

liberalismo y justicia social: un debate

Las capacidades de las mujeres y la justicia social*

Martha Nussbaum

Se verá cómo en lugar de la riqueza y la pobreza de la economía política vendrá el *ser humano rico y la necesidad humana rica*. El ser humano rico es... el ser humano con necesidad de una totalidad de actividades de la vida humana.

(Marx, *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*)

Me encontré hermosa como una mente humana libre.

(Mrinal, heroína de "Carta de una esposa" de Rabindranath Tagore, 1914)

El desarrollo y la equidad de sexos

En gran parte del mundo, las mujeres no tienen el apoyo para las funciones fundamentales de una vida humana. Están peor alimentadas que los hombres, están menos sanas, y son más vulnerables a la violencia física y el abuso sexual. En comparación con los hombres es mucho menos probable que estén alfabetizadas y existen muchas menos probabilidades de que tengan una educación preparatoria o técnica. Si intentan comenzar a trabajar enfrentan mayores obstáculos, incluyendo intimidación por parte de la familia o la pareja, discriminación sexual en los contratos y acoso sexual, todo, con frecuencia, sin un recurso legal efectivo. Obstáculos similares a menudo impiden su participación en la vida política. En muchas naciones las mujeres no son iguales ante la ley: no tienen los mismos derechos de

* Este texto es un capítulo del libro compilado por Maxine Molyneux y Shahra Razavi: *Gender justice, development and rights*, Oxford University Press, 2002.

Este capítulo está estrechamente relacionado con los argumentos de mi libro *Las mujeres y el desarrollo humano: el enfoque de las capacidades* (2000b): introducción y cap. 1. Ahí pueden encontrarse versiones más amplias de mis razonamientos (y más materiales empíricos, centrados en la India). El libro incluye, además, un tratamiento detallado de las posturas de Sen y las diferencias entre su versión del enfoque y la mía. Para versiones más tempranas de mis posturas sobre las capacidades, véase Nussbaum 1988, 1990, 1992, 1995a, 1997a, 1997b; "Non-relative virtues: An Aristotelian approach", en Nussbaum y Sen 1993; "Human capabilities, female human beings", en Nussbaum y Glover 1995b: 61-104, y "Women and cultural universals", cap. 1 en Nussbaum 1999.

propiedad que los hombres, los mismos derechos para establecer un contrato, ni los mismos derechos de asociación, movilidad y libertad religiosa.¹ Cargadas frecuentemente con la doble jornada de un extenuante empleo y las responsabilidades completas de una casa y del cuidado de los hijos, les faltan oportunidades para recrearse y cultivar sus facultades imaginativas y cognitivas. Todos estos factores afectan el bienestar emocional: las mujeres tienen menos oportunidades que los hombres de vivir libres del temor y de disfrutar formas de amor gratificantes —especialmente cuando, como es común, están casadas desde la niñez sin haberlo elegido y no tienen manera de escapar del matrimonio. Es así como las circunstancias política y socialmente inequitativas le dan a las mujeres capacidades humanas inequitativas.

De acuerdo con el *Informe de Desarrollo Humano 1999* del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, no hay ningún país que trate a sus mujeres tan bien como trata a sus hombres, de acuerdo con una compleja medición que incluye expectativa de vida, riqueza y educación (UNDP 1999). Las naciones en desarrollo, sin embargo, presentan problemas especialmente urgentes. La inequidad de género está fuertemente relacionada con la pobreza.² Cuando la pobreza se combina con la inequidad de género, el resultado es una falla aguda de las capacidades humanas principales. En el grupo de países de "desarrollo humano medio", considerado como un todo, el nivel de alfabetización en la población masculina adulta es de 83.3% contra 67.3% para las mujeres; en los países de "desarrollo humano bajo" la proporción es de 57.2% para los hombres y 35.8% para las mujeres. El porcentaje de inscripciones escolares (combinando los tres niveles) es, en los países de desarrollo medio, de 60% para las mujeres y 68% para los hombres. En los países de desarrollo humano bajo de 33% para las mujeres y 44% para los hombres. En términos reales de PIB per cápita, en los países

¹ Para ejemplos de esas inequidades, véase Nussbaum 2000b, cap. 3; 1997c y 1999.

² De los cuatro países que ocupan los últimos lugares en el índice de desarrollo relativo al género (IDG) (Níger, Etiopía, Burkina Faso y Burundi; y Sierra Leona sin posición debido a que la información era insuficiente), tres están entre los últimos cuatro en el índice de pobreza humana (IPH), una medida compleja que incluye una baja expectativa de vida, falta de educación, desnutrición y falta de acceso a agua segura y servicios de salud (los últimos cuatro países son Sierra Leona, Níger, Etiopía y Burkina Faso; Burundi está 15 lugares más arriba). Véase UNDP 1999, pp. 140-1, 146-8. De los cuatro países en desarrollo con las primeras posiciones en el IPH (Barbados, Trinidad y Tobago, Costa Rica y Uruguay) todos ocupan posturas altas en el IDG (Barbados, 27; Uruguay, 36; Costa Rica, 42 y Trinidad y Tobago, 44).

de desarrollo medio, las mujeres controlan \$2 220 contra \$4 414 para los hombres, y en los países de desarrollo humano bajo \$691 las mujeres y \$1,277 los hombres. No tenemos aún estadísticas confiables para violación, violencia doméstica y acoso sexual porque en muchos países se le da poca atención a la violencia doméstica y al acoso sexual; la violación dentro del matrimonio no es considerada un crimen y como la violación por parte de extraños casi nunca se castiga, a muchas mujeres se las convence de no denunciar el crimen.³

Si vamos al área básica de salud y nutrición, existen serias pruebas de discriminación en contra de las mujeres en muchas de las naciones del mundo desarrollado. Se cree de manera generalizada que, en donde la nutrición y el cuidado a la salud son iguales, las mujeres viven en promedio un poco más que los hombres: por lo tanto, podemos esperar una proporción de sexos de algo así como 102.2 mujeres por cada 100 hombres (la proporción de sexo actual del África sub-sahariana⁴). Muchos países tienen una proporción de sexos mucho más baja: en India, por ejemplo, la proporción es de 92.7 mujeres por cada 100 hombres, la más baja desde que comenzó la aplicación de censos, a principios del siglo XX. Si estudiamos esas proporciones y nos hacemos la pregunta "¿Cuántas mujeres más de las que hay ahora en el país C habría ahí si tuvieran la misma proporción de sexos que

³ Sobre la India, ver el informe especial sobre violación sexual en *India Abroad*, 10 de julio de 1998. De acuerdo con las últimas estadísticas, cada 54 minutos se viola a una mujer en la India, y los casos de violación se han incrementado en 32% entre 1990 y 1997. Aunque parte de este incremento se deba a que se denuncia más, es difícil que todo se deba a ello, pues hay varios factores que disuaden a las mujeres. Con toda seguridad en el juicio se usará la historia sexual y la clase social de la mujer en contra de ella, rara vez se toman oportunamente las pruebas médicas, la policía retarda el procesamiento de las denuncias, y, por lo tanto, es extremadamente difícil asegurar las condenas. Para la legislación india la penetración peneana es todavía un elemento necesario para definir una violación. Además llevar un caso de violación resulta caro y actualmente no existe ayuda legal gratuita para víctimas de violación. En una muestra de 105 casos que pasaron a juicio (en un estudio conducido por Sakshi, una ONG con oficinas en Nueva Delhi) sólo 17 terminaron en condena.

⁴ Se eligió África subsahariana como la línea de base porque puede considerarse inapropiado comparar países desarrollados con países en vías de desarrollo. Europa y América del Norte tienen una proporción aún más alta de mujeres: 105 por cada 100 hombres. La proporción relativamente alta de mujeres en África subsahariana, en comparación con otras partes del mundo en desarrollo, se explica probablemente por el papel central desempeñado por las mujeres en la actividad económica productiva, lo que da derecho a la alimentación a las mujeres en tiempos de escasez. Para un estudio clásico de este tema, véase Boserup 1970. Para una serie de respuestas valiosas al trabajo de Boserup, ver Tinker 1990.

en el África sub-sahariana?" obtenemos una cifra que el economista Amartya Sen ha llamado el número de "mujeres faltantes". Hay muchos millones de mujeres faltantes en el mundo hoy en día.⁵ Utilizando este índice, el número de mujeres faltantes en el sudeste asiático es 2.4 millones, en América Latina 4.4, en el norte de África 2.4, en Irán 1.4, en China 44.0, en Bangladesh 3.7, en India 36.7, en Pakistán 5.2, en el oeste de África 4.3. Si ahora consideramos la proporción entre el número de mujeres faltantes con respecto al número de mujeres que de hecho viven en un país, obtenemos los siguientes porcentajes: para Pakistán 12.9, India 9.5, Bangladesh 8.7, China 8.6, Irán 8.5, el oeste de Asia 7.8, el norte de África 3.9, América Latina 2.2, el sudeste asiático 1.2. En India, la diferencia de mortalidad no sólo es especialmente aguda para los infantes (las niñas mueren en números mucho más elevados que los niños), sino que la mayor tasa de mortalidad de las mujeres comparada con la de los hombres se aplica para todos los grupos de edad hasta antes de los 40 años (Drèze y Sen 1989: 52). En algunas regiones, la discrepancia es mayor que el promedio nacional: en la zona rural de Bihar, por ejemplo, una ONG ha hecho un censo y llegó a la sorprendente cifra de 75 mujeres por cada 100 hombres.⁶

Un ámbito de la vida que contribuye de manera especial a la inequidad de las mujeres es el área del cuidado. Las mujeres son las principales, y usualmente las únicas, cuidadoras de aquellas personas cuyas desventajas físicas o mentales les impiden vivir con la relativa (y muchas veces temporal) independencia que caracteriza la llamada vida humana "normal". Las mujeres llevan a cabo este trabajo crucial casi siempre sin remuneración y sin reconocimiento de que es un trabajo. Al mismo tiempo, el hecho de que ellas necesitan pasar mucho tiempo cuidando de las necesidades físicas de los demás, hace más difícil que hagan lo que quieren hacer en otras áreas de la vida, incluyendo un empleo, la ciudadanía, la recreación y expresión propia.⁷

La perspectiva de los derechos humanos tiene mucho que decir acerca de estas desigualdades, y el lenguaje de los derechos ha probado ser valioso para las mujeres, tanto para la articulación de sus demandas de justicia como

⁵ Las estadísticas de este párrafo son de Drèze y Sen (1989, 1995, cap. 7). El número total de mujeres faltantes calculado por Sen es de 100 millones. El capítulo de la India presenta estimaciones alternativas.

⁶ Comunicación personal, Viji Srinivasan, Adithi, Patna, Bihar.

⁷ Ver Kittay 1999, Folbre 1999, Harrington 1999 y Williams 1999.

para crear un eslabón entre esas demandas y las demandas anteriores de otros grupos subordinados. Aun así, el marco de los derechos es débil en muchos aspectos. Primero, es impugnado intelectualmente: hay muchas concepciones distintas de lo que son los derechos y qué significa garantizarle un derecho a alguien. (¿Son los derechos pre-políticos o son artefactos de las leyes y las instituciones? ¿A qué se refieren los derechos humanos? ¿Libertad de la interferencia del estado, básicamente, o también un cierto nivel positivo de bienestar y oportunidad? Surgen muchas otras preguntas, como veremos más adelante.) Entonces, utilizar el lenguaje de los derechos humanos por sí mismo no es muy útil: tan sólo levanta nuevas preguntas acerca de lo que se está recomendando. En segundo lugar, el lenguaje de los derechos ha sido asociado históricamente con libertades políticas y civiles, y sólo de manera más reciente con derechos económicos y sociales. Pero estos aspectos no sólo son de importancia comparable en la vida humana, también están fuertemente entrelazados: las libertades de expresión y asociación, por ejemplo, tienen prerrequisitos materiales. Una mujer que no tiene la oportunidad de trabajar fuera del hogar no tiene la misma libertad de asociación que una mujer que sí puede. Las mujeres privadas de educación también se ven privadas de una participación significativa en la política y la capacidad de expresión. En tercer lugar, la perspectiva de los derechos humanos ha pasado por alto reclamos urgentes de las mujeres tales como la protección ante la violencia intrafamiliar y otros abusos a su integridad física. De igual manera, ha soslayado problemas urgentes como la justicia dentro de la familia: la distribución de recursos y oportunidades entre sus miembros, el reconocimiento del trabajo de las mujeres como trabajo. En cuarto lugar, la vinculación histórica del marco de los derechos con la influyente tradición occidental de "libertad negativa" sugiere a muchos usuarios de la idea que los derechos se refieren a protecciones básicas en contra de la interferencia del estado, en vez de obligaciones positivas y generadoras para la acción del estado a favor del bienestar humano. En quinto y último lugar, la perspectiva de los derechos es criticada por ser simplemente occidental, y por ser insensible hacia tradiciones de pensamiento no occidentales. Aun cuando se crea que estas críticas están equivocadas de muchas maneras (cómo argumentaré), se puede todavía desear buscar una alternativa, o por lo menos un suplemento, para este impugnado lenguaje, que estuviera libre de este problema.

Yo argumentaré que la alternativa o el suplemento que necesitamos es la perspectiva de las capacidades, un enfoque que se centra en los problemas

de justicia básica y en la medición de calidad de vida promovida dentro de la economía por Amartya Sen, puesta en práctica en los *Informes de desarrollo humano*, y planteada por mí de una manera ligeramente distinta dentro de la teoría política feminista.

La perspectiva de las capacidades: una descripción

Argumentaré que la política internacional y el pensamiento económico deberían ser feministas, atentos (entre otras cosas) a los problemas especiales que enfrentan las mujeres a causa de su sexo en casi todas las naciones del mundo, sin un entendimiento de los cuales no pueden enfrentarse de manera eficaz los problemas generales de pobreza y desarrollo. Un enfoque del desarrollo internacional debería ser evaluado por su capacidad para reconocer estos problemas y para hacer recomendaciones para su solución. Yo propondré y defenderé uno de estos enfoques, uno que a mi parecer logra mejor este propósito que otras alternativas destacadas. Mi versión de este enfoque es filosófica, y trataré de demostrar por qué necesitamos teorías filosóficas para poder acercarnos de manera adecuada a estos problemas.⁸ También está basado en un recuento normativo, que atraviesa las culturas, de las capacidades humanas centrales, cercanamente aliado a una forma de liberalismo político; una de mis tareas principales será la de defender este tipo de enfoque normativo entre culturas como una base valiosa desde la cual acercarse a los problemas de las mujeres en el mundo en desarrollo. Finalmente, también intentaré mostrar que mi versión de la perspectiva de las capacidades, aunque es atractiva por muchas razones, tiene ventajas especiales cuando nos aproximamos a los problemas especiales que las mujeres encaran: tanto intelectual como prácticamente, existe una fuerte conexión entre una preocupación por la justicia de género y las razones que podríamos tener para movernos hacia la perspectiva de las capacidades.

El objetivo de mi proyecto como un todo es proveer las bases filosóficas para un recuento de los principios constitucionales básicos que los gobiernos de todas las naciones deberían respetar e implementar como el mínimo básico de lo que requiere el respeto a la dignidad humana. Argumentaré que el mejor abordaje de esta idea de un mínimo social básico lo ofrece una perspectiva que se centra en las capacidades humanas, esto es, en lo que la gente realmente tiene posibilidades de hacer y de ser; de una manera

⁸ Acerca de esto, ver Nussbaum 1998a, 1998b y 2000a.

caracterizada por una idea intuitiva de una vida que es merecedora de la dignidad del ser humano. Identificaré una lista de capacidades humanas centrales, poniéndolas en el contexto de un tipo de liberalismo político que las hace objetivos políticos específicos y las presenta de una manera libre de cualquier base metafísica específica. De esta manera, argumento, las capacidades pueden ser objeto de consenso traslapado entre la gente que de otra manera tiene concepciones integrales muy diferentes sobre el bien.⁹ Y afirmaré que las capacidades en cuestión deben ser una meta para todas las personas, tratando a cada una como un fin y no como simples herramientas para los fines de los otros. Las mujeres han sido tratadas con mucha frecuencia como quienes apoyan los fines de otros, más que como fines por derecho propio; así, este principio tiene una fuerza crítica en particular con respecto a las vidas de las mujeres. Finalmente, mi enfoque utiliza la idea de un nivel de umbral para cada capacidad, debajo del cual, se sostiene, no está disponible para los ciudadanos un verdadero funcionamiento humano; el objetivo social debe entenderse en términos de llevar a los ciudadanos por encima de este umbral de capacidad.

La perspectiva de las capacidades tiene otro uso relacionado y más débil. Especifica un espacio dentro del cual las comparaciones de calidad de vida (qué tan bien les va a las personas) entre las naciones son más reveladoras. Utilizado de esta manera, como en los *Informes de desarrollo humano*, rivaliza con otras medidas estándar, como el PIB per cápita y la utilidad. Que la noción cumpla con este papel es importante, ya que no es posible progresar hacia una buena concepción del mínimo social si no obtenemos primero el espacio de comparación. Y podemos usar la perspectiva en esta forma más débil, para comparar una nación con otra, incluso cuando no estemos dispuestos a ir más allá y utilizarlo como la base filosófica de principios constitucionales fundamentales que establecen un mínimo social o un umbral. Por otra parte, el uso comparativo de las capacidades no sirve de mucho sin una determinada concepción normativa que nos dirá qué hacer con lo que encontramos en nuestro estudio comparativo. La mayoría de las nociones de medición de la calidad de vida en las economías desarrolladas están implícitamente atadas a una teoría normativa de la meta social adecuada (maximización de la riqueza, maximización de utilidades, etc.), y esta está

⁹ Los términos "liberalismo político", "consenso traslapado" y "concepción integral" se utilizan a la manera de Rawls 1996.

también explícitamente atada. La tarea principal de mi argumento será la de ir más allá de la mera utilización comparativa de capacidades para la construcción de una propuesta política normativa que es una teoría parcial de la justicia.

La perspectiva de las capacidades es totalmente universal: las capacidades en cuestión son importantes para todos y cada uno de los ciudadanos, en todas y cada una de las naciones, y cada una debe ser tratada como un fin. Las mujeres en las naciones en desarrollo son importantes para el proyecto de dos maneras: como personas que de manera generalizada no logran el ejercicio de estas capacidades, y también como personas cuya situación presenta una interesante prueba para esta y otras perspectivas, mostrándonos los problemas que pudieron o no resolver. Los defectos de las perspectivas basadas en el PIB y la utilidad pueden entenderse si se mantienen los problemas de esas mujeres a la vista, pero por supuesto, los problemas de las mujeres son urgentes por su propio derecho, y se puede esperar que si nos centramos en ellos esto pueda ayudar a compensar la poca atención prestada hasta ahora a la igualdad entre los sexos en la economía del desarrollo y en el movimiento internacional de derechos humanos.

La necesidad de normas transculturales

¿Deberíamos estar en primer lugar en busca de un conjunto de normas transculturales, en lo que se refiere a las oportunidades de las mujeres? Es evidente que las mujeres ya están haciendo eso en muchas áreas. Para dar sólo un ejemplo, las mujeres que trabajan en el sector informal se están organizando cada vez más en el plano internacional para establecer metas y prioridades.¹⁰ El movimiento internacional de derechos humanos y los acuerdos internacionales como la CEDAW proporcionan muchos otros ejemplos. Pero este proceso es controvertido, tanto intelectual como políticamente. ¿De dónde provienen estas categorías normativas? se preguntará. ¿Y cómo pueden justificarse como apropiadas para las culturas que tradicionalmente

¹⁰ Ver *Women in informal employment: Globalizing and organizing*, publicación de un seminario público, abril 1999, Ottawa, Canadá. El comité directivo de WIEGO (Mujeres en empleos informales: globalizándose y organizándose) incluye a Ela Bhatt de SEWA (Asociación de mujeres autoempleadas) y a Martha Chen, quien ha participado de manera importante en las discusiones sobre la "perspectiva de las capacidades" en el World Institute for Development Economics Research, en el proyecto sobre "calidad de vida" dirigido por mí misma y Amartya Sen (ver Sen 1983, 1995a).

han utilizado diferentes categorías normativas? Por supuesto, ninguna teoría social crítica se limita a las categorías de la vida cotidiana de cada cultura. Si lo hiciera, probablemente no podría desempeñar su tarea especial como teoría crítica, que implica la sistematización y análisis crítico de intuiciones que en la vida cotidiana a menudo no se cuestionan. La teoría le proporciona a la gente un conjunto de términos con los que pueden criticar los abusos que de otro modo se esconderían sin nombre en el fondo. Términos tales como "acoso sexual" y "ambiente de trabajo hostil" nos dan algunos ejemplos evidentes de este punto. Pero incluso si se defiende la teoría como valiosa para la práctica, todavía puede ser problemático utilizar conceptos que tienen su origen en una cultura para describir y valorar las realidades en otra; y aún más problemático si la cultura descrita ha sido colonizada y oprimida por la cultura de quien la describe. Los intentos de las feministas internacionales de hoy para usar un lenguaje universal de la justicia, los derechos humanos o el funcionamiento humano para la evaluación de vidas, como los de Vasanty y Jayamma, están destinados a ser acusados de occidentalizadores y colonizadores, aun cuando las categorías universales son introducidas por las feministas que viven y trabajan dentro de la nación en cuestión. Pues, es lo que se dice, aquellas mujeres están alienadas de su cultura, se dejan llevar por la moda y copian las agendas políticas de Occidente. En el momento en que se convierten en críticas, se dice, dejan de pertenecer a su cultura y se convierten en títeres de la élite occidental.¹¹

Debemos empezar por preguntarnos a quién sirve la imagen nostálgica de una cultura feliz y armónica, y a quiénes pertenecen la resistencia y la miseria que están siendo borradas. Al describir la vida difícil de su madre, la filósofa feminista india Ume Narayan escribe:

Una cosa quiero decir a todos los que desestiman las críticas feministas que hago a mi cultura usando mi occidentalización para arremeter contra mí, es que el dolor de mi madre también ha susurrado entre las páginas de todos los libros que he leído y que en parte constituyen mi occidentalización, y se ha deslizado en todas las maletas que he empacado para mis varios exilios.

Este mismo dolor es evidente en la voz unida de protesta que ha emergido de las reuniones internacionales de mujeres como las de Viena y Beijing, donde se llegó a un importante grado de acuerdo a través de las culturas en lo que se refiere a los derechos fundamentales de la mujer.

¹¹ Véase la excelente discusión acerca de estos ataques en Narayan 1997.

Sin embargo, cuando impulsamos un conjunto de normas universales relativas a la equidad de la mujer, también nos enfrentamos a tres objeciones más sinceras y respetables, mismas que debemos confrontar honestamente.

En primer lugar, se escucha lo que llamaré el *argumento de la cultura*. Las culturas tradicionales, de acuerdo con el argumento, tienen sus propias normas sobre lo que deben ser las vidas de las mujeres: frecuentemente son normas de modestia femenina, deferencia, obediencia y sacrificio. Las feministas no deberían asumir sin pruebas que esas son normas malas, incapaces de construir vidas buenas y florecientes para las mujeres. En contraste, las normas que proponen las feministas resultan sospechosamente "occidentales", porque subrayan la elección y la oportunidad.

Mi respuesta completa a este argumento emergerá de la propuesta que haré, la cual ciertamente no se opone a que una mujer decida llevar una vida tradicional, mientras lo haga con ciertas oportunidades económicas y políticas firmemente en su lugar. Pero deberíamos empezar por resaltar que la noción de tradición usada en el argumento es demasiado sencilla. Las culturas son escenas de debate y confrontación. Contienen voces dominantes, y también contienen las voces de las mujeres, que no siempre han sido escuchadas. No sería plausible sugerir que muchos de los grupos que trabajan para mejorar las condiciones de empleo de las mujeres en el sector informal, por ejemplo, están lavando el cerebro de las mujeres para que estas luchan por procurarse oportunidades económicas: claramente, les proporcionan medios a los fines que las mujeres ya desean, y un contexto de solidaridad dentro del cual se pueden alcanzar dichos fines. En donde alteran las preferencias existentes, lo hacen dando a las mujeres un sentido más rico tanto de sus posibilidades como de su igual valor, de una manera que se parece más a un percatarse que a un lavado de cerebro: como la heroína de Tagore lo plantea vívidamente, diciendo a su esposo por qué ha decidido dejarlo. ¡En efecto, lo que posiblemente podría ser "occidental" es la arrogante suposición de que la elección y la capacidad de acción económica son sólo valores occidentales!

Hay que destacar otra observación de carácter general: las culturas son dinámicas y el cambio es un elemento básico en todas ellas. Las comparaciones entre Occidente y el resto del mundo a menudo representan a las culturas occidentales como dinámicas, críticas, modernizadoras, mientras que las culturas orientales se identifican con sus elementos más antiguos, como si estos no cambiaran o no se los cuestionara. Viendo la relación entre la forma de vida de su abuela y la suya, Narayan comenta: "Encuentro im-

posible describir 'nuestra forma de vida tradicional' sin ver el *cambio* como un elemento constitutivo que afecta las transformaciones que se vuelven invisibles cuando se las da por sentadas". (1997: 26). La crítica, además, está presente en virtualmente todas las culturas,¹² pero en ninguna como en la cultura de la India, esa nación extremadamente argumentativa.¹³ Para citar sólo un famoso y típico ejemplo, el pensador religioso bengalí Rammohun Roy, imaginando los horrores de la muerte, destaca como especialmente terrible el hecho de que "todo el mundo criticará tus opiniones y tú no serás capaz de responder".¹⁴ Esta es también la cultura india. En pocas palabras, debido a que las culturas son escenas de debate, al recurrir a la cultura obtenemos preguntas en lugar de respuestas. Sin duda, no se demuestra que las normas transculturales sean una mala respuesta a esas preguntas.

Consideremos ahora el argumento que llamaré el *argumento del bien de la diversidad*. Este argumento nos recuerda que nuestro mundo es rico en parte porque no estamos todos de acuerdo en un único conjunto de prácticas y normas. Creemos que los diferentes idiomas del mundo tienen valor y belleza, y que si cualquier lengua deja de existir se trata de algo negativo, pues implica la disminución de los recursos expresivos de la vida humana en general. Así también, las normas culturales tienen su propia belleza distintiva; el mundo corre el riesgo de empobrecerse, a medida que se vuelve más homogéneo.

Aquí debemos distinguir dos reclamos que la persona objetora podría estar haciendo. Podría afirmar que la diversidad es buena como tal o podría estar simplemente diciendo que hay problemas con los valores de la eficiencia económica y el consumismo que dominan nuestro mundo de manera creciente. Este segundo reclamo, por supuesto, aún no dice nada en contra de las normas transculturales, sólo indica que su contenido debería mostrarse crítico ante algunas normas económicas dominantes. Por lo tanto, el verdadero reto para nuestra empresa se encuentra en el primer reclamo. Para enfrentarlo, hemos de preguntarnos hasta qué punto la diversidad cultural en verdad es como la diversidad lingüística. El problema de la analogía

¹² Para un ejemplo fascinante de este punto, junto con una crítica general a las fantasías comunitarias de paz y homogeneidad culturales, véase Kniss 1997. Para una discusión general, con muchas referencias, ver Nussbaum y Sen 1989.

¹³ Para una discusión general, con muchas referencias, ver Nussbaum y Sen 1989.

¹⁴ Citado por Amartya Sen, en una presentación en la conferencia "The challenge of modern democracy", en la Universidad de Chicago, abril de 1998.

es que las lenguas no perjudican a las personas, y las prácticas culturales lo hacen con frecuencia. Podríamos pensar que las lenguas amenazadas, como el córnico y el bretón, deben preservarse, sin pensar lo mismo sobre la violencia doméstica: no vale la pena preservarla, simplemente porque está ahí y es muy vieja. Al fin y al cabo, entonces, la objeción no socava la búsqueda de normas transculturales, la requiere: pues lo que nos invita a preguntarnos es si los valores culturales en cuestión se encuentran entre los que vale la pena preservar, y ello implica, como mínimo, un marco transcultural muy general de evaluación, uno que nos dirá cuándo es mejor dejar morir una práctica.

Por último tenemos el *argumento del paternalismo*. Este argumento dice que cuando usamos un conjunto de normas transculturales como punto de referencia para las diversas sociedades del mundo, mostramos muy poco respeto por la libertad de las personas como agentes (y, en cierto modo relacionado, por su papel como ciudadanos democráticos). Las personas son los mejores jueces de lo que es bueno para ellos, y si decimos que sus propias decisiones no son buenas para ellos los tratamos como niños. Este es un punto importante que cualquier propuesta transcultural viable debe tener siempre en cuenta. Sin embargo, en apariencia no es incompatible con la aprobación de normas transculturales. De hecho, parece que apoya explícitamente al menos algunas normas transculturales, como las libertades políticas y otras oportunidades de elección. Reflexionar sobre el paternalismo nos da una razón de magnitud para respetar la variedad de maneras en que los ciudadanos eligen los medios para manejar su vida en una sociedad pluralista, y por tanto, para buscar un conjunto de normas transculturales que protejan la libertad y todo tipo de elecciones. Pero esto significa que naturalmente le daremos valor a la tolerancia religiosa, la libertad asociativa, y otras importantes libertades. Estas libertades son en sí mismas normas transculturales y no son compatibles con los puntos de vista que muchas personas y sociedades reales mantienen.

Podemos hacer un reclamo más: muchos sistemas de valores existentes son a su vez muy paternalistas, sobre todo hacia las mujeres. Las tratan como desiguales ante la ley, como carentes de plena capacidad civil, sin derechos de propiedad, sin libertad de asociación y sin los mismos derechos laborales de los hombres. Si nos encontramos con un sistema como este, resulta paternalista decir, "lo siento, eso es inaceptable en virtud de las normas universales de la igualdad y la libertad que nos gustaría defender". En este sentido, cualquier proyecto de carta de derechos es "paternalista" con res-

pecto a las familias o grupos o prácticas o incluso legislaciones que traten a las personas con insuficiente o desigual respeto. La Constitución de la India, por ejemplo, es paternalista cuando le dice a la gente que a partir de ahora es ilegal utilizar la casta o el sexo como motivo de discriminación. Pero no se puede decir que ese sea un buen argumento en contra de los derechos constitucionales fundamentales o, de manera más general, en contra de la oposición a los intentos de algunas personas por ejercer la tiranía sobre los demás. Nos desagrade el paternalismo, porque hay otra cosa que nos gusta, es decir, la libertad de elección en cuestiones fundamentales. Es totalmente congruente rechazar algunas formas de paternalismo, a la vez que se apoyan las que suscriben estos valores fundamentales.

La protección de la elección tampoco requiere sólo de una defensa formal de las libertades fundamentales. Las diferentes libertades de elección tienen precondiciones materiales, sin cuya presencia estamos ante un simulacro de elección. Muchas mujeres que tienen en cierto sentido la "opción" de ir a la escuela simplemente no pueden hacerlo: las circunstancias económicas de sus vidas lo hacen imposible. Las mujeres que "pueden" tener la independencia económica, en el sentido de que ninguna ley se los impide, no pueden hacerlo simplemente porque carecen de activos o de acceso al crédito. En resumen, la libertad no es sólo una cuestión de tener derechos en el papel, sino que se requieren ciertas condiciones materiales para ejercer esos derechos. Y esto requiere recursos. Como afirma Diane Elson (cap. 3), el estado que va a garantizar efectivamente los derechos de las personas va a tener que reconocer las normas más allá del pequeño menú de los derechos fundamentales. Tendrá que tomar una posición sobre la redistribución de la riqueza y los ingresos, sobre el empleo, los derechos sobre la tierra, la salud, la educación. Si pensamos que estas normas son importantes de una manera transcultural, tendremos que adoptar una posición internacional para presionar hacia el cumplimiento de esos objetivos. Eso requiere todavía más universalismo y, en cierto sentido, paternalismo; pero difícilmente podríamos decir que la gran cantidad de mujeres que viven en matrimonios abusivos o represivos, sin activos y sin oportunidad de buscar empleo fuera del hogar, son especialmente libres para hacer lo que deseen.

Para poner las cosas de otra manera: hay dos vertientes históricas dentro de la tradición occidental del liberalismo. Una de ellas, llamada ahora "neoliberalismo", considera que el valor más básico es la libertad adulta de establecer contrato. Ese neoliberalismo no tiene por qué tomar una postura ante muchos otros valores, y algunos de sus defensores ven esto como una

ventaja: las personas son "libres" de ser y de hacer muchas cosas diferentes que elijan. Pero, como señala Diane Elson, esa "libertad" es un simulacro ante la falta de acción del estado para promover las capacidades reales de las personas para ser y hacer las muchas cosas que elijan. Y como afirma Anne Phillips (cap. 4), incluso las condiciones para la elección requieren ser cultivadas. Sin embargo, estos hechos sugieren que una defensa endeble de la "libertad", tal como se encuentra en el neoliberalismo, en realidad no es una defensa: no deja en libertad a la gente para hacer muchas cosas que desean hacer, tal vez ni siquiera la libertad de elegir. Por lo tanto, otra corriente del liberalismo (asociado históricamente con J. S. Mill y T. H. Green) insiste en que es necesaria la intervención positiva del estado para crear los requisitos previos, materiales e institucionales, de la libertad. Considero que esta es la única especie de liberalismo que vale la pena defender, pero por supuesto que tiene que adoptar una postura sobre algo que vaya más allá de la endeble idea de la libertad de contrato. Necesita apoyar una gama más amplia de capacidades humanas de elección como objetivos apropiados para el desarrollo.

El argumento del paternalismo indica, entonces, que deberíamos preferir una versión transcultural normativa que se centre en el empoderamiento y la oportunidad, dejando a la gente mucho más espacio para determinar su curso en la vida, una vez que esas oportunidades les están garantizadas. No nos da ninguna buena razón para rechazar la idea de las normas transculturales, y sí da algunas razones importantes por las cuales deberíamos buscar esas normas, e incluir en nuestra versión no sólo las libertades fundamentales, sino también las formas de empoderamiento económico, que son cruciales para hacer las libertades verdaderamente accesibles a las personas. Y el argumento sugiere una cosa más: que la versión que estamos buscando debe plantearse el empoderamiento y la oportunidad para todas las personas, respetando a cada una como un fin, en lugar de simplemente como agentes o partidarios de los fines de los demás. Es muy común que a las mujeres se las trate como miembros de una unidad orgánica, como se supone que son la familia o la comunidad, y sus intereses se vean subordinados a los grandes objetivos de esa unidad, es decir, a los objetivos de sus miembros masculinos. Sin embargo, el impresionante crecimiento económico de una región no significa nada para las mujeres cuyos maridos las privan del control de los ingresos del hogar. No podemos considerar sólo el conjunto, ya sea que se trate de una región o una familia, tenemos que considerar la distribución de los recursos y oportunidades *para cada persona*, pensando que cada una de ellas es digna de respeto por derecho propio.

Perspectivas económicas tradicionales del desarrollo: la necesidad de normas humanas

Otra forma de ver la razón por la cual las normas transculturales son muy necesarias en la arena política internacional es considerar cuál ha sido la alternativa típica. Antes de que se diera el cambio de pensamiento que se asocia con el trabajo de Amartya Sen¹⁵ y con los *Informes de desarrollo humano* del PNUD,¹⁶ el enfoque más frecuente de medición de la calidad de vida en una nación solía ser simplemente el PIB per cápita. Este enfoque evade cualquier afirmación transcultural acerca de lo que tiene valor; aunque, nótese, asume el valor universal de la opulencia. Lo que omite, sin embargo, es mucho más significativo. No nos dice nada acerca de la distribución de la riqueza y los ingresos, y los países con cifras totales similares pueden presentar grandes variaciones de distribución. (Por lo tanto a Sudáfrica siempre le fue muy bien entre las naciones en desarrollo, a pesar de sus enormes desigualdades y sus violaciones a la justicia básica.) Sissy Jupe, la niña que vivía en un circo en la novela *Tiempos difíciles* de Dickens, ya se había dado cuenta del problema que implicaba esta falta de preocupación normativa por la distribución. Ella dice que sus lecciones de economía no le aclaraban "quién tiene el dinero y si alguna parte de él es mío".¹⁷ Así sucede también con las mujeres de todo el mundo: el hecho de que una nación o región sea en general más próspera que otra es sólo una parte de la historia: no nos dice lo que el gobierno ha hecho por las mujeres de distintas clases sociales o cómo les va. Para saber eso, tendríamos que ver sus vidas. Pero entonces tenemos que especificar, más allá de la distribución de la riqueza y la renta propiamente dicha, las partes de la vida que tenemos que ver: la esperanza de vida, la mortalidad infantil, las oportunidades de educación, la atención a la salud, las oportunidades de empleo, los derechos sobre la tierra, las libertades políticas. Ver lo que está ausente de la cuenta del PIB nos empuja a ubicar estos y otros bienes básicos de manera universal, con el fin de que podamos utilizar la lista de bienes básicos para comparar la calidad de vida a través de las sociedades.

¹⁵ La afirmación inicial se encuentra en Sen 1980, reproducida en Sen 1982. Ver también Sen 1984, 1985a,b, 1992, 1993, 1995b, así como Drèze y Sen 1989, 1995.

¹⁶ *Informes sobre Desarrollo Humano* (PNUD, 1993, 1994, 1995, 1996). Para enfoques económicos relacionados, véase Dasgupta 1993, Agarwal 1994, Alkire 1999, Anand y Harris 1994, Stewart 1996, Pattanaik 1980, Desai 1990 y Chakraborty 1996. Para una discusión de la perspectiva, ver Aman 1991, Basu, Pattanaik y Suzumura 1995.

¹⁷ Ver la discusión de este ejemplo en Nussbaum y Sen 1993.

Así, la fuerte crítica que dirige Diane Elson en el capítulo 3 en contra de los enfoques neoliberales converge con las recomendaciones que Sen y yo hemos venido haciendo para una cuenta más gruesa de los objetivos de desarrollo en términos de un conjunto de derechos fundamentales.

Otro problema con todas las perspectivas basadas en los recursos, incluso aquellas que atienden a la distribución, es que los individuos varían en su capacidad para convertir los recursos en funcionamientos. Este es el problema que ha sido destacado desde hace algún tiempo por Amartya Sen en sus escritos sobre la perspectiva de las capacidades. Algunas de estas diferencias son meramente físicas. Las necesidades nutricionales varían con la edad, ocupación y sexo. Una mujer embarazada o que está amamantando necesita más nutrientes que una mujer que no está en esa situación. Un niño necesita más proteínas que un adulto. Una persona cuyas extremidades funcionan bien necesita de menos recursos para poder movilizarse, mientras que una persona con las extremidades paralizadas necesita de muchos más recursos para lograr el mismo nivel de movilidad. Muchas de estas variaciones pueden escapar a nuestra vista, si vivimos en una nación próspera que puede darse el lujo de llevar a todos los individuos a un alto nivel de realización física; en el mundo en desarrollo tenemos que estar muy atentos a estas variaciones de las necesidades. Una vez más, algunas de las variaciones pertinentes son de carácter social, relacionadas con las jerarquías tradicionales. Si queremos llevar a todos los ciudadanos de una nación al mismo nivel de logros educativos, tendremos que dedicar más recursos a los que encuentran obstáculos tradicionales debidos a las jerarquías o los prejuicios: por lo tanto, la alfabetización de las mujeres va a resultar más cara que la alfabetización de los hombres en muchas partes del mundo. Si queremos operar únicamente con un índice de recursos, con frecuencia reforzaremos las desigualdades que son verdaderamente pertinentes para el bienestar. Como sugieren mis ejemplos, es muy probable que las vidas de las mujeres planteen estos problemas: por lo tanto, cualquier enfoque que vaya a tratar adecuadamente las problemáticas de las mujeres debe ser capaz de tratar de manera adecuada estas variaciones.

Si pasamos de las perspectivas basadas en los recursos a las basadas en las preferencias, nos encontramos con otro conjunto de dificultades.¹⁸

¹⁸ Nussbaum 2000a, cap 2, presenta un extenso recuento de perspectivas económicas basadas en las preferencias, arguyendo que no son efectivas si no se apoyan en una lista sustancial de

Dichas perspectivas poseen una importante ventaja sobre el enfoque del PIB: se fijan en la gente, y evalúan el papel de los recursos en tanto estos forman parte de una mejora real para la vida de las personas. Sin embargo, quienes utilizan esos enfoques típicamente suponen, sin argumentos, que la forma de evaluar el papel de los recursos en la vida de la gente es simplemente preguntarles acerca de la satisfacción de sus preferencias actuales. El problema con esta idea es que las preferencias no son exógenas, no se dan de forma independiente a las condiciones económicas y sociales. Están, por lo menos parcialmente, construidas por esas condiciones. Las mujeres, a menudo, no tienen preferencia por la independencia económica antes de enterarse de las vías a través de las cuales las mujeres como ellas pueden perseguir este objetivo, ni piensan en sí mismas como ciudadanas con derechos que estaban siendo ignoradas antes de que se les informe sobre sus derechos y se les aliente a creer en su igual valor. Todas estas ideas, y las preferencias basadas en ellas, generalmente toman forma para las mujeres en los programas de educación patrocinados por las organizaciones de mujeres de diversos tipos. Las preferencias de los hombres, también, se forman socialmente y, a menudo, se deforman. Los hombres, en general, tienen una fuerte preferencia por que sus esposas hagan el trabajo del cuidado de los niños y todas las tareas domésticas; además de trabajar, con frecuencia, una jornada de ocho horas. Estas preferencias no están fijas en la naturaleza de las cosas: son construidas por las tradiciones sociales del privilegio y la subordinación. Por lo tanto, una perspectiva basada en las preferencias generalmente reforzará las desigualdades: especialmente aquellas desigualdades que están tan arraigadas que se han integrado a los propios deseos de las personas. Una vez más, aunque este es un problema general, tiene especial pertinencia para la vida de las mujeres. Las mujeres han sido especialmente privadas de educación e información, que son necesarias, aunque en ningún sentido suficientes, para hacer que las preferencias sean un indicador confiable de lo que las políticas públicas deben perseguir. También han sido a menudo socializadas para creer que un menor nivel de vida es lo que es correcto y apropiado para ellas, y que algunos grandes bienes humanos (por ejemplo, la educación o la participación política) no son para ellas en absoluto. Pueden estar bajo una considerable presión social para decir que están satisfechas sin ese tipo de cosas: y, sin embargo, no debemos concluir

metas como las que proporcionan la perspectiva de las capacidades. Nuevamente, este es un punto sobre el que Sen ha hecho hincapié varias veces en sus escritos sobre el tema.

precipitadamente que las políticas públicas no deberían trabajar para extender estas funciones a las mujeres. En pocas palabras, buscar en la vida de las mujeres nos ayuda a ver la insuficiencia de los enfoques tradicionales, y la urgencia de sus problemáticas nos da una muy fuerte motivación para preferir una perspectiva no tradicional.

Dignidad humana y capacidades humanas

Ahora voy a argumentar que una versión de la perspectiva de las capacidades puede responder de manera razonable —para dar una buena orientación a los gobiernos, que establecen principios constitucionales básicos y a los organismos internacionales, que evalúan la calidad de vida— a todas estas preocupaciones.

La pregunta central de la perspectiva de las capacidades no es "¿Cuán satisfecha está esta mujer?" O incluso "¿En términos de recursos, cuánto puede ella manejar?" La pregunta es: "¿qué es ella, en realidad, capaz de hacer y de ser"? Después de tomar una postura, con fines políticos, ante una lista de funciones que parecerían ser de importancia fundamental en la vida humana, quienes usan esta perspectiva se preguntan: "¿Es la persona capaz de esto, o no?" Preguntan no sólo sobre la satisfacción de la persona con lo que hace, sino sobre lo que hace y lo que está en condiciones de hacer (lo que son sus oportunidades y libertades). Preguntan no sólo sobre los recursos que están presentes, sino sobre la forma en que estos trabajan o no, permitiendo funcionar a la mujer.

Para introducir la idea intuitiva que se halla detrás de este enfoque, es útil partir de un pasaje de los *Manuscritos económicos y filosóficos* de Marx, de 1844, escritos en la época en que estaba leyendo a Aristóteles y se vio profundamente influido por las ideas aristotélicas acerca de las capacidades y el funcionamiento humanos:

Es evidente que el ojo humano se gratifica en una forma diferente al crudo ojo no humano, el oído humano de una forma diferente al oído crudo, etc. El *sentido* atrapado en una necesidad práctica cruda tiene sólo un *sentido restringido*. Para el hombre hambriento, no es la forma humana de los alimentos la que existe, sino sólo su ser abstracto como alimento; podría muy bien estar ahí en su forma más cruda, y sería imposible decir en qué difiere esta actividad de alimentación de la de los animales.

Marx señala aquí algunas funciones humanas: comer y el uso de los sentidos, que parecen tener una centralidad particular en cualquier vida que uno pueda vivir. A continuación, afirma que hay algo que permite llevar

a cabo estas actividades de una forma plenamente humana, por lo cual se entiende una forma infundida por la razón y la sociabilidad. Pero los seres humanos no tienen automáticamente la oportunidad de desempeñar sus funciones humanas en una forma plenamente humana. Algunas condiciones en las que viven las personas —con hambre o sin educación— provocan que un ser que es humano tenga que vivir de una manera animal. Por supuesto, lo que Marx está diciendo es que estas condiciones son inaceptables, y deberían cambiarse.

Del mismo modo, la idea intuitiva detrás de mi versión de la perspectiva de las capacidades es doble: en primer lugar, que hay ciertas funciones que son particularmente centrales en la vida humana, en el sentido de que su presencia o ausencia suele ser entendida como un signo de la presencia o ausencia de la vida humana. En segundo lugar, y esto es lo que Marx encontró en Aristóteles, que hay algo que hace llevar a cabo estas funciones en una forma verdaderamente humana, no de una manera animal. Pensamos, con bastante frecuencia, que una vida se ha visto tan empobrecida que no merece la dignidad del ser humano, que es una vida en la que se continúa viviendo, pero más o menos como un animal, sin ser capaz de desarrollar y ejercitar las facultades humanas. En el ejemplo de Marx, una persona con hambre sólo toma la comida para poder sobrevivir, y no pueden aparecer los diversos ingredientes sociales y racionales de la alimentación humana. Del mismo modo, los sentidos de un ser humano pueden funcionar en un nivel meramente animal, si no se cultivan mediante una educación apropiada, el ocio, el juego y la libre expresión, mediante valiosas asociaciones con otros; y debemos añadir a la lista algunos elementos que Marx probablemente no apoyaría, como la libertad de expresión y de asociación y la libertad de culto. La idea central parece ser la del ser humano como un ser digno y libre que da forma a su propia vida, en vez de verse pasivamente formado o manipulado por el mundo como animal de una manada o rebaño.

En un extremo, podemos juzgar que la falta de capacidad para una función central es tan severa que la persona no es realmente un ser humano en absoluto, o no lo es más —como en el caso de algunas formas muy graves de discapacidad mental o demencia senil—. Pero estoy menos interesada en esa frontera (por importante que sea para la ética médica) que en un nivel más alto, el nivel en el que la capacidad de una persona es "verdaderamente humana", es decir, *digna* de un ser humano. La idea, por lo tanto, implica un concepto de valor humano o dignidad.

Nótese que el enfoque hace de cada persona un portador de valor, y un fin. Marx, al igual que sus antepasados burgueses, sostiene que subordinar los fines de algunas personas a los fines de los demás es incorrecto. Ese es el meollo de lo que es la explotación, tratar a una persona como un mero objeto para el uso de los demás. Lo que persigue esta perspectiva es una sociedad en la que los individuos sean tratados como dignos de cuidado, y en la que cada uno ocupa una posición que le permite vivir de manera realmente humana. Así, desde el principio adopta una posición contraria a considerar a las mujeres agentes o adjuntas de los hombres y, por ende, contraria al "sesgo del hombre proveedor" descrito por Diane Elson en el capítulo 3.

Creo que podemos producir un recuento de estos elementos necesarios para el funcionamiento verdaderamente humano que logre un amplio consenso transcultural, una lista que puede ser aprobada para fines políticos por las personas que de otra forma tendrían opiniones muy diferentes de lo que debería ser una buena vida completa para un ser humano. La lista debería proporcionar una manera de enfocarse en una evaluación de la calidad de vida para la planificación política, y tiene por objeto seleccionar las capacidades que son de importancia central, independientemente de las otras actividades de la persona. Dichas capacidades, por lo tanto, ocupan un lugar especial entre las reivindicaciones que debieran ser apoyadas con fines políticos en una sociedad pluralista. Pueden ser consideradas como la base de un conjunto de derechos constitucionales fundamentales, en una nación con una constitución escrita, o como su equivalente en una nación sin un documento escrito.¹⁹

La lista en su forma actual representa el resultado de años de debate transcultural,²⁰ y si se comparan las versiones anteriores y las últimas se verá que el aporte de otras voces ha dado forma a su contenido de muchas maneras. Sigue teniendo un final abierto y sigue siendo humilde, siempre

¹⁹ Obviamente, estoy pensando en lo político de una manera más amplia de lo que lo hacen muchos teóricos de la tradición liberal occidental, para quienes el estado nación sigue siendo la unidad básica. Lo que yo contemplo son no sólo deliberaciones nacionales, sino también evaluaciones transculturales de la calidad de vida y otras formas de deliberación y planificación internacional.

²⁰ Para algunos ejemplos de la parte académica de estas discusiones, véanse los artículos de Roop Rekha Verma, Martha A.Chen, Nkiru Nzegwu, Margarita Valdés y Xiaorong Li en Nussbaum 1995b.

puede ser impugnada y reconstruida. Tampoco se niega que los temas en la lista son en cierta medida contruidos de manera diferente por las distintas sociedades. De hecho, parte de la idea de la lista es que sus ítems pueden especificarse más concretamente de acuerdo con las creencias locales y las circunstancias. Aquí está la versión actual de Capacidades funcionales humanas centrales:

1. *Vida*

Ser capaz de vivir hasta el final de una vida humana de duración normal; no morir prematuramente o antes de que la vida se haya reducido tanto que no valga la pena vivir.

2. *Salud física*

Ser capaz de tener buena salud, incluida la salud reproductiva;²¹ estar adecuadamente alimentado, tener una vivienda adecuada.

3. *Integridad física*

Ser capaz de moverse libremente de un lugar a otro; tener protección ante ataques violentos, incluyendo ataques sexuales y violencia doméstica; tener oportunidades para la satisfacción sexual y para la elección en materia de reproducción.

4. *Sentidos, imaginación y pensamiento*

Ser capaz de usar los sentidos, imaginar, pensar, y razonar y hacer estas cosas de una manera "verdaderamente humana", una manera formada y cultivada por una educación adecuada, incluyendo, pero de ninguna manera limitado a la capacidad de leer y escribir y a una formación matemática y

²¹ La Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo de 1994 (CIPD) adoptó una definición de salud reproductiva que encaja bien con la idea intuitiva de un funcionamiento realmente humano que guía a esta lista: "La salud reproductiva es un estado general de bienestar físico, mental y social, y no de mera ausencia de enfermedades o dolencias, en todos los aspectos relacionados con el sistema reproductivo y sus funciones y procesos. En consecuencia, la salud reproductiva entraña la capacidad de disfrutar de una vida sexual satisfactoria y sin riesgos y de procrear, y la libertad para decidir hacerlo o no hacerlo, cuándo y con qué frecuencia". La definición continúa diciendo que también implica información y acceso a los métodos de planificación familiar de su elección. Un breve resumen de las recomendaciones de la CIPD, adoptado por el Panel sobre salud reproductiva del Comité sobre Población, establecido por el National Research Council especifica tres requisitos para la salud reproductiva: "1. Todo acto sexual debe estar libre de coerción e infección. 2. Todo embarazo debe ser deseado. 3. Todo nacimiento debería ser sin riesgo" (ver Tsui *et al.* 1997: 14).

científica básica. Ser capaz de usar la imaginación y el pensamiento en relación con la experimentación y la producción de obras y eventos, religiosos, literarios, musicales, etc., elegidos libremente. Ser capaz de usar la mente de un modo protegido por las garantías de libertad de expresión en lo que respecta tanto a la expresión política como la expresión artística y la libertad para ejercer una religión. Ser capaz de tener experiencias placenteras y de evitar el dolor no necesario.

5. *Emociones*

Ser capaz de sentir apego por las cosas y las personas que están fuera de nosotros mismos; amar a los que nos aman y nos cuidan, afligirse ante su ausencia; en general, amar, afligirse, experimentar el anhelo, la gratitud y la ira justificada. No tener un desarrollo emocional arruinado por el miedo y la ansiedad. (Apoyar esta capacidad significa apoyar las formas de asociación humana que pueden ser cruciales para el desarrollo.)

6. *Razón práctica*

Ser capaz de formarse una concepción de lo bueno y de poder reflexionar de manera crítica sobre la planificación de la propia vida. (Esto implica la protección de la libertad de conciencia.)

7. *Asociación*

(A) Ser capaz de vivir con los demás y de cara a ellos, de reconocer y mostrar preocupación por otros seres humanos, participar en diversas formas de interacción social; ser capaces de imaginar la situación de otros y tener compasión de esta situación, tener la capacidad tanto para la justicia como para la amistad. (La protección de esta capacidad significa proteger las instituciones que constituyen y nutren dichas formas de afiliación, así como proteger la libertad de reunión y de expresión política.)

(B) Poseer las bases sociales del respeto a uno mismo y la no-humillación; ser capaz de ser tratado como un ser digno cuyo valor es igual al de los demás. Esto implica la protección contra la discriminación por motivos de raza, sexo, orientación sexual, religión, casta, etnicidad u origen nacional.

8. *Otras especies*

Ser capaz de vivir con preocupación por y en relación con los animales, plantas y el mundo de la naturaleza.

9. *Recreación*

Ser capaz de reír, jugar y disfrutar de actividades de recreación.

10. *Control sobre el ambiente propio*

(A) Político: ser capaz de participar eficazmente en las opciones políticas que rigen la propia vida; tener el derecho a la participación política, protección de la libertad de expresión y de asociación.

(B) Material: ser capaz de poseer propiedades (tanto tierra como bienes muebles); tener el derecho a buscar empleo en igualdad de condiciones con los demás, no verse sujeto a cateos o embargos injustificados. En el trabajo, ser capaz de trabajar como un ser humano, ejercitando la razón práctica y formando relaciones significativas de reconocimiento mutuo con otros trabajadores.

La lista es, de manera categórica, una lista de componentes separados. No podemos satisfacer la necesidad de uno de ellos dando a las personas una mayor cantidad de otro. Todos son de importancia vital, y todos son distintos en calidad. La pluralidad irreductible de la lista limita las soluciones de compromiso que sería razonable hacer, y, por tanto, limita la aplicabilidad de un análisis cuantitativo de costo-beneficio. Al mismo tiempo, los ítems que figuran en la lista están relacionados entre sí de numerosas y complejas maneras. Una de las formas más eficaces de promover que las mujeres tengan control de su entorno, y el derecho real a la participación política, es promover su alfabetización. Las mujeres que pueden buscar empleo fuera del hogar tienen más recursos para proteger su integridad física de agresiones dentro de él. Tales hechos nos dan aún más razones para no promover una capacidad a expensas de las demás. Como dice Elson (en el capítulo 3), es posible que tengamos que establecer prioridades en la aplicación de los ítems que figuran en la lista, pero debemos en todo momento recordar lo interdependientes que son, y recordar también que el objetivo de crear una sociedad mínimamente justa no se logra cuando no se garantiza a los ciudadanos los derechos en cualquiera de estas áreas.

Entre las capacidades, dos de ellas, la razón práctica y la asociación, se destacan como de especial importancia, puesto que ambas organizan y cubren a todas las demás, llevando a que su búsqueda sea verdaderamente humana. Utilizar los sentidos de una forma que no esté impregnada por el característico uso humano del pensamiento y la planificación significa usarlos de una manera que no es completamente humana. La heroína de Tagore, resumiendo su decisión de buscar una vida aparte de su marido, dice, "me encontré hermosa como una mente humana libre". Esta idea de sí misma impregna todas sus demás funciones. Al mismo tiempo, razonar para uno mismo sin considerar en absoluto las circunstancias y necesidades

de los demás es, de nuevo, comportarse de una manera no completamente humana.

La intuición básica con la que comienza la perspectiva de las capacidades, en el ámbito político, es que las capacidades humanas ejercen una reivindicación moral que debe desarrollarse. Los seres humanos son criaturas que, de contar con el correcto apoyo material y educativo, pueden llegar a ser plenamente capaces de estas funciones humanas. Es decir, son criaturas con ciertas capacidades de nivel inferior (que yo llamo "capacidades básicas")²² para llevar a cabo las funciones en cuestión. Cuando estas capacidades se ven privadas del alimento que las transformaría en las capacidades de alto nivel que aparecen en mi lista, son infructuosas, están separadas, de alguna manera, son sólo una sombra de sí mismas. Si a una tortuga se le diera una vida que ofrece un nivel meramente animal de funcionamiento, no nos indignaríamos, no habría un sentido de pérdida y tragedia. Cuando a un ser humano se le da una vida que malogra el poder de la acción humana y de expresión, eso sí nos provoca una sensación de pérdida y tragedia: la tragedia expresada, por ejemplo, en la declaración formulada por la heroína de Tagore a su marido, cuando dice, "Yo no me muero fácilmente". En su opinión, una vida sin dignidad ni elección, una vida en la que no puede ser más que un apéndice, era una especie de muerte de su humanidad.

La perspectiva de las capacidades considera a cada persona como un fin, y por lo tanto, comparte el escepticismo de Anne Phillips (capítulo 4) sobre los derechos del grupo, cuando estos se encuentran en tensión con la promoción de la serie completa de derechos para las personas tomadas una por una. Por lo tanto, no será suficiente promover el bien de "la comunidad" o "la familia", cuando esto deje intactas las enormes asimetrías de capacidad entre los integrantes de la comunidad o de la familia. Las mujeres tienen muchas probabilidades de ser las perdedoras cuando se promueve el bien de un grupo como tal, sin preguntarse acerca de las jerarquías de poder y oportunidad presentes al interior del grupo. La perspectiva de las capacidades insiste en presionar sobre esta cuestión. Lo que este enfoque persigue es una sociedad en la que las personas sean tratadas como dignas de cuidado, y en donde cada una de ellas haya sido puesta en una posición de vivir de manera realmente humana. (Aquí es donde entra la idea de un umbral: decimos que si se halla por debajo de cierto nivel de capacidad, en cada una de las áreas,

²² Ver una discusión más completa en Nussbaum 2000b: cap. 1.

a una persona no se le ha permitido vivir de una manera verdaderamente humana.) Las capacidades pretendidas se pretenden para *todas y cada una* de las personas, no, en primera instancia, para grupos, o familias, estados u otros órganos colegiados. Estos organismos pueden ser extremadamente importantes en la promoción de las capacidades humanas, y de esta manera pueden ganar merecidamente nuestro apoyo: pero si son tan valiosos es a causa de lo que hacen a favor de las personas, y el objetivo político final es siempre la promoción de las capacidades de *cada persona*.²³

Empezamos, entonces, con un sentido del valor y la dignidad de los poderes humanos básicos, pensando en ellos como demandas de una oportunidad de funcionamiento, afirmaciones que dan lugar a deberes sociales y políticos correlacionados. Y, de hecho, hay tres tipos diferentes de capacidades que desempeñan un papel en el análisis. En primer lugar, hay capacidades básicas: el equipamiento innato de las personas que es la base necesaria para el desarrollo de las capacidades más avanzadas, y un motivo de preocupación moral. En segundo lugar, existen capacidades internas: es decir, los estados de la persona en sí misma que son, en lo que a la persona misma se refiere, condiciones suficientes para el ejercicio de las funciones requeridas. Una mujer que no ha sufrido la mutilación genital tiene la capacidad interna para el placer sexual; la mayoría de adultos en todas partes tiene la capacidad interna para la libertad religiosa y la libertad de expresión. Por último, están las capacidades combinadas, que pueden definirse como capacidades internas combinadas con las condiciones externas adecuadas para el ejercicio de la función. Una mujer que no está mutilada, pero ha sido viuda desde niña y tiene prohibido casarse otra vez, tiene la capacidad interna, pero no la capacidad combinada para la expresión sexual (ni, en la mayoría de estos casos, para el trabajo y la participación política) (Chen 1995, 2000). Los ciudadanos de regímenes represivos no democráticos tienen la capacidad interna, pero no la capacidad combinada para el ejercicio del pensamiento y la expresión que sean acordes a su conciencia. La lista, entonces, es una lista de capacidades combinadas. Lograr uno de los puntos de la lista entraña no sólo la promoción de un desarrollo adecuado de los poderes internos de las personas, sino también preparar el ambiente para que sea favorable al ejercicio de la razón práctica y las otras grandes funciones.

²³ Los capítulos 3 y 4 de Nussbaum 2000b abordan las dificultades que entrañan la religión y la familia en este enfoque.

Funcionamiento y capacidad

He hablado tanto de funcionamiento como de capacidad. ¿Cómo están relacionados? Ser claros en esto es crucial para definir la relación entre la "perspectiva de las capacidades" y nuestras preocupaciones sobre el paternalismo y la pluralidad. Dado que si tomáramos el funcionamiento mismo como el objetivo de la política pública, un pluralista liberal juzgaría correctamente que estaríamos excluyendo muchas de las opciones que los ciudadanos podrían tener de acuerdo con sus propias concepciones del bien. Una persona profundamente religiosa podría preferir no estar bien alimentada, sino participar en ayunos extenuantes. Ya sea por razones religiosas o de otro tipo, una persona podría preferir una vida de celibato a una que incluyera la expresión de la sexualidad. Una persona podría preferir trabajar con una intensa dedicación que excluyera la recreación y el juego. ¿Estoy declarando, al hacer uso de la lista, que estas no son vidas completamente humanas o florecientes? Y, ¿estoy instruyendo al gobierno a impulsar o empujar a las personas hacia un funcionamiento de cierto tipo, sin importar lo que prefieran?

Es importante que la respuesta a esta pregunta sea no. El objetivo político adecuado es la capacidad, no el funcionamiento. Esto es así debido a la gran importancia que el enfoque le da a la razón práctica, como bien que recubre a todas las otras funciones, haciéndolas completamente humanas, y que también figura, por sí misma, como una función central en la lista. La persona que tiene suficiente comida siempre puede elegir ayunar, pero existe una gran diferencia entre ayunar y morir de hambre, y es esta diferencia la que deseamos dejar clara. De nuevo, una persona que tiene las oportunidades normales para tener satisfacción sexual siempre puede elegir una vida de celibato, y el enfoque no dice nada en contra de esto. Sin embargo, sí está en contra (por ejemplo) de la práctica de la mutilación genital femenina, la cual priva a las mujeres de la oportunidad para elegir un funcionamiento sexual (y, en efecto, de la oportunidad de elegir también el celibato).²⁴ Una persona que tiene la posibilidad de dedicar tiempo a la recreación siempre puede elegir una vida de adicción al trabajo; de nuevo, hay una gran diferencia entre esa opción de vida y una vida limitada porque no existe una protección que limite el número de horas de trabajo y/o la "doble jornada" que impide a las mujeres disponer de tiempo para la recreación en muchas partes del mundo.

²⁴ Véase Nussbaum 1999: cap. 3 y 4.

Otra vez, debemos recalcar que el objetivo debe ser entendido en términos de capacidades combinadas. Para garantizarle una capacidad a una persona no es suficiente producir buenos estados internos de disposición para actuar. Es necesario, también, preparar el ambiente material e institucional para que las personas sean, de hecho, capaces de funcionar. Las mujeres cargadas por la "doble jornada" pueden ser internamente incapaces de divertirse: si, por ejemplo, no se les ha permitido salir de sus casas y se les ha cuidado celosamente desde la infancia, si las han casado a los seis años, y se les ha prohibido participar en el tipo de exploración imaginativa del ambiente que los niños varones usualmente disfrutan. Las niñas pequeñas del área rural de Rajasthan, India, por ejemplo, tienen bastantes dificultades para aprender a jugar en un programa educativo conducido por activistas locales, ya que no se ha alimentado, desde la primera infancia, su capacidad para jugar. Por otro lado, hay también muchas mujeres en el mundo que son internamente capaces de divertirse, pero no pueden hacerlo debido a las aplastantes demandas de la "doble jornada". Una mujer así no tiene la capacidad combinada para la recreación en el sentido pretendido por la lista. La capacidad es entonces una noción demandante. Al centrarse en un entorno donde la elección es posible, está muy atenta a la meta del funcionamiento, e instruye a los gobiernos a mantenerlo siempre en la mira. Por otro lado, no empuja a la gente hacia el funcionamiento: una vez que el escenario está preparado, la decisión es suya.

En otras palabras, para regresar a un contraste en el que he puesto énfasis al comentar a Elson y a Phillips, el enfoque es liberal, enfatiza la elección como un bien. Sin embargo, no es neoliberal, porque sostiene que la elección requiere condiciones materiales e institucionales, y que la acción política tiene como obligación proporcionárselas a todos los ciudadanos.

Capacidades y cuidados

Todos los seres humanos comienzan sus vidas como niños indefensos; si viven lo suficiente, es probable que terminen sus vidas en el desamparo, ya sea físico o mental. Durante la plenitud de la vida, la mayoría de los seres humanos pasa por periodos de extrema dependencia; y algunos seres humanos siempre serán dependientes de otros para su cuidado corporal a lo largo de toda su vida. Por supuesto que ponerlo de esta manera sugiere, absurdamente, que la gente "normal" no depende de otros para el cuidado corporal y la sobrevivencia; pero el pensamiento político debe reconocer que algunas fases de la vida, y algunas vidas, generan dependencias más profundas que otras.

La perspectiva de las capacidades, más aristotélica que kantiana, ve a los seres humanos como seres animales cuyas vidas están caracterizadas por un profundo sentido de necesidad y también de dignidad. Aborda el tema del cuidado de muchas maneras: al hablar de "vida" se subraya que la gente debe ser capaz de completar un ciclo de vida "normal"; al hablar de "salud" e "integridad física" se reconoce implícitamente las necesidades de las diferentes fases de la vida; cuando se habla de "sentido", "emociones" y "asociación", se señalan también las necesidades que varían con las etapas de la vida. La "asociación" es de particular importancia, dado que en este apartado se menciona tanto la necesidad de compasión como la de respeto por uno/a mismo/a, así como la no discriminación. Lo que vemos, entonces, es que el cuidado que se preste debe darse de tal manera que la capacidad de respeto por uno mismo del receptor no se vea dañada, y también de tal manera que el cuidador no se vea explotado o discriminado por llevar a cabo ese papel. En otras palabras, una buena sociedad debe proporcionar cuidado a aquellos en condiciones de extrema dependencia, sin explotar a las mujeres como se ha hecho tradicionalmente, lo que las ha despojado de otras capacidades. Este enorme problema dará forma a la manera en la que los estados piensan sobre las otras capacidades.²⁵

La perspectiva de las capacidades tiene una gran ventaja en esta área sobre las perspectivas liberales que utilizan la idea del contrato social. Esos enfoques generan los principios políticos básicos desde una situación hipotética de contrato, en la cual todos los participantes son adultos independientes. John Rawls, por ejemplo, utiliza la frase "miembros de la sociedad enteramente participativos durante toda su vida".²⁶ Pero, por supuesto, ningún ser humano es así. Y la fantasía distorsiona la elección de principios de manera central, borrando el problema de la extrema dependencia y el cuidado de la agenda de las partes contractuales, cuando eligen los principios que dan forma a la estructura básica de la sociedad. Y, sin embargo, un problema tan fundamental no puede posponerse para futura consideración,

²⁵ Véanse las diversas propuestas de las obras citadas arriba en la nota 11, así como mi "The future of feminist liberalism", conferencia dirigida a la División Central de la Asociación Filosófica Estadounidense, el 22 de abril de 2000 y que será publicada en *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 74/2 (nov. 2000: 47-79).

²⁶ Rawls 1996. Para una discusión detallada de las posturas de Rawls en cuanto a este asunto, veáse mi "Rawls and feminism" (en prensa); y también "The future of feminist liberalism".

ya que influye profundamente sobre la manera en la que se diseñarán las instituciones sociales.²⁷ La perspectiva de las capacidades, que utiliza un concepto diferente del ser humano, uno que incluye la necesidad y la dependencia en las primeras fases del pensamiento político, es más adecuado para deliberar acerca de este conjunto urgente de problemas.

Capacidades y derechos humanos

Las primeras versiones de la lista parecían divergir de los enfoques comunes en el movimiento de los derechos humanos al no darle un lugar importante a los derechos y libertades políticas tradicionales: aunque se subrayó la necesidad de incorporarlos desde el comienzo. Esta versión de la lista corrige ese defecto de énfasis.²⁸ Las libertades políticas contribuyen definitivamente a hacer humano el bienestar. Una sociedad que tiene como meta el bienestar pero no respeta estas libertades, entrega a sus miembros un nivel incompleto de satisfacción humana. Como ha escrito Amartya Sen, "los derechos políticos son importantes no sólo para la satisfacción de las necesidades, son cruciales también para la formulación de necesidades. Y esta idea se relaciona, al final, con el respeto que nos debemos unos a otros como seres humanos".²⁹ Hay muchas razones para pensar que las libertades políticas desempeñan un papel instrumental en la prevención de desastres materiales (en particular las hambrunas: Sen 1981), y la promoción del bienestar económico. Pero su papel no es únicamente instrumental: tienen valor por derecho propio.

Por lo tanto, las capacidades, como yo las concibo, tienen una relación muy cercana con los derechos humanos, tal y como se entienden en los debates internacionales contemporáneos. En efecto, cubren el terreno tanto de los llamados "derechos de primera generación" (libertades políticas y civiles) como de los llamados "derechos de segunda generación" (derechos

²⁷ Ver el excelente argumento en Kittay 1999.

²⁸ No todos los enfoques políticos que usan una idea aristotélica del funcionamiento y las capacidades tienen esta visión de la libertad. Así, Aristóteles fue una inspiración para Marx y también para muchos pensadores católicos conservadores. Entre las perspectivas históricas que utilizan a Aristóteles, mi perspectiva se halla más cerca de la de los pensadores demócrata sociales británicos: T.H. Green de la segunda mitad del siglo XIX (pionero de la educación obligatoria en Gran Bretaña) y Ernest Barker de la primera mitad del siglo XX.

²⁹ Sen 1994: 38. Compárese Rawls 1996: 187-8, que vincula la libertad y la necesidad de una manera relacional.

económicos y sociales). Y desempeñan roles similares, al proveer las bases filosóficas que sustentan principios constitucionales básicos. Dado que el lenguaje de los derechos está bien establecido, el defensor de las capacidades necesita demostrar qué se aporta con este nuevo lenguaje.³⁰

La idea de los derechos humanos de ninguna manera es una idea clara. Los derechos se han entendido de muchas maneras diferentes, y el uso del lenguaje de los derechos con frecuencia oscurece algunas cuestiones teóricas complejas, lo que puede dar la ilusión de que existe un acuerdo cuando en realidad hay un profundo desacuerdo filosófico. Las personas difieren sobre cuál es *la base* de un reclamo de derechos: la racionalidad, el sentimiento y la misma vida han tenido sus defensores. Difieren, también, sobre si los derechos son prepolíticos o artefactos de las leyes y las instituciones. (Kant apoyaba el segundo punto de vista, aunque la tradición dominante de derechos humanos sostiene el primero.) Difieren sobre si los derechos pertenecen sólo a individuos o también a grupos. Difieren sobre si los derechos deben ser vistos como limitantes a acciones que promueven metas, o más bien como parte de la meta social que se promueve. Difieren, de nuevo, sobre la relación entre derechos y obligaciones: si A tiene derecho a S, entonces esto significa que siempre habrá alguien que tenga la obligación de proveer S, y ¿cómo debemos decidir quién es ese alguien? Difieren, finalmente, sobre la manera en que deben entenderse los derechos en cuanto tales. ¿Son los derechos humanos derechos que deben ser tratados de cierta manera? ¿Derechos a cierto nivel alcanzado de bienestar? ¿Derechos a recursos con los cuales uno puede seguir su proyecto de vida? ¿Derechos a ciertas oportunidades y capacidades con las cuales uno puede hacer elecciones sobre su proyecto de vida?

La lista de capacidades centrales tiene la ventaja, me parece, de tomar posiciones claras sobre estos problemas en disputa, a la vez que declara claramente cuáles son las preocupaciones motivantes y cuál es la meta. Bernard Williams señala este punto de manera elocuente, al comentar acerca de las Tanner Lectures de 1987 de Sen:

Yo mismo no me siento muy satisfecho de tomar los derechos como el punto de partida. La noción de un derecho humano básico me parece bastante oscura, y yo preferiría abordarla desde la perspectiva de las capacidades humanas básicas. Preferiría que las

³⁰ El material que aparece en esta sección se halla más elaborado en Nussbaum 1997b.

capacidades hicieran el trabajo, y si vamos a tener un lenguaje o una retórica de los derechos, que surgiera desde las capacidades, y no de la manera contraria (Williams 1987:100).

Como señala Williams, sin embargo, la relación entre los dos conceptos necesita examinarse más a fondo, dado el dominio del lenguaje de los derechos humanos en el mundo internacional del desarrollo.

Cuando pensamos en derechos fundamentales, yo argumentaría que la mejor manera de pensar en lo que significa asegurar su ejercicio a los ciudadanos es pensar en términos de capacidades combinadas. El derecho a la participación política, el derecho al libre ejercicio religioso, el derecho a la libertad de expresión: podemos pensar mucho mejor en estos y otros derechos como realizados sólo cuando se ha logrado alcanzar las capacidades pertinentes. Asegurar un derecho a los ciudadanos en estas áreas es ponerlos en una posición de capacidades combinadas para funcionar en esas áreas. (Por supuesto pueden tener derecho a un buen trato en esta área aunque este no haya sido asegurado aún: la gente tiene derecho a la libertad religiosa sólo por virtud de ser humano, incluso si la nación en la que viven no les ha garantizado esta libertad. Pronto regresaré a esta importante característica del lenguaje de los derechos.) Al definir el aseguramiento de los derechos en términos de capacidades combinadas, dejamos claro que las personas en el país C no tienen en verdad un derecho efectivo a la participación política sólo porque ese lenguaje exista en un papel: sólo han recibido en verdad este derecho si hay medidas efectivas para hacer a las personas verdaderamente capaces del ejercicio político. Las mujeres de muchos países tienen el derecho nominal a la participación política, sin tenerlo en el sentido de una capacidad: por ejemplo, puede que cuando intentan salir de su casa se las amenace con violencia. En resumen, pensar en términos de capacidades nos da un punto de referencia mientras pensamos qué significa en realidad el garantizarle un derecho a alguien.

Vemos aquí que la perspectiva de las capacidades tiene una gran ventaja sobre otras elaboraciones de los derechos que nacen de la tradición liberal, ahora llamada neoliberal. Es común que los derechos constitucionales fundamentales se hayan entendido como prohibiciones en contra de la interferencia del estado, y eso es todo: el estado no tiene mayor tarea afirmativa. (Mucho de lo escrito en la Carta de Derechos de la Constitución de Estados Unidos se deriva de esta tradición, aunque siglos de interpretación han ampliado, de cierta manera, su comprensión. La sección de derechos fundamentales de la Constitución de la India toma un enfoque más afirma-

tivo, y la garantía de derechos fundamentales involucra explícitamente la acción afirmativa del estado.) Por lo tanto, la perspectiva de las capacidades encaja bien con la insistencia de Philips (capítulo 4) en crear las condiciones de oportunidad para las mujeres a través de la acción afirmativa del estado. La perspectiva de las capacidades —que sugiere al gobierno pensar desde el principio en los obstáculos que impiden el empoderamiento integral de todos los ciudadanos, y diseñar medidas para abordarlos— justamente recomienda medidas como las dos enmiendas realizadas a la Constitución de la India recientemente, las que garantizan a las mujeres un tercio de la representación local en los *panchayats*, o consejos del pueblo. Por lo tanto, respalda la insistencia de Philips en la importancia de garantizar las condiciones de participación política, al mismo tiempo que comparte su escepticismo acerca de una simple mayoría cuando están en juego derechos fundamentales.

Una ventaja más de la perspectiva de las capacidades es que, al concentrarse desde el inicio en lo que las personas son de hecho capaces de hacer, está bien preparada para percibir y evidenciar las inequidades que las mujeres sufren dentro de las familias: inequidades en cuanto a recursos y oportunidades, falta de educación, que el trabajo no se reconozca como trabajo, y, por supuesto, insultos a su integridad física. No es fortuito que estos asuntos feministas sean centrales en la perspectiva desde su inicio: conceptualmente, la perspectiva permite su reconocimiento y la elaboración de recomendaciones para su resolución.

El lenguaje de las capacidades tiene otra ventaja más sobre el lenguaje de los derechos: no está fuertemente ligado a una tradición histórica o cultural en particular, como se cree que está el lenguaje de los derechos. Esta creencia no es muy acertada: aunque el término "derechos" se asocia con la Ilustración europea, sus ideas componentes tienen profundas raíces en muchas tradiciones.³¹ En lo que concierne a la India, por ejemplo, independientemente de la reciente validación del lenguaje de los derechos en la tradición legal y constitucional india, las ideas componentes destacadas tienen profundas raíces en áreas mucho más tempranas del pensamiento de India: en ideas de tolerancia religiosa elaboradas desde los edictos de Ashoka en el siglo III a.c., en el pensamiento sobre las relaciones hindú-musulmanas en el Imperio mughal, y, por supuesto, en muchos pensadores progresistas

³¹ Acerca de la India y China, ver Sen 1997a y Taylor 1999.

y humanistas de los siglos XIX y XX, a los que no puede describirse simplemente como occidentalistas, sin respeto por sus propias tradiciones.³² La concepción de libertad usada por la joven esposa en el cuento de Tagore se remonta, de acuerdo con él, a épocas ancestrales: a la búsqueda por parte de la reina de Rajput, Meerabai, de una expresión propia gozosa. La idea de sí misma como una "mente humana libre" se presenta como una idea que ella deriva de una combinación de experiencia e historia, no de una influencia externa.

Entonces, "los derechos" no son exclusivamente occidentales, en el sentido que más importa; pueden verse respaldados por una variedad de perspectivas. Sin embargo, el lenguaje de las capacidades nos permite eludir este problemático debate. Cuando hablamos simplemente de lo que las personas pueden hacer y ser, ni siquiera en apariencia estamos privilegiando una idea occidental. En cualquier parte pueden encontrarse ideas sobre actividades y habilidades, y no hay una cultura en donde la gente no se pregunte a sí misma qué es capaz de hacer, qué oportunidades tiene para funcionar.

Si tenemos el lenguaje de las capacidades, ¿necesitamos también el lenguaje de los derechos? El lenguaje de los derechos desempeña todavía, yo creo, cuatro importantes papeles en el discurso público, a pesar de sus características insatisfactorias. Primero, cuando se le utiliza en una oración como: "A tiene derecho a que sus libertades políticas básicas estén garantizadas por su gobierno", nos recuerda que la gente tiene reclamos justificados e impostergables que requieren tratamiento urgente, sin importar lo que el mundo alrededor de ellos haya hecho al respecto. Este papel del lenguaje de los derechos se encuentra muy cerca de lo que yo he llamado "capacidades básicas", en el sentido de que la justificación para decir que las personas tienen estos derechos naturales usualmente viene de señalar cierto rasgo similar a alguna capacidad de las personas (la racionalidad, el lenguaje) que de hecho tienen al menos en un nivel rudimentario. Y, en efecto, pienso que sin una justificación así el atractivo de los derechos es muy misterioso. Por otro lado, no hay duda de que uno puede reconocer las capacidades básicas de las personas y aun así negar que esto implique que tengan derechos en el sentido de reclamos justificados para cierto tipo

³² Ver Sen 1997a. Acerca de Tagore, véase Sen 1997b y Bardhan 1990: intro. Para el lenguaje de los derechos en las luchas de independencia indias, ver Nehru 1990: 612.

de tratamiento. Sabemos que durante una gran parte de la historia mundial no se ha hecho esta deducción. De modo que apelar a los derechos comunica más que una simple alusión a las capacidades básicas, que no funciona por sí misma, sin agregarle algún argumento ético del tipo que yo he presentado. El lenguaje de los derechos indica que de hecho sí tenemos un argumento y que derivamos conclusiones normativas del hecho de las capacidades básicas.

Segundo, incluso cuando hablamos de derechos explícitamente garantizados por el estado, el lenguaje de los derechos subraya con fuerza la importancia y el papel básico de estas esferas de habilidad. El decir "Aquí hay una lista de cosas que la gente debería ser capaz de hacer y ser" tiene sólo una vaga resonancia normativa. El decir "Aquí hay una lista de derechos fundamentales" es más retóricamente directo. Le dice a la gente de inmediato que nosotros estamos tratando con un conjunto de funciones especialmente urgentes, respaldadas por el derecho, justificado, que tienen todos los seres humanos a esas cosas, en virtud de que son seres humanos.

Tercero, el lenguaje de los derechos tiene valor por el hincapié que pone en las decisiones de las personas y su libertad. El lenguaje de las capacidades, como he dicho, fue diseñado para dejar espacio para la decisión, y para comunicar la idea de que hay una gran diferencia entre empujar a la gente a funcionar de maneras que uno considere valiosas y dejarles a ellos la elección. Pero hay enfoques que utilizan un lenguaje aristotélico del funcionamiento y las capacidades que no enfatiza la libertad de la manera en la que mi enfoque lo hace: el aristotelianismo marxista y algunas formas de aristotelianismo tomista católico no son liberales en este sentido. Si el lenguaje de los derechos entra al ruedo, nos ayuda a subrayar aún más el hecho crucial de que la meta política apropiada es la capacidad de las personas para elegir funcionar de ciertas maneras, no sólo la manera en que funcionan ya.

Por lo tanto, el marco de las capacidades y el marco de los derechos humanos se complementan de muchas maneras. Sin embargo, los usos actuales del discurso de los derechos sugieren que habría que ser precavidos. El vínculo histórico del marco de los derechos con la "libertad negativa" y la ausencia de la interferencia del estado, ha llevado a que se incremente su uso en conexión con la apertura de los mercados al capital extranjero. Es difícil rastrear la conexión entre estos derechos económicos putativos y la promoción de un rango extenso de capacidades humanas para todos los ciudadanos: están en juego complejas cuestiones empíricas. Los mercados

algunas veces sí fomentan las capacidades humanas. Algunas veces, sin embargo, lo hacen de manera muy dispareja. Y hay algunas capacidades, por ejemplo, las relacionadas con la salud y la educación, que los mercados no entregan de manera adecuada a las personas; aquí se requieren otras formas de acción del estado.

Las ambigüedades del lenguaje de los derechos que he descrito pueden, hasta cierto punto, llevar a un desvanecimiento de estos problemas: la gente puede llegar a creer que hay una clara conexión conceptual entre "la promoción los derechos humanos", en el sentido de abrir mercados, y "la promoción de los derechos humanos" en el sentido de fomento de las capacidades de los ciudadanos. Parece, entonces, poco sabio usar el lenguaje de los derechos sin acompañarlo del lenguaje de las capacidades, particularmente en tiempos de una rápida globalización económica.

Las capacidades como metas para el desarrollo de las mujeres

He argumentado que las preocupaciones legítimas por la diversidad, el pluralismo y la libertad personal no son incompatibles con el reconocimiento de normas transculturales, y que, de hecho, las normas transculturales son necesarias si queremos proteger la diversidad, el pluralismo y la libertad, tratando a cada ser humano como un agente y un fin. La mejor manera de mantener estas preocupaciones juntas, he argumentado, es formular las normas como un conjunto de capacidades para un funcionamiento humano completo, subrayando el hecho de que las capacidades protegen, no le cierran las puertas, a las esferas de la libertad humana.

El marco de las capacidades, utilizado para evaluar las vidas de mujeres que están luchando por la equidad en muchos países diferentes —en desarrollo y desarrollados—, no se ve, creo yo, como una importación extraña: cuadra muy bien con las demandas que las mujeres ya están haciendo en muchos contextos políticos globales y nacionales. Por lo tanto, colocar estos artículos en una lista podría parecer superfluo: ¿por qué no mejor dejar que las mujeres decidan cuáles serán sus demandas en cada caso? Para contestar esta pregunta deberíamos señalar que el debate del desarrollo internacional está ya usando un lenguaje normativo. En los casos en los que no se ha retomado la perspectiva de las capacidades —como ha sucedido en los *Informes sobre Desarrollo Humano*— prevalece un lenguaje teórico mucho menos adecuado, ya sea el lenguaje de preferencia-satisfacción o el lenguaje del crecimiento económico. Necesitamos la perspectiva de las capacidades como una alternativa humanamente rica para esas teorías inadecuadas del desarrollo humano.

Por supuesto, la perspectiva de las capacidades brinda normas para el desarrollo humano en general, no sólo para el desarrollo de las mujeres. Sin embargo, es importante centrarse en los problemas de las mujeres no sólo por su notable urgencia. También nos ayudan a ver más claramente la insuficiencia de muchos otros enfoques para el desarrollo de manera más general, y las razones para preferir la perspectiva de las capacidades. Los *enfoques basados en la preferencia* no nos permiten criticar las preferencias que han llegado a serlo gracias a un legado de injusticia y jerarquía: las preferencias de los hombres por la dominación y por ser atendidos y cuidados, las preferencias de las mujeres por un nivel bajo de logros cuando esa es la única vida que conocen y que creen posible. La perspectiva de las capacidades, en contraste, mira lo que una mujer es capaz de hacer y de ser, tomando en cuenta el hecho de que las mujeres oprimidas y sin educación podrían decir, o incluso pensar, que algunas de esas capacidades no son para ellas. Los *enfoques basados en los recursos*, de manera similar, poseen cierto sesgo en el sentido de que protegen el *statu quo* y no toman en cuenta las necesidades especiales de ayuda que puedan tener algunos grupos como resultado de su estatus de subordinación: debemos invertir más en ellos para traerlos al mismo nivel de capacidad. La perspectiva de las capacidades ve este hecho de manera clara, y nos encamina hacia la creación de un umbral básico del nivel de capacidades como meta para todos los ciudadanos.³³ Los *enfoques de derechos humanos* son aliados cercanos de la perspectiva de las capacidades, porque adoptan una postura en cuanto a ciertos derechos fundamentales de los ciudadanos, y mantienen que estos pueden exigirse como materia de justicia básica. En relación con estos enfoques, sin embargo, la perspectiva de las capacidades es más definitiva, especificando claramente lo que significa garantizarle un "derecho" a alguien, y es más completa, puesto que detalla ciertos derechos que son de especial importancia para las mujeres, pero que no han sido, sino hasta hace poco, incluidos en los documentos internacionales de derechos humanos.

³³ En mi perspectiva esa es la meta política: se puede, por supuesto, mantener la perspectiva de las capacidades y definir la meta de manera diferente; en términos de, por ejemplo, una igualdad completa de capacidades. Yo recomiendo el umbral sólo como una teoría parcial de la justicia, no como una teoría completa. Mi planteamiento todavía no asume una postura en cuanto al principio distributivo que debiera manejarse en el caso de que todos los ciudadanos estuvieran por encima del umbral.

La perspectiva de las capacidades puede parecer tener una desventaja, en comparación con otros enfoques: parece difícil medir las capacidades humanas. Si esta dificultad se hace evidente cuando pensamos en problemas tan obvios como la salud y la movilidad, muy seguramente se hará evidente de manera desconcertante en mi propia lista, que ha añadido tantos temas aparentemente intangibles, como el desarrollo de la imaginación y las condiciones de salud emocional. Sabemos, sin embargo, que cualquier cosa que valga la pena medirse, en la calidad de la vida humana, es difícil de medir. Los enfoques basados en los recursos simplemente sustituyen algo fácil de medir por lo que en realidad debería ser medido, un montón de cosas necesarias para la riqueza del funcionamiento humano. Los enfoques basados en las preferencias son incluso peores, porque no sólo no miden lo que debería ser medido, sino que también se crean predicamentos propios, en cuanto a la manera de sumar las preferencias —y si existe alguna manera de hacer esa tarea que no entre en conflicto con las dificultades que aparecen en la literatura sobre elecciones sociales—. La perspectiva de las capacidades, tal y como ha sido elaborada hasta ahora en los *Informes sobre Desarrollo Humano* no es perfecta, ciertamente: los años de escuela, como todo el mundo admitiría, son un equivalente imperfecto de lo que es la educación. Podemos esperar que cualquier equivalente que encontremos a medida que añadamos más capacidades serán también altamente imperfectos —especialmente si tenemos que confiar en los datos producidos por las naciones—. Por otro lado, al menos estamos trabajando en el lugar correcto y dirigiendo la mirada hacia el asunto correcto; y con el tiempo, conforme los datos recabados respondan a nuestras preocupaciones, podemos esperar información más adecuada, y mejores maneras de integrar esa información. Como ha sucedido ya con las perspectivas de derechos humanos, necesitamos confiar en el ingenio de las personas que viven con recursos muy limitados: ellas nos ayudarán a encontrar maneras de describir, e incluso cuantificar, lo que son sus aprietos.

En todo el mundo, a las mujeres les ha faltado el apoyo para realizar ciertas funciones humanas centrales, y esa falta de apoyo se debe, hasta cierto punto, al hecho de que son mujeres. Pero las mujeres, como los hombres —y a diferencia de las piedras y los árboles, o incluso los caballos y los perros— tienen el potencial para convertirse en seres capaces de llevar a cabo esas funciones humanas, en cuanto cuenten con la alimentación y la educación suficientes así como con otros apoyos. Es por eso que el hecho de que "reprueben" en capacidades es un problema de justicia. Resolver este

problema es tarea de todos los seres humanos. Yo sostengo que la perspectiva de las capacidades, junto con la lista de las capacidades centrales, nos ofrece una buena guía para la ejecución de esta compleja tarea ●

Traducción: Carolina Maldonado

Bibliografía

- Agarwal, Bina, 1994, *A field of one's own: Gender and land rights in South Asia*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Alkire, Sabina, 1999, "Operationalizing Amartya Sen's capability approach to human development: A framework for identifying valuable capabilities", tesis de doctorado, Oxford University.
- Aman, K. (ed.), 1991, *Ethical principles for development: Needs, capabilities or rights*, Montclair State University Press, Montclair, NJ.
- Anand, Sudhir y Harris, Chris, 1994, "Choosing a welfare indicator", *American Economic Association Papers and Proceedings*, núm. 84, pp. 226-249.
- Bardhan, Kalpana, 1990, "Introduction", *Of Women, outcastes, peasants and rebels*, University of California Press, Berkeley.
- Basu, K., P. Pattanaik y K. Suzumura, (eds.), 1995, *Choice, welfare, and development: A Festschrift in honour of Amartya K. Sen*, Clarendon Press, Oxford.
- Boserup, Esther, 1970, *Women's role in economic development*, St. Martin's Press, Nueva York (2a ed., 1986, Gower Publishing, Aldershot).
- Chakraborty, Achin, 1996, "The concept and measurement of the standard of living", tesis de doctorado, University of California at Riverside.
- Chen, Martha, 1983, *A quiet revolution: Women in transition in rural Bangladesh*, Schenkman, Cambridge.
- Chen, Martha A., 1995, "A matter of survival: women's right to employment in India and Bangladesh", en Martha Nussbaum y Jonathan Glover (eds.), *Women, culture, and development: A study of human capabilities*, Clarendon Press, Oxford, pp. 37-57.
- Chen, Martha A., 1999, *Perpetual mourning: widowhood in rural India*, Oxford University Press/ University of Pennsylvania Press, Delhi y Philadelphia.
- Dasgupta, Partha, 1993, *An inquiry into well-being and destitution*, Clarendon Press, Oxford.
- Desai, Meghnad, 1990, "Poverty and capability: towards an empirically implementable measure", *Suntory-Toyota International Centre Discussion Paper*, núm. 27, London School of Economics Development Economics Research Program.

- Drèze, Jean y Amartya Sen, 1989, *Hunger and public action*, Clarendon Press, Oxford.
- Drèze, Jean y Amartya Sen, 1995, *India: Economic development and social opportunity*, Oxford University Press, Delhi.
- Folbre, Nancy, 1999, "Care and the global economy", ponencia para *Human Development Report 1999*, no publicada.
- Harrington, Mona, 1999, *Care and equality: Inventing a new family politics*, Knopf, Nueva York.
- India abroad*, 1998, "Special report on rape", 10 de julio.
- Kittay, Eva, 1999, *Love's labor: Essays on women, equality, and dependency*, Routledge, Nueva York.
- Kniss, Fred, 1997, *Disquiet in the land: Cultural conflict in American Mennonite communities*, Rutgers University Press, New Brunswick, NJ.
- McMurrin, S., 1980, *Tanner Lectures on human values*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Narayan, Uma, 1997, *Dislocating cultures: Identities, traditions, and Third World feminism*, Routledge, Nueva York.
- Nehru, Jawaharial, 1990, *Jawaharial Nehru: An autobiography*, Oxford University Press, Oxford.
- Nussbaum, Martha, 1988, "Nature, function, and capability: Aristotle on political distribution", *Oxford Studies in Ancient Philosophy Supplement*, núm. 1, pp. 145-184.
- Nussbaum, Martha, 1990, "Aristotelian social democracy", en R. Douglass Bruce, Gerall Mara y Henry Richardson (eds.), *Liberalism and the good*, Routledge, Nueva York, pp. 203-252.
- Nussbaum, Martha, 1992, "Human functioning and social justice: in defense of Aristotelian essentialism", *Political Theory*, núm. 20, pp. 202-246.
- Nussbaum, Martha, 1993, "Non-relative virtues: an Aristotelian approach", en Martha Nussbaum y Amartya Sen (eds.), *The quality of life*, Clarendon Press, Oxford.
- Nussbaum, Martha, 1995a, "Aristotle on human nature and the foundations of ethics", en James Edward, John Altham y Ross Harrison (eds.), *World, mind and ethics: Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 86-131.
- Nussbaum, Martha, 1995b, "Human capabilities, female human beings", en Martha Nussbaum y Jonathan Glover (eds.), *Women, culture, and development*, Clarendon Press, Oxford, pp. 61-104.
- Nussbaum, Martha, 1997a, "The good as discipline, the good as freedom", en David A. Crocker y Toby Linden (eds.), *Ethics of consumption: the good life, justice, and global stewardship*, Rowman y Littleéeld, Lanham, MD, pp. 312-411.

- Nussbaum, Martha, 1997b, "Capabilities and human rights", *Fordham Law Review*, núm. 66, pp. 273-300.
- Nussbaum, Martha, 1997c, "Religion and women's human rights", en Paul Weithman (ed.), *Religion and contemporary liberalism*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, pp. 93-137.
- Nussbaum, Martha, 1998a, "Public philosophy and international feminism", *Ethics* 108, pp. 770-804.
- Nussbaum, Martha, 1998b, "Still worthy of praise: a response to Richard A. Posner, the problematics of moral and legal theory", *Harvard Law Review*, núm. 111, pp. 1776-1795.
- Nussbaum, Martha, 1999, *Sex and social justice*, Oxford University Press, Nueva York.
- Nussbaum, Martha, 2000a, "Why practice needs ethical theory: particularism, principle, and bad behavior", en Steven Burton (ed.), *The path of the law in the Twentieth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 50-86.
- Nussbaum, Martha, 2000b, *Women and human development: the capabilities approach*, Cambridge University Press, Cambridge y Nueva York.
- Nussbaum, Martha, en prensa, "Rawls and feminism", en Samuel Freeman (ed.), *The Cambridge companion to Rawls*, Cambridge University Press.
- Nussbaum, Martha y J. Glover (eds.), 1995, *Women, culture and development*, Clarendon Press, Oxford.
- Nussbaum, Martha y Amartya Sen, 1989, "Internal criticism and Indian rationalist traditions", en Michael Krausz (ed.), *Relativism: interpretation and confrontation*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, pp. 299-325.
- Nussbaum, Martha y Amartya Sen (eds.), 1993, *The quality of life*, Clarendon Press, Oxford.
- Pattanaik, Prasanta, 1980, "Cultural indicators of well-being: Some conceptual issues", en UNESCO, *World Culture Report: culture, creativity, and markets*, UNESCO Publishing, París, pp. 333-339.
- Rawls, John 1996, *Political liberalism*, Columbia University Press, Nueva York.
- Sen, Amartya, 1981, *Poverty and famines: An essay on entitlement and deprivation*, Clarendon Press, Oxford.
- Sen, Amartya, 1982, *Choice, welfare, and measurement*, Basil Blackwell/MIT Press, Oxford y Cambridge, MA.
- Sen, Amartya, 1984, *Resources, values, and development*, Basil Blackwell/MIT Press, Oxford y Cambridge, MA.
- Sen, Amartya, 1985a, *Commodities and capabilities*, North-Holland, Amsterdam.
- Sen, Amartya, 1985b, "Well-being, agency, and freedom: the Dewey Lectures 1984", *The Journal of Philosophy*, núm. 82, pp. 169-221.

- Sen, Amartya, 1992, *Inequality reexamined*, Clarendon Press/Harvard University Press, Oxford y Cambridge, MA.
- Sen, Amartya, 1994, "Freedoms and needs", *The New Republic*, 10/17, enero 1994, pp. 31-38.
- Sen, Amartya, 1997a, "Human rights and Asian values", *The New Republic*, 14/21 July, pp. 33-41.
- Sen, Amartya, 1997b, *New York Review of Books*, junio.
- Stewart, Frances, 1996, "Basic needs, capabilities, and human development", en Avner Offer (ed.), *In pursuit of the quality of life*, Oxford University Press, Oxford.
- Taylor, Charles, 1999, "Conditions of an unforced consensus on human rights", en Joanne R. Bauer y Daniel A. Bell (eds.), *The East Asian Challenge for Human Rights*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Tinker, Irene (ed.), 1990, *Persistent inequalities*, Oxford University Press, Nueva York.
- Tsui, Amy O., Wasserheit, Judith N. y Haaga, John G. (eds.), 1997, *Reproductive health in developing countries*, National Academy Press, Washington.
- United Nations Development Programme, 1993-1996, *Human Development Reports 1993, 1994, 1995, 1996, 1999*, UNDP, Nueva York.
- United Nations Development Programme, 1999, *Human Development Report*, UNDP, Oxford University Press, Oxford y Nueva York.
- Williams, Bernard, 1987, "The standard of living: interests and capabilities", en Geoffrey Hawthorne (ed.), *The standard of living*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Williams, Joan, 1999, *Unbending gender: Why family and work conflict and what to do about it*, Oxford University Press, Nueva York.