estado, de la “sociedad global”, del “feminismo blanco”, resta agencia, dignidad y poder a las personas directamente involucradas en la determinación de sus propias vidas –aún si esto se hace en una medida pequeña, en unas condiciones adversas, en un marco muy limitado de control–, y parece presuponer que

todo lo que cae por fuera de un ideal racional, occidental, laico, democrático y cosmopolita carece de las condiciones para afirmarse como un sentido posible de vida. La posibilidad de partir de un universalismo liberal que exalte y propenda por el desarrollo del individuo termine en una condescendiente y paternalista corrección de la experiencia y el sentido de la vida, parece, por momentos, ser muy patente.

En el examen que Nussbaum hace de las tensiones entre el universalismo y el paternalismo que este conlleva, afirma que aunque los paternalismos son, en general, indeseables, una justa medida de intervención externa a las propias culturas es necesaria para promover los debates internos sobre el mejoramiento de la calidad de vida. Así, por ejemplo, la universalización de la cultura de los Derechos Humanos, aunque pueda pensarse como una imposición occidental a culturas diversas, funciona de mejor manera en el empoderamiento de las personas oprimidas que otras alternativas.⁵

Cabe decir que la solución de Nussbaum procede a partir de una consciencia crítica de su propio lugar de enunciación, y de la manifestación de los rasgos comunes entre su propuesta y las concepciones de justicia que las mujeres en sociedades como la india sostienen incluso desde sus lugares de marginación. Ante la posible crítica de colonialismo o imperialismo cultural, Nussbaum acude no solamente a una reconstrucción histórica de las tradiciones políticas de la India, sino, muy importantemente, a las voces de mujeres indias, a partir de cuya experiencia se vislumbra la injusticia sistemática de su sociedad. La narrativa de Vasanti, que toma un lugar protagónico en *Crear capacidades* (2012),

5 Aunque este punto es todavía debatible y presenta numerosas dificultades al rastrear las conexiones conceptuales entre la cultura de derechos y otros rasgos de la modernidad, no me concentraré en esta presentación en este punto, pues por razones de brevedad y de enfoque, no podría hacer justicia a la discusión.

busca mostrar cómo las nociones de dignidad y autonomía vinculadas a las capacidades no son una occidentalización o imposición externa, sino que manifiestan la presencia de rasgos comunes interculturales y universalizables. Así, el llamado a considerar un enfoque de género, la intervención de las políticas públicas, y la necesidad de modificar prácticas culturales y religiosas, no aparece como una exigencia condescendiente de una mujer occidental, sino como una demanda interna y planteada desde las mujeres en la India.

Así, la condescendencia que aparentemente está implícita en la premisa universalista de Nussbaum, parece disiparse al tener en cuenta la importancia de que las capacidades en cuestión no solo se miden, sino que se viven y se ejercen en primera persona. Al estar relacionadas con esferas de la experiencia humana, aquellas mujeres que no *pueden* adecuadamente ejercer sus capacidades mínimas, son generalmente conscientes de ello, y construyen resistencias ante ello, de manera autónoma y creativa en muchas circunstancias.

Esto implica, entonces, que no son apenas o exclusivamente *víctimas*, pues sus resistencias, y su resiliencia dan muestra de agencia incluso en condiciones de marginación. Así mismo, debemos ser conscientes de que no son tampoco responsables únicas de garantizar los cambios sociales que derivarían en un “empoderamiento significativo”. En palabras de Iris Marion Young (1990), para poder discutir sobre la justicia vivida, la opresión resistida y los cambios ejercidos, es necesario en primera medida “oir” a quienes viven, antes que “modelar” o “ver desde lejos” las sociedades y las vidas. Creo que, aunque manteniendo ciertas distancias, la propuesta descriptiva y narrativa de Nussbaum busca hacer justamente esto para dimensionar el lugar de lo universal en relación con las mujeres.

Es relevante señalar, para terminar, que el énfasis sobre la capacidad y no el funcionamiento o realización acabada resuena con una comprensión liberal de lo que entra en juego en la agencia política. Garantizar una capacidad es permitir al agente elegir entre ejercerla y no ejercerla; es decir, es dotar de un sentido concreto y garantizado a un agente de una libertad. Por el contrario, una propuesta centrada en garantizar el funcionamiento podría pasar por encima de las libertades individuales, preferencias y la estructuración de comprensiones propias comprensiones, en aras de *imponer* un adecuado funcionamiento humano, incluso si se concede, conceptualmente, que este sea el eje normativo y fin al cual aspirar.

Lo que salva en alguna medida a la propuesta de las capacidades de un paternalismo ingenuo es su compromiso y su confianza en que las personas somos de hecho *capaces* de dar sentido a nuestra propia vida, de ejercer agencia, aun en marcos limitados de acción y comprensión, y el problema de la justicia es un asunto de empoderamiento, expansión, o garantía de crecimiento de dicha capacidad.

En términos bioéticos, la teoría de las capacidades ofrece una manera de comprender el respeto a la autonomía y la dignidad como condiciones agenciales, y contribuye a modelar escenarios de empoderamiento desde una concepción plural de la justicia. Aunque Nussbaum misma no se ocupa del asunto, es pertinente afirmar que el interés metodológico de la bioética de validar y considerar reflexivamente voces dispares, contribuye significativamente a la construcción de escenarios más horizontales y menos condescendientes de toma de decisiones. Así mismo, la comprensión de los asuntos relativos a la calidad de vida como problemas inscritos en un marco de complejidad, y a la necesaria trans-disciplinariedad del campo bioético, parece enriquecer –y no solo servirse de– la propuesta de Nussbaum.

REFERENCIAS

1. FRASER, N. & HONNETH, A. (2006) *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate filosófico-político*. Buenos Aires: Morata.
2. JAGGAR, A. M. (2005). Arenas of citizenship: Civil society, state and the global order, *International Feminist Journal of Politics*, 7(1), 3-25.
3. NUSSBAUM, M. C. (2001). *Women and Human Development. The Capabilities Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
4. NUSSBAUM, M. C. (2006). *El ocultamiento de lo humano: repugnancia, vergüenza y ley*. Buenos Aires: Katz editores.
5. NUSSBAUM, M. C. (2007). *Las fronteras de la justicia*. Barcelona: Paidós.
6. NUSSBAUM, M.C. (2012). *Crear capacidades: una propuesta para el desarrollo humano*. Barcelona: Paidós.
7. NUSSBAUM, M. C. & Sen, A. (eds) (1993). *The Quality of Life*. Oxford: Oxford University Press.
8. RAWLS, J. (2009). *A Theory of justice*. Cambridge: Harvard University Press.
9. RAWLS, J. (1996). *El liberalismo político*. México: FCE
10. RAWLS, J. (1982). LA JUSTICIA COMO IMPARCIALIDAD. *Revista Chilena De Derecho*, 9(1), 183-196.
11. SEN, A. (2012). *La idea de la justicia*. Taurus.
12. SEN, A. (2001). *Development as Freedom*. New York: Oxford Paperbacks
13. YOUNG, I. M. (2011). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton University Press.
14. YOUNG, I. M. (2013). *Responsibility for justice*. Oxford University Press.