

Esta obra da cuenta críticamente de dos líneas de pensamiento que, en el ámbito de la filosofía y de la teoría políticas en general, están presentes en diversos autores de nuestro tiempo. Por un lado, con la caída del muro de Berlín, algunos hablaron de «fin de la historia» y, con él, del éxito de un solo sistema político: el liberalismo «realmente existente». El enfrentamiento entre los dos sistemas dominantes tras el final de la Segunda Guerra Mundial habría acabado con el triunfo definitivo de uno de ellos: el capitalismo ligado al régimen liberal. Por otro, sin embargo, el reciente siglo XXI plantea la existencia de nuevos ámbitos de realidad humano-social y política a partir del fenómeno de la «globalización»: desde los límites y la legitimación del Estado-nación a la creciente pérdida del valor activo de la ciudadanía, al cambio de la tradicional «sociedad civil» por nuevas identidades plurales, o la presencia cada vez más activa de «los otros» en nuestras sociedades con demandas inaplazables. Al propio tiempo, están emergiendo diversos movimientos sociales de crítica a los principales límites en nuestras formas de vida: desde los referidos al trabajo y a la posibilidad de futurizar en los órdenes de elección vitales para los seres humanos, a aquellos que han aflorado a escala global con dimensiones de «riesgo» en el sistema mundial. Nos referimos tanto a ciertos ámbitos de la experimentación científica, como a los vinculados estrechamente con un desarrollo sostenible de la producción que amenazan con quebrar el orden de los ecosistemas que posibilitan la vida humana. Este texto se ocupa de algunas de las derivas políticas señaladas, a la vez que apunta a formas crítico-dialécticas de superación de las mismas.

La obra ha sido coordinada por el profesor FERNANDO QUESADA (UNED, Madrid). Han colaborado los profesores María Xosé Agra Romero, Aurelio Arteta, José M. Bermudo, Antonio García Santesmases, Francisco José Martínez Martínez, Javier Muguerza, Javier Peña Echeverría, Bernat Riutort Serra, Pablo Ródenas Utray y Ramón Vargas-Machuga Ortega.

ISBN:84-7658-681-7



9 788476 586815



Universitat de les
Illes Balears

139

Temas de Filosofía (2011)

Siglo XXI:
¿un nuevo paradigma de la política?

PCO



Fernando Quesada (Edit.)

Siglo XXI: ¿un nuevo paradigma de la política?

■ ARGUMENTOS DE LA POLÍTICA
PENSAMIENTO CRÍTICO • PENSAMIENTO UTÓPICO

ANTHROPOS

ARGUMENTOS DE LA POLÍTICA

Serie coordinada por Francisco Colom, José María Hernández,
Fernando Quesada y Jesús Rodríguez Zepeda

PENSAMIENTO CRÍTICO / PENSAMIENTO UTÓPICO

139

Fernando Quesada (Edit.)

SIGLO XXI: ¿UN NUEVO PARADIGMA DE LA POLÍTICA?

I Symposium de Filosofía Política
Alberto Saoner

María Xosé Agra Romero
Aurelio Arteta
José M. Bermudo
Antonio García Santesmases
Francisco José Martínez

Javier Muguerza
Javier Peña
Barnat Riutort Serra
Pablo Ródenas Utray
Ramón Vargas-Machuca Ortega



Universitat de les
Illes Balears

 ANTHROPOS

INTERNACIONALISMO,
FEMINISMO Y JUSTICIA
La filosofía política de Martha C. Nussbaum

María Xosé Agra Romero

La cuestión de lo que constituye el «florecimiento humano» suscita, como bien señala Th.W. Pogge, una enorme variedad de respuestas, debidas a diferentes planteamientos y no sólo a diferencias de opinión, lo que exige una profundización y comprensión de lo que se entiende por «florecimiento humano» a partir de su sentido más amplio y general por el cual «que las personas humanas florecen significa que sus vidas son buenas». Pogge llama la atención sobre la relevancia de la idea de florecimiento humano no sólo en lo que respecta a las reflexiones personales y éticas sobre nuestras vidas y las de los que nos rodean, sino también para «nuestro discurso sobre nuestras instituciones y políticas sociales», es decir, para determinar un criterio de justicia, tanto siguiendo la terminología rawlsiana, para la estructura básica de un sistema social, como para un criterio universal de la misma, poniendo especial énfasis en la idea de que las teorías de la justicia usuales pasan por alto que «para ser moralmente plausible, un criterio de justicia debe tener en cuenta la particular relación entre instituciones sociales y florecimiento humano».¹ Bajo el telón de fondo del debate contemporáneo sobre los problemas de justicia social y política, así como ante las urgentes cuestiones a que nos enfrentamos a nivel local e internacional y, de acuerdo con Pogge, dadas las diferentes comprensiones del florecimiento humano y su relevancia para la reflexión sobre la justicia, en lo que sigue tratare-

1. Thomas W. Pogge: «Human Flourishing and Universal Justice», *Social Philosophy and Policy*, 16:1 (1999), p. 349.

mos de aproximarnos al pensamiento de Martha C. Nussbaum, vinculada a la denominada «corriente de las capacidades» —cuyo representante más significativo es Amartya Sen— y comprometida con una concepción del «florecimiento humano» cuyo principal referente deriva de una idea aristotélico-marxista del «funcionamiento verdaderamente humano» que da sentido y justifica su articulación de la justicia y la política.

Nussbaum es una destacada estudiosa de las antiguas Grecia y Roma. En su conocida obra *The Fragility of Goodness* (1986) se ponen de manifiesto las líneas fundamentales de su forma de entender la teoría y el método de la ética, siguiendo los derroteros de Aristóteles, Sidgwick y Rawls. En su estudio de la fortuna y la ética en la tragedia y la filosofía griega se muestran las raíces de su preocupación por la racionalidad práctica y, por supuesto, de su interés por los problemas de la vida humana buena. La investigación sobre el bien humano en conversación con los clásicos, incluyendo de forma significativa las tragedias, expresa el convencimiento de que las soluciones que han dado los griegos a dichos problemas no son soluciones primitivas sino bien articuladas. Mas su «vuelta a Grecia» no ha de inscribirse en un intento de recuperación o nostalgia de la tradición, de lo que se trata es de la búsqueda del bien y en dicha búsqueda la razón desempeña un papel importante, pero también las emociones morales y la imaginación.² De ahí su estudio de la compleja psicología de las emociones en la filosofía helenística. Concede importancia política a la dimensión personal, al «arte de la vida» que se encuentra en la filosofía terapéutica de las escuelas helenísticas en la medida en que requiere un cambio en las creencias y deseos de los individuos, lo que supone admitir que no son algo «natural», considerando que esto es en gran medida lo que está detrás del moderno lema de «lo personal es político».³ Ahora bien, Nussbaum insiste en que hay que tener en cuenta tanto la dimensión personal como la institucional.

2. Conocida es la relevancia que concede a la relación entre filosofía moral y literatura, al papel de la imaginación literaria como parte de la racionalidad pública, y expresado en sus libros *Love's Knowledge* (1990) y en *Poetic Justice* (1995). En relación con sus estudios de la psicología de las emociones en las escuelas helenísticas véase *The Therapy of Desire* (1994).

3. M.C. Nussbaum, «Lawyer for Humanity: Theory and Practice in Ancient Political Thought», *Nomos* vol. 87 (1995), p. 153.

La vuelta a los clásicos se debe más bien a que permanecen como una fuente de iluminación, responde a una forma de búsqueda del bien y de reflexión sobre los problemas urgentes del presente. Va más allá de lo que nos proponemos el examinar las diferencias entre su posición y la de otros autores contemporáneos que también vuelven a Grecia o suscriben una concepción aristotélica. Conviene, no obstante, subrayar que se separa de aquellas versiones neoaristotélicas que remiten a la tradición o de las que conllevan el abandono del proyecto de justificación racional de una norma única de florecimiento humano.⁴ Suscribir una ética de las virtudes, sostiene, no implica tener que renunciar a la crítica racional de la tradición, ni a las ideas de progreso ético, de objetividad y universalidad.⁵ Estas ideas no son exclusivas de las teorías utilitarista o kantiana. Pero además Nussbaum hace hincapié en que Aristóteles y la concepción aristotélica confieren gran importancia a las condiciones materiales e institucionales de la vida, en tanto que condiciones necesarias para el florecimiento humano, y este aspecto tampoco es recogido por muchas de las interpretaciones de Aristóteles. El buen funcionamiento, incluso el buen pensar y desear, no son independientes de los recursos que se tienen, ni de las instituciones en que vive la gente. Su concepción del florecimiento humano está estrechamente relacionada con su preocupación por los problemas urgentes de las sociedades actuales, buscando soluciones teóricas y prácticas en el marco de una concepción declarada y matizadamente «esen-

4. Nuestra autora desarrolla su visión de Aristóteles y de la concepción aristotélica, así como las diferencias con otras interpretaciones de Aristóteles en diversos textos: «Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution», en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, suppl., vol. 1 (1988), pp. 145-184; «Aristotelian Social Democracy», en *Liberalism and The Good*, R. Bruce Douglass, Gerald M. Mara y Henry S. Richardson (comps.), Nueva York, Routledge, 1990. «Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism», *Political Theory* 20 (1992), pp. 202-246; «Non Relative Virtues: An Aristotelian Approach», en *The Quality of Life*. M.C. Nussbaum y Amartya Sen (eds.), Oxford, Clarendon Press, 1993. Vers. cast. *La calidad de vida*, México, FCE, 1996. «Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics», en *World, Mind, and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, E.J. Altham y Ross Harrison (eds.), Cambridge, Cambridge University Press, 1995. «The Good As Discipline, The Good As Freedom», en *Ethics of Consumption. The Good Life, Justice and Global Stewardship*, David C. Crocker y Toby Linden (eds.), Nueva York, Oxford, Rowman & Littlefield Pubs, Inc. 1998.

5. Igualmente se separa de aquella «vuelta a Grecia» que busca en los antiguos griegos alternativas a la Ilustración. Véase «Kant and Stoic Cosmopolitanism», en *The Journal of Political Philosophy*, vol. 5, n.º 1 (1997), pp. 1-25.

cialista» y humanista sobre las posibilidades, las capacidades individuales y colectivas de florecimiento humano, de *hacer y de ser*. Y en cuyo desarrollo están muy presentes, además de Aristóteles, el joven Marx y los Estoicos, también Kant, Mill y Rawls. A ello se une una visión de la filosofía como filosofía práctica y pública cuyo fin es la acción, que requiere buenos argumentos y apuesta por una buena educación cívica.⁶

Volviendo sobre la idea inicial, al hilo de la reflexión de Pogge, nuestro objetivo en estas páginas será la filosofía política de Nussbaum, lo que nos interesa es su concepción distributiva de la política y de la justicia, el ámbito de las instituciones sociales y políticas, dejando en un segundo plano, pero por supuesto sin olvidarlo, el análisis de aquellos elementos propios de una ética de las virtudes, en especial lo que respecta a la psicología de las emociones o deseos. Así pues, su comprensión y la manera de abordar los problemas urgentes, la vinculación entre su visión del «funcionamiento humano» y la justicia, su enfoque de la cuestión de la justicia internacional serán el objeto de nuestra atención, teniendo en cuenta los cambios que se producen en su pensamiento y atendiendo a cómo se presenta y qué tensiones genera su defensa del cosmopolitismo. Para ello, tras una breve presentación de la concepción distributiva o «aristotélica», nos detendremos en dos de sus textos más significativos, en concreto *Aristotelian Social Democracy* (1990) y *Political Animals: Luck, Love and Dignity* (1998), en los que se muestra su posición respecto del liberalismo, del internacionalismo y la justicia. Examinaremos brevemente su concreción en el feminismo, para, finalmente, ocuparnos del cosmopolitismo.

La concepción aristotélica

El enfoque filosófico-político de Nussbaum arranca de su lectura de Aristóteles e incide en los aspectos distributivos. La idea básica que comparte con Aristóteles radica en que para determinar si un ordenamiento político es bueno y, por tanto, si se hace posible el fin político de que los ciudadanos vivan bien, es neces-

6. Véase al respecto «Lawyer for Humanity...», art. cit. y «Public Philosophy and International Feminism», *Ethics*, 108 (1998), pp. 762-796.

sario disponer previamente de una teoría de la vida buena, de una teoría del bien con anterioridad a la selección de la estructura y distribución políticas. Denomina «concepción distributiva»⁷ a una interpretación de Aristóteles que asume que la tarea asignada a la política es distributiva, esto es, el hacer que todos y cada uno de los miembros de la comunidad dispongan de las condiciones básicas necesarias para que pueda ser elegida una vida humana buena y plena. La tarea distributiva no se reduce a la asignación de recursos sino que se dirige a las capacidades que se requieren para que la gente sea capaz de funcionar de forma humana. El fin político es, pues, producir las capacidades para funcionar. La valoración de un ordenamiento político ha de hacerse desde estas coordenadas. Esta tarea se concibe como *amplia y profunda*: se interesa por la vida buena de mucha gente y por la totalidad de los funcionamientos que la constituyen. Quiere esto decir que no sólo ha de atender a la distribución de bienes, recursos y oficios, sino partir de una concepción plena del bien y del funcionamiento humano, lo que se persigue es «hacer a la gente capaz de vivir bien».⁸ La concepción distributiva se distancia explícitamente de la propuesta por J. Rawls en *A Theory of Justice* y de la teoría débil (*thin*) del bien, cuya lista de bienes primarios incluye riqueza y posesiones pues, siguiendo a Aristóteles, dichos bienes son instrumentales, han de ser útiles en cada caso y circunstancias en relación con la actividad y el buen funcionamiento humano, y por consiguiente no tienen un valor independiente. Riqueza, posesiones y dinero no son buenos en sí mismos, por lo que no se sigue sin más que siempre sea mejor tener más que menos. Nussbaum se aproxima en este sentido a Amartya Sen y comparte sus objeciones a Rawls, concordando asimismo —en este caso coincidiría también con Rawls— en que el utilitarismo, que domina el debate político y económico contemporáneo, es el principal oponente de la concepción aristotélica. El problema que plantea el utilitarismo no afecta a la idea de que los bienes distribuibles son valiosos porque lo son para la gente, no cosas con valor en sí mismas; esto es algo en lo que hay acuerdo con Aristóteles y es importante. La objeción fuerte atañe a la idea de que el legislador deba adoptar como

7. Véase «Nature, Function and Capability», art. cit.

8. *Ibid.*, pp. 149-150.

criterio las preferencias subjetivas o la satisfacción de los deseos de la gente, dado que tales preferencias no son fiables: «el deseo, mantiene el aristotélico contemporáneo —conviniendo con Sen—, es fácilmente corruptible, inestable y una guía poco fiable para el florecimiento humano genuino». ⁹ Las líneas básicas de esta concepción distributiva se mantienen y van a ser desarrolladas en ulteriores escritos. Así, la necesidad de una teoría del bien se plasma en una «teoría densa y vaga» («The Thick Vague Theory of The Good»), dependiente de una explicación del funcionamiento humano bueno y de una concepción densa y vaga del ser humano adecuada a una «concepción (parcialmente) comprensiva del buen funcionamiento humano». La prioridad de lo bueno que, como nuestra autora indica, es la diferencia más notable entre la concepción aristotélica y las principales teorías liberales, y la insistencia, siguiendo a Aristóteles y al joven Marx, en las condiciones materiales e institucionales necesarias para que los ciudadanos puedan elegir una vida humana buena y plena, son las dos constantes que caracterizan su pensamiento.

Continuando con la formulación de la concepción distributiva aristotélica, en «Aristotelian Social Democracy» se propone dotar de bases filosóficas a una cierta clase de socialdemocracia que, aun compartiendo ciertos aspectos importantes con algunas formas de liberalismo, se separa en algunos aspectos también fundamentales. Bajo el epígrafe «A ningún ciudadano debería faltarle el alimento», presenta los niveles de reflexión que, según su lectura, se encuentran en Aristóteles y que configuran su concepción política: el que se refiere al ser humano y el buen funcionamiento humano, el relativo al diseño de las instituciones políticas, conectados ambos con la tarea de planificación política, esto es, con el «hacer disponibles para todos y cada uno de los ciudadanos las circunstancias materiales, institucionales y educacionales en las que el buen funcionamiento humano pueda ser elegido». ¹⁰ Basándose en estos tres elementos de Aristóteles, marcando el contraste con algunas formas de liberalismo, aboga por una democracia social. Para ello toma como punto de partida tres textos de la *Política* ¹¹ intentando articular

9. *Ibíd.*, p. 153.

10. «Aristotelian Social Democracy», art. cit., p. 203.

11. Véase, Aristóteles, *Política*, 1330b 11; 1329b 39ff; 1255b 20.

una concepción del buen funcionamiento humano, una concepción de la norma política que supone el dar soporte a los funcionamientos, de forma que se trate a los ciudadanos como libres e iguales y, en tercer lugar, un esquema de los ordenamientos institucionales que preserven la propiedad privada pero que sean compatibles con una forma de propiedad común.

La prioridad de lo bueno, como sabemos, le permite cuestionar aquellas definiciones del buen ordenamiento político en términos de opulencia o de medida del desarrollo económico según el P.I.B, u objetar las posiciones de Rawls y Dworkin en tanto que no sólo toman la riqueza, las posesiones o el dinero como bienes en sí mismos, sino también porque pasan por alto las variaciones individuales en el papel funcional de los bienes instrumentales, cayendo en el mito de la normalidad (de un cuerpo normal con necesidades normales, no atendiendo por tanto a las discapacidades, a necesidades especiales por ejemplo de las mujeres embarazadas, etc.). O criticar al utilitarismo por centrarse en la satisfacción de las preferencias y deseos. Otro elemento que hay que tener en cuenta, a su juicio, es que el Estado moderno diseña programas, no asigna recursos directamente, de educación, salud, defensa, etc., y esto obliga a preguntarse ¿qué funciones humanas son importantes? O ¿qué precisa una vida humana buena? Sin una concepción densa y vaga del ser humano y del buen funcionamiento humano difícilmente se podrá seleccionar y valorar la estructura política. Para Nussbaum una lista de funcionamientos como la que ella esboza permite ver algo que no consigue una explicación basada en la riqueza y los recursos, a saber: el conflicto y las tensiones que se presentan y que pueden darse respecto de los fines que los seres humanos intentan promover. Como se mencionaba, la tarea del gobierno es amplia y profunda, y ha de hacer posible que la gente sea capaz de funcionar. La idea básica es la de propiciar la capacidad basada en la elección, no la de lograr los funcionamientos reales, dado que ello supondría una concepción paternalista o impositiva y no respetaría la elección individual. La perspectiva adoptada, pues, trata de compaginar la elección individual con la necesidad de que el gobierno intervenga. Tomando como ejemplos el trabajo alienado según Marx y el caso de las mujeres en la India, Nussbaum entiende que una concepción tal como la que suscribe lleva consigo el trans-

formar las estructuras de las relaciones de trabajo y de las de género, es decir, asume la necesidad de cambios institucionales y sociales radicales. Igualmente, si aquellos elementos están bien conectados, es factible una articulación de la libertad y la igualdad de los ciudadanos. Los ciudadanos habrán sido tratados como libres si y sólo si les han sido dadas las condiciones necesarias para el ejercicio de la elección y de la razón práctica (educación, participación política, formas no degradantes de trabajo). Habrán sido tratados como iguales si la vida de cada uno de ellos ha sido considerada con rica imaginación, y como resultado le ha sido dado lo que necesita para estar en posición de ser capaz de vivir una vida humana rica y plena, dentro de las posibilidades y limitaciones naturales.

La teoría vaga y densa del bien se entiende a un alto nivel de generalidad, admitiendo especificaciones múltiples. No es metafísica sino ético-política, respondiendo a una explicación de las funciones más importantes del ser humano. La lista que deriva de ella tiene carácter normativo y, en contraste con la rawlsiana, está interesada en los fines. Es vaga en tanto que es susceptible de ser especificada según las muchas y variadas concepciones locales y personales. El ser vaga se justifica indicando que es mejor que sea así que el que sea incorrecta. Ni es metafísica, ni deriva de una fuente externa, ni de ningún procedimiento ahistórico ni *a priori*. Ni renuncia a la universalidad. Responde, en última instancia, a las autointerpretaciones, a las auto-comprensiones de la gente en muchos tiempos y lugares. La lista es también flexible, abierta a la introducción de particularidades importantes o sujeta a cambios de énfasis. Es heterogénea ya que contiene límites y capacidades. No es una teoría filosófica sistemática, sino intuitiva. Tampoco busca legislar, sino orientar la atención a ciertas áreas importantes. Nussbaum ofrece varias versiones de la lista que comporta la teoría densa y vaga del bien, recogiendo dos niveles: el primero, el de las «circunstancias constitutivas del ser humano» o «la configuración de la forma humana de vida» y, el segundo, referido a las «capacidades funcionales humanas básicas». Estos niveles atienden a lo que significa ser un ser humano, sustituyendo la «biología metafísica» de Aristóteles por el resultado de un proceso de autointerpretación y clarificación que utiliza la imaginación del contar historias más que el intelecto científico. La idea in-

tuitiva desde la que se comienza es la de que los seres humanos no son dioses ni bestias, sino seres incompletos, criaturas capaces y limitadas, necesitadas y creativas, para las que la política deviene imprescindible y necesaria. Asimismo, se parte de que una existencia que no tenga cubiertas las necesidades humanas más básicas no puede ser llamada propiamente humana.

En general, las circunstancias constitutivas del ser humano serían, según nuestra autora: la mortalidad, el cuerpo humano (alimento, vestido, deseo sexual, movilidad); la capacidad de placer y dolor, la capacidad cognitiva (percibir, imaginar, pensar); el desarrollo infantil temprano; la razón práctica; la afiliación con otros seres humanos; la relación con otras especies y con la naturaleza; el humor y el juego; capacidad de separación; capacidad de separación fuerte. Luego se especifica una lista de capacidades funcionales básicas: tales como ser capaz de vivir una vida humana completa o ser capaz de usar los cinco sentidos.¹² En esta propuesta de la teoría densa y vaga del bien destaca el papel asignado a la razón práctica y a la afiliación, pues son los dos funcionamientos, dice Nussbaum, arquitectónicos, en gran medida equivalentes a los dos poderes morales de la concepción rawlsiana. La tarea de la política, naturalmente, se relaciona con esta concepción densa y vaga. De lo que se trata es de hacer posibles las condiciones materiales, institucionales y educacionales que permitan no una política asistencial, sino que en todas las áreas los ciudadanos sean considerados como libres e iguales. Esta concepción se acompaña con un esquema de derechos básicos —separándose aquí de Aristóteles— necesarios para proteger una forma de vida que han convenido los ciudadanos como vida buena para ellos. La concepción socialdemócrata se presenta como la alternativa y diferente en cierto sentido importante en lo que respecta a la igualdad, no a la libertad o, mejor, a las libertades básicas, a la concepción liberal.

La prioridad de lo bueno y la defensa de una teoría del bien densa y vaga no sólo marca ciertas diferencias con el liberalismo sino también con las críticas postmodernas y antiesencialistas, relativistas y subjetivistas, frente a las que Nussbaum es

12. Nuestra autora introduce algunas matizaciones en las distintas versiones de la lista que va presentando, no obstante la lista permanece básicamente igual. Pueden verse algunas de sus últimas formulaciones en «Good As Discipline...», (1998) art. cit. pp. 318-319, o en *Sex and Social Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 41.

contundente, tachándolas de acabar alineándose en las filas de la reacción, como argumentará en diferentes escritos.¹³ Es necesario y urgente para la política pública, afirma, un cierto esencialismo, sin el cual no es posible disponer de unas bases adecuadas para una ética global ni para la justicia distributiva internacional. El esencialismo es, en su versión, históricamente sensible a las necesidades humanas más básicas y a las funciones humanas. Igualmente defiende el universalismo frente al relativismo, un universalismo que deriva de la comprensión de las culturas no como algo homogéneo y sin conflictos, sino que en ellas se manifiestan resistencias y críticas internas. Por consiguiente, podríamos resumir la posición de Nussbaum viendo que su aportación descansa sobre la convicción de que el pensamiento ético y político de Aristóteles sigue teniendo vigencia y resulta de gran interés para el pensamiento político contemporáneo y, en especial, a la hora de argumentar y justificar filosóficamente las críticas al relativismo y al utilitarismo. Entendiendo, frente a posiciones fuertemente kantianas, que no hay un único principio universalizable, dando importancia a la particularidad, y concediendo un mayor papel moral a las emociones y a la imaginación, no estableciendo un corte profundo entre lo empírico, el mundo natural y la moralidad.

No obstante, y a pesar de las diferencias que le separan del liberalismo, y del liberalismo de Rawls en particular, su concepción estará muy cercana a éste. Concediendo que las primeras versiones de la lista parecían más divergentes de la rawlsiana en la medida en que parecía no asignarse un lugar central a los derechos y libertades políticas, aspecto éste que corregirá poniendo mayor énfasis en su importancia para el bienestar humano pero puntualizando que la elección no es pura espontaneidad, no es independiente de las condiciones materiales y sociales, de lo contrario el liberal puede llegar a permitir situaciones en las que los individuos no pueden desarrollar y usar plenamente sus facultades. En este aspecto, obviamente, hay que separarse del aristotelismo —aunque las intuiciones básicas de Aristóteles recogerían la elección, es preciso atender más a ésta— y aproximarse a la idea liberal del ciudadano como libre, con dig-

13. Véase sobre todo «Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism» (1992), art. cit.

nidad y con capacidad para elegir. De ahí que el fin político sea la capacidad y no el funcionamiento real. Los ciudadanos deben ser libres para elegir y determinar el curso de los funcionamientos, de usarlos y cómo usarlos (esto es, si uno no tiene problemas de comida puede elegir ayunar, lo que es muy diferente de pasar hambre por necesidad). Este es un aspecto esencial de la libertad. El respeto por la elección constituye un elemento fundamental de la razón práctica, no se olvida, por tanto, de la autonomía, mas se debe cuidar igualmente del resto de la forma de vida que la sustenta. El fin político, en definitiva, es el de la producción de *capacidades combinadas*¹⁴ y para cumplir dicho fin no se puede permanecer indiferente ante unas condiciones hostiles para el funcionamiento humano, hay que establecer unos mínimos que hagan posible que la elección se pueda llevar a cabo. La diferencia con el liberalismo no se refiere a la libertad sino a una forma distinta de entender la igualdad, en este sentido es en el que Nussbaum se declara socialdemócrata.

Internacionalismo y justicia

La defensa de una cierta forma de socialdemocracia se plantea desde una versión de la «corriente de las capacidades» que viene a plasmarse en una explicación sustantiva de las capacidades centrales, capacidades de las que toda la gente debería disponer, sea lo que sea lo que posean y persigan, y que encuentra su base justificatoria en la idea aristotélico-marxista de «funcionamiento verdaderamente humano» que, aun cuando su pensamiento va incorporando modificaciones, va a mantenerse como una constante básica, permitiéndole especificar una lista de capacidades e incidir, frente a la deformación por causa

14. Nussbaum distingue tres tipos de capacidades diferentes que han de tomarse en consideración: 1) *Las capacidades básicas*. El equipamiento innato de los individuos, las bases necesarias para desarrollar plenamente la capacidad. 2) *Las capacidades internas*. Estados de la persona. Condiciones suficientes para el ejercicio de las funciones (p. ej., una mujer que no haya sufrido mutilación genital tiene la capacidad interna del placer sexual). 3) *Las capacidades combinadas*. Se definen como capacidades internas combinadas con adecuadas condiciones externas para el ejercicio de la función (p. ej. una mujer que no está genitualmente mutilada pero que tiene que estar recluida y se le prohíbe dejar la casa, tiene capacidad interna pero no capacidad combinada para la expresión sexual y demás). Véase, entre otros, «Good As Discipline...», art. cit.

de la opresión o de una mala educación, en los deseos informados y no meramente en preferencias subjetivas. Lo que se busca es promover normas universales, que atraviesen las diferentes culturas, y que deben servir de guía para la política pública. Tal posición, no obstante, irá decantándose hacia una forma de liberalismo político de corte rawlsiano, que denominará «liberalismo de las capacidades» cuya pretensión es que la lista configure el núcleo de bienes básicos que la gente puede convenir, es decir, que aspira a lograr un *consenso entrecruzado*.¹⁵ En su escrito de 1990 Nussbaum presenta unas precisiones interesantes a propósito de la motivación y el contexto en que se inscribe su propuesta. La primera se refiere al aristotelismo, remitiendo a otros de sus escritos para una mejor argumentación textual. En segundo lugar nos indica cuál es su contexto en relación al debate del liberalismo. Tal contexto, aclara, es el de que su concepción aristotélica se elaboró durante su estancia en el WIDER (World Institute of Development Economics Research de la Universidad de Naciones Unidas) en Finlandia.¹⁶ Este contexto, afirma, la sitúa en una peculiar relación con el debate del liberalismo, a saber: es un debate «fundamentalmente norteamericano», que concibe el liberalismo como una tradición derivada de la fundación de América y que obtiene su respaldo en la Ilustración. Los problemas a los que se dirige son en muchos casos específicos de la vida política norteamericana. Nuestra autora se distancia de este contexto pues no lo considera el suyo, aunque dice no ignorar los problemas que se debaten, entiende que hay otras alternativas distintas, como la democracia social aristotélica que va a defender.

Partiendo, por lo tanto, de este contexto, su interés se con-

15. Nussbaum considera que su lista de capacidades es superior a otras alternativas y susceptible de lograr un consenso político más razonable, amplio e internacional. Tal consenso no requiere unanimidad, partiendo del reconocimiento de la razón práctica y de la afiliación, es compatible con el debate y la reformulación de los demás componentes. Su idea de consenso, como puede verse, está muy próxima a la de «consenso entrecruzado» de Rawls, utilizando ella misma esta denominación, sólo que nuestra autora cree necesaria una mayor carga normativa de modo que se garantice que no se trata de un «mero consenso entrecruzado».

16. Este Instituto se funda en 1985 y se instala en Helsinki. Su director fue Jayawardena, de Sri Lanka. El Instituto llevó a cabo diversos proyectos. Amartya Sen dirigió el programa «Pobreza y Nutrición» cuyos resultados se recogen en diversas publicaciones. Martha Nussbaum se incorpora en 1986 para participar en una Conferencia dentro del Proyecto de Valor y Tecnología.

centrará en adecuar y aplicar la concepción distributiva aristotélica a un objetivo central: intentar definir normas de calidad de vida, a la consecución de estándares objetivos, si bien plurales, para medir y evaluar en qué medida las personas pueden elegir el desarrollar sus capacidades, aquellas que corresponden a una vida humana buena. Estas normas o estándares objetivos se refieren al ámbito de la justicia internacional, o de la injusticia, haciendo hincapié en la igualdad a la hora de diseñar las políticas de desarrollo, desde la perspectiva de que el desarrollo es un concepto normativo y, por tanto, que crecimiento no significa siempre desarrollo. Sin embargo, esto no supone, como ya se indicó, suscribir posiciones relativistas o antiesencialistas. Se quiere evitar, asimismo, posiciones perfeccionistas. La corriente de las capacidades de Sen, justamente, se venía caracterizando por el interés en la medida de la calidad de vida de las naciones, y de los países en desarrollo en particular, pero también por intentar articular una visión del fin de la política, objetivos que compartirá Nussbaum. Las capacidades devienen la medida de la calidad de vida desde una aproximación que no apunta al funcionamiento real de la gente, sino a las condiciones o precondiciones materiales e institucionales que se requieren para que las personas puedan hacer y ser. Es decir, el fin de la política debe ser el proporcionar un nivel básico de aquellas capacidades a todos y cada uno de los ciudadanos. Otro aspecto importante a destacar de este período de trabajo en el WIDER es su preocupación por la calidad de vida de las mujeres. Se asume que la vida de éstas plantea urgentes cuestiones de justicia y suponen un reto tanto para el relativismo como para el utilitarismo y, en todo caso, desde el convencimiento de que las mujeres son las que más pierden si no se critican las tradiciones.¹⁷ Así pues, en este contexto de discusión sobre todo con economistas, de cuestionamiento de modelos económicos basados únicamente en asignación de recursos, en medidas como el P.I.B. o en preferencias, los problemas de justicia pasan a primer plano, se formulan desde la perspectiva de, como veíamos,

17. Véase «Las vidas de las mujeres y la justicia entre los sexos», tercera parte de M.C. Nussbaum y Amartya Sen: *The Quality of Life*, op. cit. También una conferencia específica sobre el tema recogida en el volumen *Women, Culture and Development: A Study of Human Capabilities*, M.C. Nussbaum y Jonathan Glover (eds.), Oxford, Clarendon Press, 1995.

establecer estándares objetivos de calidad de vida, atendiendo a las capacidades básicas y buscando un núcleo básico que vaya más allá de las distintas culturas, descansando en una explicación universal de las capacidades humanas.

Retomando sus observaciones sobre el contexto y la motivación de la democracia social aristotélica, afirma que, y es la precisión que más nos interesa, la mayor parte del debate contemporáneo adolece de un problema que ella intenta solventar. Dicho problema es el suscitado por tomar el Estado-nación como unidad básica, el ocuparse de la distribución respecto de la estructura básica de dicha unidad, tal es el caso de la concepción de J. Rawls que no sería aplicable a la justicia internacional o a sociedades no liberal-democráticas. Achacándolo a un cierto pesimismo que no comparte y que le lleva a decir: «Mi visión es que este pesimismo es tanto injustificado como peligroso». ¹⁸ En el mundo actual, con la creciente interacción entre sociedades diversas y con las posibilidades y frecuencia de las comunicaciones, no hay excusa para que no se pueda debatir sobre cuestiones de justicia más allá del Estado-nación. Y este es, realmente, el debate que le preocupa a tenor de los muchos problemas internacionales, exigiendo un esfuerzo común para su solución efectiva. Tales problemas son entre otros los de preservar la ecología del planeta, los del hambre y las hambrunas. Por eso insiste: «si queremos vivir como especie y planeta, necesitamos pensar claramente sobre el bienestar y la justicia juntos e internacionalmente. Me parece que una visión de la justicia que no tome en cuenta esta situación (y no intente abordarla) es incompleta y algo anacrónica». ¹⁹ La propuesta de Nussbaum quiere dar prioridad a la justicia a nivel internacional, más allá de las fronteras políticas del Estado-nación. Afirmando que la viabilidad de una concepción de la justicia en el mundo de hoy dependerá de su capacidad para «proporcionar una base para el diálogo internacional». La concepción aristotélica estaría en una mejor situación que otras alternativas para enfrentarse a estas cuestiones urgentes. Abogando por una concepción ético-política en la que la justicia ha de mirar al bien de todos los seres humanos y cuya teoría del bien ha de dar lugar a una lista

18. «Aristotelian Social Democracy», art. cit., p. 207.

19. *Ibid.*, p. 208.

no de bienes primarios, ni de recursos sino de capacidades y funciones básicas. La democracia social aristotélica, por tanto, a diferencia del liberalismo, asume la necesidad de abordar la justicia internacionalmente. ²⁰

Feminismo e internacionalismo

Como antes se mencionó, Nussbaum concede cierta prioridad a los problemas que aquejan a las mujeres en el mundo. Aun cuando su concepción de las capacidades no se limita sólo a ello, sin embargo manifiesta que su «urgencia y centralidad» están demandando tal prioridad. Considera que el género es un problema de justicia que afecta de forma grave a las mujeres en los países en desarrollo, de ahí que el feminismo tenga que ser internacional. Desde la perspectiva de la justicia social e institucional y, por supuesto, de la justicia internacional, se ve la necesidad de acometer cambios sustanciales y transformadores de las relaciones de género (entre otras, como las de raza o clase). La crítica a las tradiciones deviene ineludible y la deformación de las preferencias y deseos de las mujeres por razones de opresión, falta de información y educación adquieren un papel decisivo. Nuestra autora se adhiere explícitamente al feminismo, juzgando que el aristotelismo, contra lo que pudiera pensarse, ²¹ es un buen aliado, mejor que el kantismo, puesto que permite asumir la cuestión de la justicia entre los sexos desde la atención a las condiciones materiales necesarias para el funcionamiento humano, subsanando algunas de las deficiencias del liberalismo. En este sentido es bastante crítica con el feminismo burgués norteamericano.

20. En «The Good As Discipline...», sigue marcando sus diferencias con la concepción rawlsiana en términos de que la unidad básica no es el Estado-nación. Art. cit., p. 318.

21. Nussbaum sale al paso de las objeciones feministas a Aristóteles, aun reconociendo su misoginia, su mala argumentación y aplicación de su propio método y observaciones, entiende que es posible para el feminismo incorporar otros elementos de su pensamiento que no son, a su entender, lógicamente dependientes de su misoginia biológica y política. Destaca en concreto los siguientes elementos: la racionalidad de las emociones; la atención a lo separado y a lo comunal; el equilibrio entre lo particular y lo general; la relevancia ética de la contingencia; la explicación del funcionamiento humano. Elementos que, por otra parte, resumen bien su concepción aristotélica. Véase «Aristotle, Feminism, and Needs for Functioning», en *Feminist Interpretations of Aristotle*, Cynthia A. Freeland (ed.), Pennsylvania, The Pennsylvania University Press, 1998, pp. 248-259.

no, ya que estaría demasiado preocupado por sus propios problemas y no contempla las difíciles y hostiles condiciones en las que se encuentran las mujeres en el mundo y que le impiden un funcionamiento humano, por lo que con frecuencia Nussbaum alude a que «Ser una mujer no es aún una forma de ser un ser humano», citando a la teórica política Catharine MacKinnon. El feminismo en general, y la filosofía feminista en particular, deben saber y aprender de otras tradiciones culturales y políticas, sobre todo de aquellas en las que las mujeres viven en unas condiciones muy difíciles, en los países en desarrollo. Debe también incorporar a su agenda los temas y cuestiones derivados de la adopción de esta perspectiva, pudiendo dar lugar a su vez a cambios en la forma de pensar y ver los problemas.

Feminismo e internacionalismo son indispensables en su planteamiento. Sus investigaciones a este respecto continúan —tras la etapa del WIDER— en la India,²² donde se ocupará de las mujeres pobres y lo que éstas piensan de sus vidas. El objetivo que persigue es ver si su versión de la corriente de las capacidades sirve de base para el feminismo internacional. Las investigaciones en la India responden a la idea de que el trabajo filosófico debe realizarse desde el acercamiento a la realidad; en este sentido confiere bastante importancia a la utilización de estudios empíricos, estadísticas, estudios de casos de mujeres particulares o de grupos de mujeres, de sus luchas legales y políticas, con miras a tener un referente empírico de su situación, como elemento necesario para la reflexión tanto filosófica como feminista, y confrontar así el universalismo con las particularidades culturales, con las tradiciones locales. Lo cual no significa que acepte sin más el *dictum* feminista de que «debemos partir de la experiencia de las mujeres» pues, a su juicio, no es del todo correcto si dicha experiencia no es examinada a la luz de las teorías de la justicia o del bien humano que nos permiten ver «la medida en que la privación, la ignorancia y la intimidación corrompen la experiencia misma, convirtiéndola en una guía incompleta de lo que debe ser hecho».²³ En línea

22. Véase «Human Capabilities, Female Human Beings», en M.C. Nussbaum y Jonathan Glover (eds.): *Women, Culture, and Development: A Study of Human Capabilities*, Oxford, Clarendon Press, pp. 61-104. Y también «Public Philosophy and International Feminism», art. cit.

23. *Ibid.*, p. 788.

con su concepción metodológica y epistemológica, aristotélica y rawlsiana, sostiene que la teoría nos ofrece «puntos fijos provisionales» que al ser confrontados con la realidad pueden ser puestos en cuestión.

Sin abandonar el bagaje adquirido en el Instituto, ahora amplía su preocupación a la justicia distributiva en la familia y a la religión, cuestiones que no habían sido objeto de atención en los proyectos anteriores. Teniendo en cuenta esta nueva etapa de sus investigaciones se derivan, como ella misma nos indica, varios cambios en su concepción, fruto de la confrontación teórico-práctica con las vidas de las mujeres. El primero de ellos se refiere a que ahora concede un valor mayor a la autosuficiencia como fin normativo, a la relación entre derechos de propiedad y autorrespeto, dado que es fundamental para aquellas mujeres que dependen de la buena voluntad de otros para sobrevivir, como es el caso de muchas mujeres de la India. Así, el acceso a los derechos de propiedad, a los derechos de la tierra, a los créditos, etc. están estrechamente relacionados con las oportunidades y la dignidad de las personas. El otro cambio, justamente, incide en que hay que poner un mayor énfasis en las ideas kantianas de dignidad y no humillación, y de forma especial respecto de las formas de afiliación y amistad entre mujeres, en los grupos basados en la igualdad. Consta que esta experiencia en la India le hizo darse cuenta de la gran importancia política de los grupos de afiliación entre mujeres como fuentes de «autorrespeto, amistad y placer», cuyo vínculo afectivo primario, cuya comunidad primaria y fuente de sustento emocional, lo constituye el grupo de mujeres, algo que considera difícil de encontrar entre las mujeres occidentales. Esto le lleva a cuestionar la tradición del amor romántico, que en buena medida acompaña a la búsqueda de significado de la vida de las mujeres y hombres occidentales, y que conforma la familia nuclear occidental. En los países en desarrollo se da una mayor separación entre el afecto profundo y la confianza y el vínculo sexual. Nussbaum apunta que las feministas deberían ser más agnósticas de lo que lo es la teoría liberal a propósito de los vínculos afectivos fundamentales que deberían incluirse, y en qué forma, en la «estructura básica de la sociedad», lo que implica repensar la institución familiar (no sólo la familia heterosexual, sino también la formada por gays o lesbianas), afirman-

do que no tiene claro que el Estado deba dar prioridad al estilo de familia nuclear occidental sobre otras formas grupales a la hora de asignar beneficios y privilegios.²⁴

El internacionalismo constituye una característica básica del feminismo defendido por nuestra autora, respondiendo a la urgencia y gravedad de la situación de las mujeres en el mundo, en especial en los países en desarrollo, así como a la necesidad de romper con una perspectiva feminista centrada casi exclusivamente en los problemas de las mujeres en las sociedades desarrolladas. De acuerdo con su preocupación por conjugar teoría y práctica, parte de que no sólo la filosofía feminista ha de guiarse por un interés eminentemente práctico, sino también que esté basado en la experiencia para, de este modo, corroborar y adecuar el universalismo, así como para poder incidir en el ámbito de las decisiones políticas y contribuir a remover los obstáculos a la autorrealización —a la posibilidad de desarrollar las capacidades humanas básicas— impuestos por las normas y valores tradicionales, obteniendo una base justificatoria para que se adopten acciones políticas especiales que pongan remedio a una situación de desigualdad. Vemos, asimismo, que su aristotelismo va siendo progresivamente modulado por el kantismo y por el rawlsianismo, resaltando ciertos aspectos en los que antes apenas incidía o no lo suficiente. Las ideas de dignidad e igual valor de la libertad la aproximan cada vez más a Kant y al liberalismo kantiano-rawlsiano. Desde esta perspectiva se quiere poner a prueba su versión de las capacidades como base, dirá ahora, de un consenso político liberal.

En uno de sus escritos más recientes²⁵ nos presenta los elementos caracterizadores de su propuesta feminista: internacionalismo, humanismo, liberalismo, el interés por la determinación social de las preferencias y el deseo, y la comprensión simpatética. Estas cinco características combinadas, a su juicio,

24. *Ibid.*, p. 791. La reflexión sobre qué es realmente hoy una familia y la desvinculación de la familia heterosexual/homosexual, la idea de que el sexo no es condición necesaria ni suficiente para definirla y que podrían considerarse otras formas grupales se encuentra también en Iris Marion Young, «Reflections on Families in The Age of Murphy Brown: On Justice, Gender and Sexuality», en *Intersecting Voices. Dilemmas of Gender, Political Philosophy and Policy*, New Jersey, Princeton University Press, 1997.

25. En concreto nos referimos a *Sex and Social Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1999. No podemos ocuparnos aquí de la propuesta feminista de Nussbaum que merece un tratamiento más pormenorizado.

confieren a la investigación feminista un papel fundamental a la hora de articular los elementos de una teoría de la justicia tanto nacional como global. El internacionalismo se vincula directamente con la justicia global, sin embargo, no se concreta una concepción o teoría de justicia global. Defiende que los individuos y los gobiernos tienen obligaciones morales que exigen el promover la justicia tanto dentro de las fronteras nacionales como fuera de ellas. No obstante, dice, va a centrarse en las obligaciones relativas al ámbito del Estado-nación respecto de asegurar un nivel básico de funcionamiento para sus ciudadanos, y también, continúa, en las obligaciones universales de proteger y promover la dignidad humana a través del movimiento de derechos humanos y mediante el apoyo a agencias internacionales. Ahora bien, no se ocupará de los principios de justicia distributiva internacional para los recursos materiales, aunque esto sea un asunto sumamente importante y necesario. Así pues, el internacionalismo se vincula al desarrollo de la justicia global pero ésta no se aborda de manera directa, inmediata. Adelantándose a las posibles objeciones que pudiesen suscitarse en este sentido, indicará que si bien esto es cierto, sin embargo, espera que el método de investigación que sigue pueda, al menos, «hacerla audible».²⁶

Quizás el cambio de contexto —aunque pensamos que no de motivación— explique en cierta medida las modificaciones, el cambio de énfasis que se produce en su concepción respecto de la prioridad concedida a la justicia internacional y a la importancia de las condiciones y recursos materiales presentes en su anterior defensa de la democracia social aristotélica. Esto es, respondería a cómo se presenta el debate sobre estas cuestiones en Estados Unidos. Pero evidentemente también entendemos que pueden ser fruto de los problemas derivados de la dificultad en articular una teoría de la justicia acorde con su concepción ético-política del funcionamiento humano. Dicho de otro modo, Pogge llamaba la atención sobre las teorías de la justicia en tanto no atendían a la relación entre instituciones sociales y florecimiento humano. En el caso de Nussbaum el problema parece afectar a la teoría de la justicia, ya a la especificación de criterios de justicia distributiva global, ya a la articulación de un cri-

26. *Ibid.*, pp. 6-7.

terio universal de justicia acorde con su concepción del florecimiento humano. La relación entre instituciones sociales y políticas y el florecimiento o funcionamiento humano son, en efecto, su campo de interés, pero unas veces la justicia parece estar ausente o subsumida en la teoría densa y vaga del bien, otras más bien desplazada por la consecución de estándares objetivos de medida de la calidad de vida. Así, el internacionalismo viene casi a quedar circunscrito a la dimensión institucional de planificación o cooperación asociada con una visión más pragmática derivada del interés por la medida de la calidad de vida.

De lo dicho hasta aquí se desprende que la apuesta por la justicia internacional que en las primeras versiones de su pensamiento aparece como un elemento básico y sustancial, vinculado a su concepción ético-política, no metafísica, a la teoría del bien y frente a otras posiciones, en concreto al liberalismo, no se abandona pero se problematiza, adquiriendo un carácter más limitado, más «político» en el sentido, como veremos, del liberalismo rawlsiano, y más pragmático. El fin de la política continúa siendo el de proporcionar a todos los ciudadanos el mínimo básico de capacidades para poder funcionar como seres humanos. La política pública, igualmente, ha de estar guiada por normas universales (cross-culturales), asimismo sigue el interés por la definición de estándares de calidad de vida. Sin embargo, ahora será el Estado-nación la unidad básica sobre la que incidir. Este cambio supone limitar el alcance de la justicia internacional, problematiza y hace más difícil el plasmar una propuesta distributiva global para los recursos materiales, y deja a un lado los problemas derivados de la «globalización» o de dependencia e interdependencia de las estructuras e instituciones nacionales y supranacionales.²⁷ Al mismo tiempo pasará a un primer plano una defensa del «viejo ideal del cosmopolitismo moral», tratando de sustentar la idea de que los individuos y los gobiernos tienen obligaciones morales de promover la justicia fuera de las fronteras nacionales, así como de conciliar adecuadamente las obligaciones morales locales y la ciudadanía

27. Como señala Pogge, no tiene sentido valorar la justicia de las instituciones sociales una por una, tanto a nivel interno de la estructura básica de un Estado-nación como respecto de las estructuras e instituciones supranacionales. Esto significa, sin entrar aquí en valoraciones sobre su propuesta, que hay que adoptar una comprensión holística y no parcial. Art. cit., pp. 338-339.

mundial, lo que tampoco hará desaparecer las tensiones en su concepción, generando otras. Con otras palabras, el tránsito o cambio de énfasis que va de la democracia social aristotélica al liberalismo político de las capacidades implica un «giro político» de corte rawlsiano que intenta ser compatible con un ideal de cosmopolitismo moral fuerte. En este tránsito el internacionalismo acusará las consecuencias políticas y conllevará, sino un déficit distributivo, cuando menos su problematización.

Animales políticos: vulnerabilidad y dignidad

En *Aristotelian Social Democracy* Nussbaum concluía indicando los distintos puntos de partida de la concepción aristotélica y del liberalismo kantiano de J. Rawls. Así, la concepción aristotélica comienza con la idea intuitiva básica de que los seres humanos nos son dioses ni bestias, son seres caracterizados por ciertos poderes básicos y también por una «asombrosa necesidad». Aristóteles y Marx son sus referentes claros, poniendo de relieve las complejas relaciones de dependencia e interdependencia de los seres humanos entre sí y respecto del mundo natural, lo que ha de tenerse en cuenta a la hora de perseguir el bien, y de ahí que la tarea de la política «debe ser imaginar formas de interdependencia que sean humanas más que serviles y forjar estas circunstancias, donde sea posible, en el mundo».²⁸ El liberalismo de Rawls, en contraste, soporta una idea intuitiva diferente. Para el constructivismo kantiano la persona se caracteriza por los dos poderes morales, no por sus necesidades o vulnerabilidades y aunque el kantismo de Rawls, afirma nuestra autora, es empírico, no logra despegarse de la tendencia a separar el reino moral del natural, concibiendo la personalidad moral como creadora de un reino moral propio distinto e independiente del natural. En *Political Animals: Luck, Love and Dignity* (1998) la idea intuitiva sigue siendo la misma, reforzada ahora con un mayor énfasis en la dignidad. Los seres humanos son seres necesitados y dignos, puesto que son vulnerables a los envites de la fortuna, tienen valor pero no precio, y teniendo en cuenta además la existencia del amor como expresión de las

28. «Aristotelian Social ...», art. cit., p. 243.

necesidades profundas de conexión, como fuente de necesidad que da lugar a una enorme vulnerabilidad del yo, difícil de encuadrar bien del lado de dignidad, bien del de la necesidad. Como animales políticos, indica, los seres humanos son seres necesitados, y justamente la razón de ser de la política es la incompletud que los caracteriza, que los hace no divinos. Y dado que los animales carecen de sentido de justicia, la tarea fundamental de la política es la protección de la dignidad humana frente a la humillación. La cuestión es cómo preservar la dignidad y remover la vulnerabilidad, cómo combinar el amor a las personas en particular con el respeto por toda vida humana. Fortuna, amor y dignidad, en un mundo no estoico, van a ser examinadas a la luz de los argumentos de los Estoicos.

Al hilo de la idea intuitiva básica de la vulnerabilidad e incompletud de los seres humanos, de su dependencia e interdependencia, de la necesidad y la dignidad, de la finitud y la limitación, se desarrolla una argumentación tendente a mostrar que los animales políticos no pueden sustraerse a los riesgos y exigencias de su experiencia mundana terrenal —variable y diversa cultural e históricamente— amparándose o pertrechándose en un reino moral racional, inalienable, e invulnerable a los enjambres de la fortuna o del amor. Sin vulnerabilidad no tienen sentido las virtudes tradicionales. Se apunta a las raíces de la moralidad misma. El ser agente moral, la excelencia moral, no puede realizarse abandonando el mundo y los bienes externos en aras del cultivo de un mundo interior puro, sino admitiendo que la vulnerabilidad, que la fortuna, forman parte de las condiciones propias del agente moral. Por ello la invulnerabilidad estoica ante la fortuna y la seguridad en la dignidad de la propia naturaleza racional inalienable corresponden a una vida carente de las dimensiones propias de la moralidad.

Ahora bien, Nussbaum mantiene que los Estoicos fueron conscientes de este problema, tal es el caso de Marco Aurelio y de Séneca, preocupándose por cómo motivar la conducta virtuosa en ausencia de fuertes apegos a los bienes externos. Marco Aurelio tratará de resolverlo recomendando una actitud de interés simpatético por toda la humanidad, incluidos los no-estoicos, y el respeto por la humanidad en cada persona. Séneca incidirá en que un mundo de puridad, de vidas cándidas (como el descrito como propio de una «Edad Dorada»), no responde a

las condiciones de la moralidad. Tales condiciones requieren el asumir riesgos a la hora de proteger la vulnerabilidad humana, de defender los bienes externos contra las fuerzas naturales y humanas que los ponen en peligro. Tanto la excelencia moral como la cuestión del establecimiento de un orden político justo dejarían de tener sentido si no se asumen la vulnerabilidad y el riesgo de actuar. Se rechaza, pues, la vida «blanco puro». Se parte de las condiciones mundanas propias de la moralidad, condiciones y cuestiones morales que resultan más complejas si se introduce además el problema del mal y el amor. Ni la pureza ni el término medio aristotélico son adecuados, lo que lleva a Nussbaum a afirmar que el ser agente moral «requiere no sólo la vulnerabilidad sino también la disponibilidad a asumir el riesgo de la impuridad moral, e incluso del mal moral».²⁹

Cabe considerar que los Estoicos no ofrecen una visión adecuada de la moralidad, que su concepción responde a la de unas vidas carentes de ciertas dimensiones propias de la moralidad, que su articulación de fortuna, amor y dignidad requiere la extirpación de las pasiones, que no reflejan las condiciones mundanas de la acción. Pero cabe también admitir que su concepción es atractiva aunque no se esté de acuerdo con su alternativa. Para Nussbaum sigue siendo necesario discutir sus argumentos. Es más, incluso si se rechaza, puesto que no da el suficiente valor a los apegos a la gente y a las condiciones mundanas de la acción, aún cabe aceptar uno de sus aspectos más fundamentales sobre los «bienes externos». El buen estoico deviene especialmente obvio cuando tomamos en consideración la vida política, es decir, en lo relativo al peligro constante ocasionado por el extremo apego al honor y al estatus, al dinero y al poder político. La obsesión por la reputación, el amor a la dominación y la «actitud del macho» están presentes en la vida política actual, por lo que recomienda al aspirante a político y a los políticos la lectura de las *Meditaciones* de Marco Aurelio, ya que sus consejos son aún esenciales.³⁰ El estoicismo, concluye,

29. En *Metaphilosophy*, vol. 29, n.º 4 (1998), p. 277.

30. Nussbaum cita expresamente la siguiente *Meditación* de Marco Aurelio: «Al despertar piensa esto: hoy me las verá con un indiscreto, un desagradecido, un insolente, un traidor, un envidioso y un egoísta. Son así porque no saben qué es el bien o el mal. Pero yo conozco que la belleza es el bien y la vergüenza el mal, y que quien yerra es inteligente y participa de lo divino como yo. Por eso nadie me puede cubrir de

proporciona una crítica valiosa de nuestra propia sociedad basada en el escándalo y en la obsesión del honor.

Cosmopolitismo y liberalismo de las capacidades

A pesar de los problemas antes aludidos, Nussbaum encuentra aun otro aspecto muy positivo en el programa de los Estoicos, a saber, su comprensión del cosmopolitismo, su dedicación al igual valor de todos los seres humanos haciéndolo compatible —incluso los Estoicos más estrictos— con fuertes apegos particulares, que se justifica como una forma adecuada de cumplir los deberes para con la humanidad, puesto que saben que no es posible hacer el bien para toda la gente en el mundo y al mismo tiempo y, por tanto, se debe comenzar por donde estamos situados, cualificando estos apegos con el conocimiento de que todos los seres humanos tienen igual valor y que tenemos deberes hacia todos ellos. Cicerón (*De los deberes*) es ahora el citado, éste considera muy estrictos los deberes respecto de la humanidad pero limitados en su cobertura, ya que no abarcan a los «deberes de beneficencia», a las obligaciones materiales, éstos son más laxos y permiten favorecer a los más próximos y queridos. La importancia e influencia de las ideas de Cicerón se dejan sentir en Hugo Grotius y en Kant, contribuyendo decisivamente al desarrollo de una doctrina de la guerra justa y del movimiento internacional de derechos humanos. Esta posición ha tenido una enorme influencia, dice Nussbaum, en la comunidad internacional, pero el desarrollo no ha sido tan fructífero en lo relativo a nuestros deberes de redistribución de la riqueza más allá de las fronteras nacionales y, en este sentido, la influencia de Cicerón en el debate internacional puede ser perniciosa, es decir, si conduce a pensar que «justicia y beneficencia son totalmente distintos, que podemos cumplir nuestros debe-

vergüenza y, por tanto, tampoco hacerme daño. Me es imposible, pues, enfadarme u odiar a mi semejante, porque todos nacemos para colaborar, igual que los dos pies, las dos manos, los dos párpados y los dientes superiores e inferiores. Va contra la naturaleza enfrentarse unos con otros, y enfrentarse también es enfurecerse y darse la vuelta.» *Meditaciones*, L. II, 1.^a Nuestra autora, como veíamos, indica que la política no ha cambiado mucho en estos aspectos y por ello no le causa sorpresa que el presidente Clinton se describa como un lector regular de Marco Aurelio. *Ibid.*, p. 278.

res de justicia sin echar la mano a nuestros bolsillos». ³¹ La cuestión continúa siendo la de cumplir los deberes para con la humanidad, los cuales no son sólo los de no maleficencia, protección contra la injusticia sino también de beneficencia. Como señala Marilyn Friedman, según Nussbaum estamos obligados a promover el bienestar de los seres humanos en general, a abstenernos de dañarlos y a protegerlos contra la injusticia, pero cabe no obstante plantearse el grado de exigencia y sacrificio que comporta el promover el bienestar de los otros. ³²

En efecto, Nussbaum entiende que la solución de Cicerón da cabida a que podamos limitar nuestros deberes a aquellos que parecen no requerir ningún sacrificio de los recursos y del tiempo que dedicamos a nuestros seres queridos. De ahí que haya que seguir dándole vueltas a cómo concordar el amor a los hijos, a la pareja y a los amigos con las demandas de seres humanos distantes, poniendo de relieve la tensión, una tensión difícil de resolver, entre el amor apasionado y el respeto por los seres distantes. En un polémico escrito anterior, «Patriotismo y cosmopolitismo», ³³ encontramos algunos elementos importantes para comprender su propuesta cosmopolita. Argumenta a favor del «viejo ideal del cosmopolita», es decir, de la persona cuyo compromiso abarca toda la comunidad de los seres humanos frente al patriotismo. La conocida sentencia de Diógenes el cínico «Soy ciudadano del mundo», es traída a colación para introducir el desarrollo de la idea de *Kosmou polites* en los Estoicos, quienes sostienen que cada uno de nosotros habita en dos comunidades, la local y la comunidad de todos los seres humanos, siendo moralmente irrelevante el lugar de nacimiento, la clase, la pertenencia étnica e incluso la diferencia de género. ³⁴ De lo que se trata, desde el punto de vista de la moral, es

31. *Ibid.*, p. 280.

32. Marilyn Friedman, «Educating for World Citizenship», *Ethics*, 110 (enero 2000), p. 591.

33. Este escrito se publica en 1994 en la *Boston Review* junto con 29 réplicas. Posteriormente aparece recogido en el libro *For Love of Country*. (M.C. Nussbaum y Joshua Cohen, eds., Boston, Beacon Press, 1996) junto con 11 réplicas seleccionadas de las antes mencionadas y 5 nuevas. Trad. Esp. *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*, Barcelona, Paidós, 1999.

34. Nussbaum señala que en el Estoicismo Romano se pueden encontrar propuestas prácticas concretas a favor de la igual educación de niños y niñas, en varios de sus escritos se refiere a Musonius Rufus, cuyas ideas serían pioneras en este sentido. Véase «Theory and Practique...», art. cit., p. 197.

del reconocimiento de la humanidad, de cifrar la lealtad y el respeto a la razón y a la capacidad moral propias de la misma. Concuerd a con la idea de los Estoicos de que la ciudadanía mundial no implica la creación de un Estado mundial, entendiéndola mejor como un claro precedente del «reino de los fines» de Kant³⁵ y que, en este sentido, la lealtad máxima es la debida a la comunidad moral constituida por la comunidad de todos los seres humanos. Comparte asimismo el énfasis en la buena educación cívica que acompaña al ideal de la ciudadanía mundial y que defenderá bajo el lema de «cultivar la humanidad» proponiendo una forma de multiculturalismo acorde con el ideal cosmopolita.³⁶

Pero nos interesa llamar la atención sobre este aspecto positivo que encuentra en los Estoicos: para ser ciudadano del mundo no es preciso renunciar a las identificaciones locales pues pueden ser una «gran fuente de riqueza vital». Lo que aquéllos nos sugieren es que nos pensemos como:

[...] seres rodeados por círculos concéntricos. El primero de estos círculos rodea el yo; el segundo la familia inmediata, y a éste le sigue el de la familia extensa. A continuación, y por orden, el vecindario o los grupos locales; los conciudadanos y los compatriotas (y a esta lista podemos fácilmente añadir otros grupos basados en identidades étnicas, lingüísticas, históricas, profesionales, de género o sexuales). Alrededor de todos estos círculos está el mayor de ellos, el de la humanidad entera. Nuestra tarea como ciudadanos del mundo será «atraer, de alguna manera, estos círculos hacia el centro» (Hierocles, filósofo estoico, siglos I-II de nuestra era), haciendo que todos los seres humanos nos sean tan familiares como nuestros conciudadanos, y así sucesivamente.³⁷

Así pues, el programa de los Estoicos no supone el abandono de los afectos e identificaciones particulares, tampoco para Nussbaum. Ni impide atender a lo diferente y a la diversidad, ésta es, precisamente, una de las principales tareas de la educación cosmopolita y exige un gran conocimiento tanto de la propia cultura como de la diversidad cultural. Para reforzar su ar-

35. Véase «Kant and Stoic Cosmopolitanism», art. cit.

36. Véase *Cultivating Humanity. A Classical Defense of Reform in Liberal Education*, Cambridge, Mass./Londres, Harvard University Press, 1997.

37. «Patriotismo y cosmopolitismo», art. cit., pp. 19-20.

gumentación echa mano del modelo orgánico: concebir el conjunto de los seres humanos como un cuerpo único, según Marco Aurelio, aunque puntualiza que ha de sustentarse al mismo tiempo la «importancia capital de la singularidad de las personas y de las libertades individuales fundamentales».³⁸ En última instancia, quiere incidir en la interdependencia de todos los seres y comunidades humanas, pero respetando la individualidad y la elección frente a un modelo orgánico. Su argumentación discurrirá aportando razones para defender hoy la ciudadanía mundial, más que la democrática o nacional, como núcleo de la educación cívica. Tras dicha argumentación, sugerente y positiva, fuertemente crítica con las actitudes aislacionistas y parroquialistas de los estadounidenses, concluye afirmando que «el convertirse en ciudadano del mundo resulta a menudo una empresa solitaria», conviniendo con Diógenes en que puede ser una especie de exilio. Rechazando la aplicación de la metáfora de la familia al cosmopolitismo, la salida puede que no sea otra que la soledad que ofrece la razón y el amor a la humanidad. Mas Nussbaum se muestra optimista y quiere por ello finalizar con una historia, un final feliz que no deja de ser chocante o sorprendente.³⁹ La historia recogida por Diógenes Laercio se refiere a dos filósofos cínicos cosmopolitas, Crates e Hiparquía, mediante la cual pretende poner de relieve que la vida del cosmopolita «que antepone el derecho a la patria y la razón universal a los símbolos de la pertenencia nacional, no ha de ser necesariamente aburrida, monótona ni carente de amor».⁴⁰ El abandono de los símbolos del estatus y la nación «puede, en ciertas ocasiones, propiciar el éxito en el amor».⁴¹ La historia del noviazgo y matrimonio de Crates e Hiparquía no acaba en tragedia; la tensión, el conflicto, se resuelven felizmente.

Este final feliz efectivamente parece querer mostrar que el cosmopolitismo, el amor a la humanidad, no es aburrido.⁴² No

38. *Ibid.*, p. 21.

39. Creemos acertada la manifestación de extrañeza de H. Putnam respecto de la argumentación desarrollada por Nussbaum en este ensayo en relación con sus escritos anteriores. Véase «¿Debemos escoger entre el patriotismo y la razón universal?», en *Los límites del patriotismo*, op. cit., p. 116. Nuestra extrañeza o lo que nos ha resultado chocante es también el final feliz.

40. *Op. cit.*, p. 29.

41. *Ibid.*, p. 28.

42. En la réplica a sus críticos compara la soledad y la extrañeza, el exilio del

obstante, el problema que se refleja a través de la historia de los filósofos cínicos no es sólo el del posible aburrimiento, sino otro más básico, profundo y que genera las tensiones en el pensamiento de nuestra autora, esto es, «la naturalidad» de los apegos y afectos particulares, del amor, la vulnerabilidad de los seres humanos. Así, la tensión entre lo local y lo cosmopolita no tendría su manifestación más fuerte, diríamos, en el orgullo patriótico y el cosmopolitismo, sino en el apego a los seres más queridos y próximos, en el ámbito del amor apasionado, y la razón universal y el respeto a todos los seres humanos. Es decir, cómo conjugar amor y dignidad. Con otras palabras y retomando la línea de argumentación de «Political Animals...», en el intento de articular fortuna, amor y dignidad, la vía de Cicerón no le parece asumible totalmente, dado que los deberes respecto de la humanidad no incluirían los deberes de beneficencia, primando en este sentido los apegos y afectos particulares (familia, amigos). Tampoco considera aceptable la idea de *eros* de los Estoicos a la hora, dice, de «ponderar este profundo y quizás insoluble problema moral»⁴³ —el problema del amor y de los fuertes apegos—, ya que los Estoicos acaban por no tolerar el amor apasionado en tanto que conlleva el peligro de la pérdida de moderación. La posibilidad de combinar la pasión real con la búsqueda del bien universal, de combinar el amor apasionado y el compromiso con la justicia, se ve mejor en los amantes del *Fedro* de Platón —un texto muy conocido y querido por ella—, pues aman realmente y asumen los riesgos que ello implica sin eliminar la tensión entre amor y respeto, viéndola como una tensión fructífera y no terrible. Nussbaum considera que en Platón hay otras sugerencias. Una surge de la forma de vida de los amantes que persiguen la filosofía y ésta, según Platón, puede hacer una valiosa contribución a la búsqueda de la justicia política. Otra es la idea de que la tarea de la justicia es una tarea institucional. Esta última es la que resaltará, aunque esté en desacuerdo con el diseño político platónico, de forma que:

cosmopolitismo, con el arte, con su manifestación en el carácter universal de las obras de arte que nos ofrecen un mundo de seres humanos «más allá del estrecho mundo que conocemos», lo universal no es aburrido ni supone un mundo carente de poesía, más bien lo contrario. *Ibíd.*, pp. 167 y ss.

43. «Political Animals...», art. cit., p. 280.

[...] en vez de pensar en nuestros deberes para con la humanidad como, primero y antes que nada, deberes personales, deberíamos pensar que la tarea de asegurar los bienes básicos de la vida para todos (libertades y oportunidades y bienes materiales) es la tarea de las instituciones políticas. Como individuos que vivimos en un mundo de instituciones injustas, tenemos deberes personales para hacer que se pueda aliviar la miseria del pobre. Pero deberíamos ver como primera tarea la creación de una estructura institucional justa y nuestros deberes para la humanidad deberían así concebirse, primero y antes que nada, como los deberes de hacer aquello que podamos para que tales estructuras se den».⁴⁴

Estas estructuras no implican únicamente al Estado-nación; el movimiento de derechos humanos ha hecho, a su entender, un considerable progreso en descubrir el mínimo básico debido a todos los seres humanos. Insiste ahora en que las naciones ricas del mundo están vinculadas a la historia de la dominación y explotación de los países pobres y que, por ello, no sólo son responsables de la situación que ha emergido en el mundo, sino también lo son respecto de los deberes generales de la justicia humana. La redistribución económica entre naciones es vista como un fin, pero plantea dificultades en la medida en que éstas se manifiestan ya en el interior de los distintos Estados-nación (por ej. la redistribución interna en EE. UU.). Se pregunta si los ciudadanos deberían trabajar por un futuro en el que el Estado-nación no sea la entidad política básica, es decir, por la posibilidad de un gobierno mundial genuino. En algunas formas, afirma, tal fin parece profundamente atractivo y en algunas áreas, tal como la de los derechos fundamentales, la comunidad internacional debería presionar cada vez más a las naciones que rehúsan reconocer dichos derechos, creando así al menos un gobierno transnacional tenue (*thin*). Pero más allá de esto hay que ser cautelosos.⁴⁵ Aporta dos argumentos para reforzarlo. Primero, el Estado-nación es responsable ante los ciudadanos que lo han elegido, de ahí que, subraya, «no debemos imponer normas desde fuera, aunque podamos ciertamente intentar persuadir a la gente de que acepten las políticas que

44. *Ibíd.*, p. 281.

45. En la Réplica a los críticos de «Patriotismo y cosmopolitismo» nuestra autora argumentaba que para la defensa del cosmopolitismo moral no es ningún impedimento la ausencia de un Estado mundial, *op. cit.*, pp. 162 y ss.

nosotros favorecemos y podemos apoyar a organizaciones no gubernamentales que ya las persiguen». ⁴⁶ Segundo, no hay garantía alguna de que un gobierno mundial lo vaya a hacer mejor que los Estados-naciones. La solución pasa por trabajar interdisciplinariamente y situarse en los Estados-nación, a pesar de sus fallos, porque son «los lugares más manejables para presionar por la justicia». Así pues, los deberes respecto de la humanidad, desde la perspectiva adoptada, no son personales sino institucionales, y la estructura básica del Estado-nación el lugar sobre el que hay que operar, tanto para proteger la dignidad —tarea fundamental de la política— como para abordar los problemas de justicia distributiva.

Nussbaum, por tanto, modifica su anterior concepción sobre la justicia internacional y la creación de una estructura institucional justa. Ahora, de acuerdo con los Estoicos, debemos buscar el bien de la humanidad donde pensemos que podemos realmente esperar realizarlo, esto es, el Estado-nación. La creación de una estructura institucional justa debe situarse allí. Entiende asimismo que el mínimo social justo puede servir de base para las comparaciones de calidad de vida entre naciones. Este mínimo responde a la concepción ya desarrollada por ella, aunque ahora afirma que la lista de capacidades es el núcleo de una forma específica de liberalismo político en el sentido rawlsiano. Se trata de una explicación política que tiene fuerza moral, pero no está basada en ninguna teoría del ser humano subyacente a la política. Esto supone una reformulación de su planteamiento anterior, una modificación no sustancial, a su juicio, en la medida en que la concepción aristotélica era una teoría ética, no metafísica, a lo que añade que «el tipo de teoría ética que quiero trazar desde Aristóteles es una teoría específicamente política que sólo es parcialmente comprehensiva». ⁴⁷ Esto es, el «liberalismo político de las capacidades» da mayores posibilidades que un liberalismo comprehensivo respecto de la diferencia cultural e histórica. Asume que el punto de partida es el reconocimiento del desacuerdo razonable sobre el bien. Las virtualidades del Liberalismo político se manifiestan asimismo en que protege las esferas de elección humana que caen fuera

46. *Ibid.*, p. 283.

47. *Ibid.*, p. 284.

del ámbito político. Pero las tensiones prácticas y trágicas pueden aún surgir. La esperanza es que todos puedan convenir una concepción liberal que proteja las oportunidades, libertades y calidad material de vida de todos los ciudadanos, así como muchas actividades que quedan fuera de su ámbito pero que han de protegerse por cuanto son esferas razonables de elección humana. Esta es la mejor forma, afirma, de respetar la dignidad de los animales políticos y de tratar su vulnerabilidad, buscando un equilibrio ⁴⁸ únicamente en la esfera política, pero preservando fuera de esta esfera que los individuos puedan perseguir fines contradictorios o no gobernados por la razón; en todo caso dependerá de ellos «cómo darán sentido al ajuste, o a la falta de él, entre la concepción política y el resto de sus vidas». El liberalismo político, por consiguiente, garantiza mejor el ámbito de la elección humana y es compatible con las distintas concepciones del bien.

De tensiones y equilibrios: cosmopolitismo y justicia

Vemos pues que el liberalismo político de las capacidades comporta ciertas limitaciones: la circunscripción de la justicia a los Estados-nación, la opción rawlsiana y del liberalismo rechazada en sus escritos anteriores. Desde esta limitación es más fácil explicar los problemas para desarrollar una teoría de la justicia global o para especificar criterios redistributivos globales, aunque se siga considerando que tal tarea es una necesidad urgente en el mundo de hoy. Nussbaum parte de las «circunstancias de justicia» y continúa en el empeño de lograr una explicación universal, acorde con su visión humanista, crítica del relativismo y del postmodernismo. El universalismo que defiende, matiza en sus últimos escritos, el que tiene posibilidades «de ser persuasivo en el mundo moderno debe, me parece, ser una forma de liberalismo político». ⁴⁹ De nuevo la persuasión es la vía para avanzar y poner en práctica la justicia y el bien. El

48. En relación con el equilibrio es preciso mencionar que Nussbaum suscribe la idea de «equilibrio reflexivo» de Rawls en lo que respecta a la concepción política, pero también ella misma ha desarrollado una idea de «Equilibrio Perceptivo» en *Love's Knowledge* que es muy interesante y que requeriría un examen más detenido.

49. *Sex and Social Justice*, *op. cit.*, p. 9.

liberalismo de las capacidades, en tanto que concepción política, además de preservar las esferas de elección y libertad humanas, es compatible con un cosmopolitismo moral fuerte. Nuestra autora parece menos reticente a utilizar conceptos como el de persona, es más, conviene con Rawls en que lo que caracteriza a la persona es la posesión de razón práctica y de otras capacidades morales básicas, y le confiere un valor igual. La idea de «reino de los fines» adquiere un papel fundamental.⁵⁰

Es conveniente insistir en que su cosmopolitismo no es ni político ni legal. De acuerdo con M. Friedman, quien aplica la clasificación de Pauline Kleingeld, el cosmopolitismo defendido por nuestra autora tiene componentes tanto de un «cosmopolitismo cultural» como de un «cosmopolitismo romántico».⁵¹ Del lado cultural refleja la necesidad del conocimiento particularizado y de comprender a otras culturas. De aquí deriva su propuesta de educación multicultural. Del lado romántico, el importante lugar que ocupan en su concepción la imaginación moral y literaria, la espiritualidad, la individualidad y los estilos de vida, elementos fundamentales a los que no hay que renunciar en aras de una concepción de la racionalidad o de la moralidad fría y distante, la cual, como hemos visto, no responde adecuadamente a las condiciones humanas de vida, ni a los conflictos prácticos y trágicos que le son propios. Y el amor. De ahí que no resulte ya tan sorprendente, como lo es en un primer momento, tanto la historia feliz de Crates e Hiparquía como las palabras finales de «Political Animals...», haciéndose eco de las de Henry James, respecto a que el liberalismo político «apoya y protege, más adecuadamente que un liberalismo comprensivo, aquellas esferas de libertad en las que la gente busca, y algunas veces encuentra, las paralizantes y embelesadoras sorpresas del amor».⁵² Dicho de otro modo, no se exige la separación entre el reino moral y el natural. Las tensiones se desplazan y se logra un equilibrio «político» que ha de ajustarse más o menos

50. Véase, «Patriotismo y cosmopolitismo», cit., pp. 161-162. Es significativo, creemos, que en este texto Nussbaum acuda a una cita de *A Theory of Justice* para reforzar esta idea. La cita de Rawls es «la pureza de corazón, de poderse lograr, consistiría en ver claramente y actuar con excelencia y autodominio desde este punto de vista», p. 162.

51. M. Friedman, art. cit., pp. 588-589. Pauline Kleingeld, «Six Varieties of Cosmopolitanism in Late Eighteenth-Century Germany», *Journal of the History of Ideas*, n.º 3, vol. 60 (1999), pp. 505-524.

52. Art. cit., p. 286.

bien con las distintas elecciones y concepciones que reflejan la riqueza de la vida y que nos sitúan en las raíces de la moralidad misma, esto es, la idea intuitiva básica de la vulnerabilidad de los animales políticos.

Con las modificaciones introducidas parecería que la concepción de Nussbaum gana en consistencia y resolvería sus diferencias con el liberalismo sin renunciar a la propuesta de una democracia social aristotélica, a su insistencia en las condiciones materiales e institucionales, combinando adecuadamente justicia y bien. Sin embargo, las dificultades para desarrollar una teoría de la justicia global o internacional surgen del ámbito distributivo y se complican con el cosmopolitismo. No deja de ser problemática, en esta versión de la concepción de nuestra autora, la articulación de un universalismo cuya mejor forma es la del liberalismo político, su convicción de que hay que intentar persuadir de ello y su cosmopolitismo moral. Nussbaum, siendo como es una gran estudiosa de la historia de la filosofía occidental, siendo sensible a los contextos y a las variaciones culturales e históricas, parece poco proclive a reconocer la genealogía del cosmopolitismo. Como señala A. Pagden, la versión kantiana del cosmopolitismo es una de las mejores, pero «sería un error suponer que el “cosmopolitismo” puede separarse de la historia de la civilización europea, o de la historia de la filosofía europea, aunque sólo sea por la obvia razón de que, de una u otra guisa, ha sido durante mucho tiempo un rasgo distintivo de esta historia. Dicho de otra manera, es un error esperar que alguna vez podamos lograr una visión verdaderamente cosmopolita de la cosmópolis».⁵³ Pagden indica que es simplificador equiparar imperialismo a cosmopolitismo, pero asimismo es difícil desligarlo de alguna clase de misión «civilizatoria», así como también del ideal del sabio: «el cosmopolitismo en particular ha sido —y aún sigue siendo en la práctica— una opción disponible sólo a las aristocracias».⁵⁴ Desde esta perspectiva la concepción de Nussbaum incorporaría tanto el carácter civilizatorio, la utilización de la persuasión para alcanzar el universalismo del liberalismo político y el ideal del

53. Anthony Pagden, «Stoicism, Cosmopolitanism, and the Legacy of European Imperialism», *Constellations* vol. 7, n.º 1 (2000), p. 20.

54. *Ibid.*, pp. 4-5.

sabio en la medida en que el cosmopolitismo exige un gran conocimiento y puede llevar a una especie de exilio o de soledad. Ambos ingredientes están interconectados en su propuesta filosófica y educativa de cultivar y defender la humanidad.

Bien es cierto que ella alude a aquellos componentes del cosmopolitismo; sin embargo su apasionada defensa del mismo, su combinación de cultura y romanticismo, de ética y política, más que despejar dudas las suscita. Las limitaciones del internacionalismo, a pesar de mantener su relevancia para el feminismo, o precisamente por eso, y las virtualidades ahora resaltadas del cosmopolitismo, dan buena cuenta de ello. Las tensiones teóricas y prácticas reaparecen como, por otra parte, es natural. Nussbaum subraya que la experiencia humana, que las condiciones mundanas de la acción no pueden eliminarse ni traspasarse, no podemos abandonar el mundo ni la acción, hay que actuar y asumir los riesgos de la acción, y encuentra que es posible en el marco del Estado-nación, compatible con la ciudadanía mundial. Quizás aquella meditación de Marco Aurelio de que «los hombres existen unos por otros; instrúyelos o sopórtalos» sea susceptible de ser aplicada a su concepción. Instruir, persuadir de que el liberalismo político de las capacidades es el mejor universalismo, desarrollar una educación multicultural y cosmopolita. Soportar, esto es, el exilio o la soledad, cuando ello no sea factible.

No quisiéramos concluir, sin embargo, sin reconocer que la concepción de Nussbaum es una interesante y sugerente combinación de optimismo y pesimismo, de compromiso político constructivo y reflexión filosófica. El optimismo y la esperanza kantiana que le llevan a la convicción de que es posible hacer algo útil y que no se trata únicamente de volver a Grecia para mostrar los horrores de la política o para cuestionar el proyecto ilustrado como sucede con otros aristotélicos. Optimismo que no le hace abandonar ni el internacionalismo ni la justicia, mas en el marco del liberalismo político de las capacidades y el cosmopolitismo resulta más difícil su ajuste, y se refuerza un cierto paternalismo. La defensa y cultivo de la humanidad que anima su visión de la filosofía política y pública, atravesada por una comprensión del florecimiento humano, de la vida humana buena, incorporando tanto la reflexión ética sobre la vida personal y la de los que nos rodean, como la relación entre institucio-

nes sociales y florecimiento humano, así como la enorme importancia que concede a las condiciones materiales, sociales e institucionales necesarias para hacer posible que los animales políticos sean menos vulnerables, son una buena muestra de ese optimismo. Pero la vulnerabilidad, la fragilidad de la bondad, las tensiones prácticas y trágicas, la difícil conjugación de fortuna, dignidad y amor dejan traslucir un cierto y profundo pesimismo que no paraliza sino que remite a una dimensión ético-estética, a un estilo de vida, a las convicciones apasionadas, a la espiritualidad, al yo, a la singularidad y a la aspiración de la creación. El equilibrio entre ambos, optimismo y pesimismo, no es fácil, pero Nussbaum no pierde ni el optimismo ni la esperanza. Quizás por ello consigue hacer sentir y transmitir a través de sus textos los problemas y la complejidad de los animales políticos, los dilemas a que nos enfrentamos, como se desprende del difícil ajuste entre cosmopolitismo y justicia.