

La colección de Ciencia Política de Tirant lo Blanch representa un proyecto editorial abierto a las líneas de investigación más novedosas desarrolladas por los profesionales de la disciplina. Desde este presupuesto, las obras que componen esta colección tienen como objeto fundamental trazar un panorama amplio de las materias propias de la Ciencia Política, sin olvidar por ello la necesaria interdisciplinariedad que conllevan estos estudios e investigaciones. Por tanto, este proyecto editorial no sólo pretende cubrir las áreas centrales en el estudio de la disciplina, sino también aquellos campos temáticos más marginales dentro de ésta o que ofrecen, en el caso español, una producción de menor envergadura desde el punto de vista científico y también docente.



TEORÍAS POLÍTICAS CONTEMPORÁNEAS
Ramón Máiz (Compilador)

Colección **Ciencia Política**
9



TEORÍAS POLÍTICAS CONTEMPORÁNEAS

2ª edición revisada y ampliada

Ramón Máiz (Compilador)



Copyright © 2009

Todos los derechos reservados. Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética, o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación sin permiso escrito del autor y del editor.

En caso de erratas y actualizaciones, la Editorial Tirant lo Blanch publicará la pertinente corrección en la página web www.tirant.com (<http://www.tirant.com>).

Directores de la Colección:

ISMAEL CRESPO MARTÍNEZ
Profesor titular de Ciencia Política y
de la Administración en la Universidad de Murcia

PABLO OÑATE RUBALCABA
Catedrático de Ciencia Política y
de la Administración en la Universidad de Valencia

© RAMÓN MÁIZ (Comp.)

© TIRANT LO BLANCH

EDITA: TIRANT LO BLANCH

C/ Artes Gráficas, 14 - 46010 - Valencia

TELF.: 96/361 00 48 - 50

FAX: 96/369 41 51

Email: tlb@tirant.com

<http://www.tirant.com>

Librería virtual: <http://www.tirant.es>

DEPOSITO LEGAL: V - 982 - 2009

I.S.B.N.: 978 - 84 - 9876 - 463 - 5

IMPRIME: GUADA IMPRESORES, S.L. - PMc Media, S.L.

Si tiene alguna queja o sugerencia envíenos un mail a: atencioncliente@tirant.com. En caso de no ser atendida su sugerencia por favor lea en www.tirant.net/politicas.htm nuestro Procedimiento de quejas.

A Rafael del Águila (1953-2009)
in memoriam

MARTHA C. NUSSBAUM: LIBERALISMO POLÍTICO DE LAS CAPACIDADES

María Xosé Agra Romero
Universidad de Santiago de Compostela

SUMARIO

1. La lucha por el florecimiento: vulnerabilidad, capacidades y necesidades
2. El liberalismo político de las capacidades: libertad, igualdad y justicia
 - 2.1. Prioridad de la justicia en la reflexión social y defensa de valores universales
 - 2.2. El enfoque de las capacidades
 - 2.2.1. Capacidades y bienestar
 - 2.2.2. Igualdad y suficiencia
 - 2.2.3. Capacidades y derechos
 - 2.2.4. Capacidades humanas centrales
 - 2.3. Más allá del contrato social y del beneficio mutuo
3. El desarrollo humano de las mujeres
4. El mito del ciudadano independiente y productivo: justicia y discapacidades
5. Círculos y fronteras: hacia una teoría de la justicia global
6. Justicia y animales no humanos
7. Un liberalismo no moralizante: sentimientos morales y educación cívica
8. Bibliografía

1. LA LUCHA POR EL FLORECIMIENTO: VULNERABILIDAD, CAPACIDADES Y NECESIDADES

Martha Nussbaum es profesora de Derecho y Ética en la Universidad de Chicago, estadounidense, feminista, racionalista y convertida al judaísmo reformista, trabajó desde 1985 a 1993 en el WIDER con Amartya Sen, y, como ella misma nos dice, tiene en la India “su segundo hogar” y su campo de trabajo como filósofa política preocupada por la justicia social. En

una exposición anterior de su pensamiento¹ se apuntaba al cosmopolitismo y al liberalismo de las capacidades como ejes articuladores de su propuesta, así como a los problemas a los que se enfrentaba para tratar de conjugar el enfoque de las capacidades con la necesidad de “hacer audible” la justicia global. Además se constataba su preocupación con el desarrollo humano de las mujeres y el papel que concede a la psicología moral, a la imaginación, a los sentimientos y las emociones, todo ello bajo la idea nuclear del florecimiento humano, de basar el enfoque de las capacidades en la idea aristotélico-marxiana de funcionamiento verdaderamente humano, clave en su comprensión del presente o, mejor, de los graves y urgentes problemas de las sociedades actuales. En la última década ha continuado sus reflexiones publicando textos relevantes, entre los que destacan *Women and Human Development: The Capabilities Approach* (2000) y *The Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership* (2006)², junto con un considerable número de artículos e intervenciones, en los que va perfilando y reelaborando su enfoque³.

En un contexto de debate en el que “la lucha por el reconocimiento” ha venido ocupando un lugar importante, cabe resaltar el interés de Nussbaum por la “lucha por el florecimiento”, el mantenerse en la necesidad de disponer de una concepción del florecimiento humano, de lo que los seres humanos son capaces de ser y hacer, cuya orientación rectora responde a la intuición de lo que es una vida merecedora de la dignidad del ser humano, que acaba demandando una visión de la justicia global. El núcleo de su pensamiento radica en la defensa de una visión universalista de las funciones centrales humanas que respete la lucha de cada persona por su florecimiento, ‘que trate a cada persona como un fin y como una fuente de participación activa y de valía en sí misma’. Esta visión universalista no puede desligarse del liberalismo político, de las capacidades centrales como metas políticas, de la justicia y de la necesidad de revisar sus fronteras tradicionales. Lejos de una fundamentación metafísica, se quiere lograr un consenso entrecruzado entre quienes tienen o pueden tener concepciones comprensivas del bien muy diferentes. Consenso que remite a la estabilidad por las ‘correctas razones’ y no a un mero ‘modus vivendi’. En la senda del liberalismo político de Rawls trabaja en una teoría parcial, política, de la justicia, una visión que, no obstante, descansa en una cierta concepción del bien y, en consecuencia, no establece una fuerte dicotomía entre justicia y

vida buena, que se conectan no a la manera kantiana sino desde la dignidad aristotélica.

Su visión humanista, moderadamente esencialista de la naturaleza humana, no solo la comprometen con la justicia global, las mujeres y el pluralismo sensible a las diferencias culturales, o con los seres humanos discapacitados, la llevan así mismo a plantearse cuestiones sobre los límites de la naturaleza humana misma, de ahí sus reflexiones sobre la genética o los derechos de los animales, así como a defender concepciones de la realización humana plurales. Queriendo evitar cualquier atisbo de colonialismo o perfeccionismo afirma que no hay una realización única para el ser humano. En todo caso Nussbaum traza un liberalismo ‘sin ocultamiento’ de lo humano, una democracia que permita a todos los ciudadanos el desarrollo y manifestación de su humanidad plena e igual, acorde con su concepción de los seres humanos como seres frágiles, dependientes, vulnerables, mortales, temporales y con necesidades corporales, capaces y necesitados, mas con capacidades y necesidades diferentes. Animales políticos que requieren que se garantice un umbral mínimo de condiciones materiales e institucionales, lo que comporta una crítica del desarrollo basado exclusivamente en el crecimiento económico y exige poner límites morales a la globalización económica.

En sus últimos escritos sigue incidiendo en la inevitabilidad del conflicto, de las tragedias, pero también desplegando su optimismo y pasión por la justicia, apelando a la necesidad de ser más benevolentes y generosos y llamando la atención sobre el hecho de que: “...hace tiempo que somos prisioneros de una imagen particular de quiénes somos y de lo que es una sociedad política, y esa imagen nos impide imaginar otras formas en que las personas pueden reunirse y decidir vivir juntas” (FJ: 407). Una imagen que, como veremos, responde a la idea de beneficio mutuo y de la ‘igualdad aproximada’, al mito del ciudadano normal, productivo e independiente. Frente a ello nos encontraremos con el intento de presentar otra imagen más acorde con el continuo animal-humano, con los seres humanos capaces y discapaces, lo que implica abordar las cuestiones de justicia económica y de redistribución material, tanto a nivel nacional como internacional, y que en este último caso la hacen ‘volver’ a Grocio y a “una versión del viejo enfoque de la ley natural”, incorporando la justicia económica a los tradicionales temas de guerra y paz. La búsqueda del bien de los animales políticos, por tanto, sigue en marcha, enfrenta viejos y nuevos retos. La filosofía tiene que asumir la urgencia práctica que impone el mundo actual. El objetivo es generar principios políticos para un mundo en rápido cambio. Su enfoque aspira a realizarse en el mundo, la argumentación filosófica tiene que servir para ‘abrir las ventanas de nuestra imaginación’. Esta tarea práctica, no obstante, no puede formularla sola la filosofía sino que atañe y requiere la colaboración con otras disciplinas.

En lo que sigue nos ocuparemos de exponer los últimos desarrollos del liberalismo político de las capacidades, de modo que se estime la evolución del pensamiento político de esta filósofa y feminista que, como es fácil comprobar, ha ido adquiriendo una notable relevancia en el contexto de debate actual.

¹ Nos referimos a M^a X. Agra Romero, “Animales políticos, capacidades humanas y búsqueda del bien” en R. Maíz (comp.), *Teorías políticas contemporáneas*. Valencia, Tirant Lo Blanch, 2001. También puede verse, M^a X. Agra Romero, “Martha C. Nussbaum” en M^a José Guerra, Ana Hardisson (eds.), *20 pensadoras del siglo XX*. Vol. 2., Oviedo, Nobel, 2006, pp. 101-126.

² A partir de ahora citaremos por las versiones españolas de estas dos obras y nos referiremos a ellas como MD y FJ.

³ Aunque sin pasar por alto: *Upheavals of Thought: the intelligence of emotions* (2001); *Hiding from Humanity. Disgust, Shame, and the Law* (2004); y el más reciente: *The Clash within: democracy, religious violence and India's future* (2007).

2. EL LIBERALISMO POLÍTICO DE LAS CAPACIDADES: LIBERTAD, IGUALDAD Y JUSTICIA

El liberalismo político de las capacidades responde al esfuerzo de compaginar lo mejor de la corriente de las capacidades de A. Sen y la concepción de la justicia de J. Rawls, con una perspectiva feminista. En términos generales, Sen no desarrollaría una teoría de la justicia, aunque se ocupa de la justicia de género; J. Rawls aportaría la mejor teoría de la justicia pero tiene limitaciones en relación con la justicia de género y, como veremos, su concepción de la persona, los bienes primarios, el contractualismo, es problemática. Se empeña Nussbaum, pues, en elaborar su propia versión del enfoque de las capacidades como base del liberalismo político y ofrecer una teoría filosófica normativa y abstracta: "Creo que la teoría filosófica tiene un valor político y que su lugar no puede ser cubierto por otros tipos más empíricos de investigación. Una parte del valor práctico de la teoría reside en su carácter abstracto y sistemático" (MD: 39). Dicho de otro modo, no es una teoría científica social empírica, aunque si está muy atenta a los hechos empíricos. La abstracción, en abierta crítica a la abstracción postmodernista de la teoría literaria, no debe "apartar la mente de la realidad", ya que "enfocar casos reales y hechos empíricos puede ayudarnos a identificar las características relevantes que una teoría política no debería borrar o ignorar" (MD: 39). La abstracción es política normativa como parte de una teoría de la justicia. La intuición que le sirve de base, decíamos, es la dignidad humana individual.

El feminismo es imprescindible en su construcción teórico-política, por ello no es de extrañar que el tratamiento más sistemático de su versión del liberalismo político de las capacidades aparezca en *Women and Human Development*, completado luego en *The Frontiers of Justice*. No cabe duda de que Sen y Rawls representan para Nussbaum lo mejor de la tradición liberal y de su potencial radical mas pretende presentar una propuesta que entreteja mejor libertad, igualdad y justicia, que integre mejor la justicia de género, la debida a los discapacitados físicos y mentales, la justicia global y a los animales no-humanos. Incidiendo en la interdependencia entre libertad y factores económicos. Nussbaum además empleará el método narrativo a efectos heurísticos y educativos. Su enfoque de las capacidades se concreta en que:

"Las capacidades se presentan así como la fuente de los principios políticos para una sociedad liberal y pluralista; su contexto es un tipo de liberalismo político que los convierte en fines específicamente políticos y los formula de un modo que evita toda fundamentación metafísica específica. Así presentadas y defendidas argumentativamente, las capacidades pueden dar lugar en mi opinión a un consenso entrecruzado entre personas que de otro modo tendrían unas concepciones comprensivas del bien muy distintas." (FJ: 83).

Defenderá entonces una concepción política de la persona, una que:

"necesita combinar el énfasis en la capacidad humana con el énfasis en la imperfección, la necesidad y, a veces, la necesidad asimétrica. La idea aristotélica del ciudadano como un 'animal político' promete mucho [...] ya que esta concepción enfatiza la continuidad entre el ser humano y

otras criaturas animales, con sus cuerpos con necesidades y mortales, mientras no ignora el hecho de que el ser humano tiene rasgos (y problemas) que son distintos de los de cualquier otra criatura animal, y que son fuente de dificultades potenciales para la sociedad [...]. La concepción aristotélica ve al ser humano como una criatura tanto necesitada como capaz, cuyas capacidades requieren un rico soporte del medio material. [...] la materialidad y la necesidad son en sí mismas una parte de la forma específica de dignidad que tiene un ser humano" (2004a/2006: 389-390).

2.1. *Prioridad de la justicia en la reflexión social y defensa de valores universales*

Se trata, entonces, siguiendo la línea de Rawls, de una teoría parcial y política, no de una explicación completa. Parte de una fuerte oposición al relativismo cultural y de una concepción política del ser humano, cuyo entramado descansa en la idea de una vida merecedora de la dignidad del ser humano, en una visión de la naturaleza humana, de la humanidad, ética y evaluativa que comporta una 'norma de especie', es decir, que determina las actividades comunes propias de la especie, de lo que es la vida y de lo que los seres humanos son capaces de ser y de hacer, sin establecer un corte entre justicia y buena vida. Es, decíamos, universalista, pero lo es en un sentido más bien débil acorde con la búsqueda de un consenso entrecruzado. Afirmando que pueden reconocerse ciertas aspiraciones básicas del florecimiento humano "a través de las diferencias de clase y de contexto, si bien sigue siendo crucial comprender cómo el contexto marca tanto la elección como la aspiración" (MD: 64). El pluralismo y el respeto por la diferencia son, indica, valores universales no siempre observados. Critica tanto el colonialismo, del que no escaparían algunas versiones del feminismo, como la 'universalización obtusa' de la actual economía global basada en el agente racional que persigue la maximización de la utilidad. A este respecto intenta una articulación normativa y una defensa de los valores universales, entiende que es una tarea urgente reflexionar sobre normas morales que pueden unirnos e imponer restricciones a un rápido desarrollo económico global que sí une pero lo hace en torno a intereses no-morales. La justicia, sostiene, tiene prioridad en la reflexión social, de ahí que sea necesario primero saber qué es lo que debe buscar la política para todos y cada uno de los ciudadanos y luego abordar la cuestión del cambio económico. La tarea de la política es distributiva, su objetivo proveer a todos los ciudadanos de lo necesario, de las capacidades básicas o, mejor, de las *capacidades combinadas* para que puedan optar por funcionar.

En defensa de los valores universales responde críticamente a los tres argumentos que plantean objeciones: el argumento de la cultura, el de la diversidad y el del paternalismo. En relación con el primero, sostiene, las culturas son dinámicas y el cambio es un 'elemento básico en todas ellas'. El relativismo cultural es falso como tesis descriptiva de como la gente formula juicios morales, opera con una noción poco realista de la cultura, asume la

homogeneidad cultural al no considerar la contestación y protestas internas. Además no tiene en cuenta el no aislamiento de las culturas en el mundo moderno. Se pregunta “¿Por qué deberíamos seguir ideas locales en lugar de seguir las mejores ideas que podamos encontrar?” (MD: 85). El relativismo da lugar a una posición no-relativista en la medida que al pedir que se sigan las normas locales, y la mayoría de ellas se contemplan como verdaderas, estaría pidiendo que no se siga el relativismo. Respecto del bien de la diversidad, el relativismo moral tampoco es defendible, su búsqueda de un marco universal general de evaluación crítica, su comprensión de las capacidades humanas no contradice la existencia de gran amplitud para la diversidad, lo que no significa dar por buena la diversidad en tanto tal. Por último, el punto de vista paternalista pone en cuestión un valor universal, a saber ‘el de tener la oportunidad de pensar y elegir por uno mismo’, no respeta demasiado la libertad de las personas como agentes. Ninguno de los tres argumentos aporta buenas razones para abandonar o rechazar una visión universalista.

Prioridad de la justicia y defensa de los valores universales se conjugan en el intento por generar principios políticos:

“Necesitamos preguntarnos qué es lo que debe buscar la política para todos y cada uno de los ciudadanos antes de que podamos pensar correctamente acerca del cambio económico. Necesitamos preguntar qué limitaciones debería haber en el crecimiento económico, qué es lo que se supone que la economía está haciendo por el pueblo y qué merecen todos los ciudadanos en virtud de su condición humana [...] La justicia tiene prioridad en la reflexión social”. (MD: 66).

El enfoque de las capacidades constituye el marco para la búsqueda de los valores universales, unos valores que, juzga, son más necesarios y urgentes que nunca y que llevan a cuestionar los enfoques utilitaristas y del bienestar.

2.2. El enfoque de las capacidades

2.2.1. Capacidades y bienestar

En general este enfoque es muy crítico con el utilitarismo y con aquellos otros basados en recursos. En particular se refiere a los tres más relevantes en el campo del desarrollo internacional. El enfoque para la evaluación de la calidad de vida basado sólo en el PIB per capita no es muy adecuado en tanto la distribución de la riqueza y los ingresos en países con cifras globales similares puede arrastrar grandes diferencias internas. No aporta tampoco datos sobre los bienes importantes (expectativa de vida, mortalidad infantil, oportunidades de educación y de empleo, libertades políticas, calidad de las relaciones entre razas y sexos). Un enfoque basado en la utilidad total o media de la población, medida en términos de satisfacción, también suscita objeciones, es más, plantea el problema del respeto por la persona individual. La utilidad media o total no nos da información suficiente sobre los diferentes tipos de gente y su posición social relativa, ni tampoco respecto de los distintos elementos de

la vida, de los distintos bienes y de sus variaciones. Aún más, no incluye toda la información relevante, dado que no sólo queremos saber cómo se sienten los individuos, si están satisfechos o no, sino que queremos saber “qué es lo que son realmente capaces de hacer y de ser”, y “qué es lo que una sociedad dada ha hecho o no por sus ciudadanos” (MD:102). Y, por último, al centrarse en el estado de satisfacción no reconoce adecuadamente la agencia. El tercer enfoque examinado es el que “contempla un grupo de recursos básicos y pregunta luego acerca de su distribución, adelantando criterios para una ubicación social justa”, este es el de J. Rawls y su concepción de los ‘bienes primarios’, es más prometedor, atento al pluralismo y al paternalismo, pero no está exento de problemas. En general, su crítica incide en que no tratan a cada persona como un fin y no asumen los elementos esenciales de la vida humana, éstos no coinciden siempre con ingresos y riqueza. Los bienes son plurales y heterogéneos. Así mismo el utilitarismo conlleva compensaciones entre diversos bienes para producir el mayor total (o media) social, lo que implica, como había visto Rawls, una deficiente protección de los bienes, se contemplan como separados y no se protegen bien las libertades.

Ahora bien, aún siendo más prometedor, el enfoque de Rawls al estar basado en recursos obvia una cuestión importante, esto es, “que los individuos varían mucho en sus necesidades de recursos y en sus capacidades para convertir los recursos en funcionamientos valiosos” (MD: 108). No podemos operar únicamente con un índice de recursos, dadas las diferencias en capacidades y necesidades podríamos acabar reforzando desigualdades. Estos tres enfoques no respetan de modo suficiente la lucha por el florecimiento humano de todos y cada uno de los individuos. De lo que se trata es de tener en cuenta las ‘complejas relaciones recíprocas entre los esfuerzos humanos y su contexto material y social’, de atender a las vidas reales y a sus condiciones materiales y sociales. El enfoque de las capacidades, además, está orientado al resultado no al procedimiento. Asumiendo una fuerte posición sobre la importancia de las libertades básicas y de las oportunidades para todos los ciudadanos y sobre las bases materiales de las áreas centrales de elección, Nussbaum subraya que Rawls prefiere circunscribir, finalmente, su concepción política de la persona y de los bienes primarios a la tradición occidental, sin embargo no hay nada, dice, que lleve a pensar que son específicamente occidentales: “La idea de ser capaz de concebir y ejecutar un plan surge sin ningún tipo de respaldo filosófico a partir de la lucha de los seres humanos para vivir en un entorno hostil” (MD:107). Considera que esta idea tiene raíces en el pensamiento de Gandhi y es una expresión de la lucha contra el colonialismo. Las críticas a los distintos enfoques se efectúan desde la formulación de un principio fundamental: *el principio de cada persona como un fin, el principio de la capacidad de cada persona*. La meta política son las capacidades de todas y cada una de las personas, la intuición básica es que ciertas capacidades humanas contienen una “exigencia moral con relación a su desarrollo”.

En su crítica al utilitarismo adquiere importancia la cuestión de la preferencia y el bien que, a su juicio, no aporta criterio alguno para discernir

críticamente las preferencias y los deseos, teniendo en cuenta que las preferencias y los deseos pueden estar deformados por el miedo, las costumbres o unas condiciones injustas, que las preferencias pueden ser adaptativas. No obstante, Nussbaum defiende una convergencia entre los mejores enfoques del deseo informado y el de las capacidades que asume una posición normativa en cierto modo independiente de los deseos de la gente. En todo caso, se opone al bienestarismo de la economía neoclásica, en concreto, al 'bienestarismo subjetivo' como posición normativa pues impide una crítica radical de las instituciones injustas. Igualmente se opone a lo que denomina 'platonismo', en la medida en que desdeña "la sabiduría encarnada en la experiencia actual de la gente". Frente a estas dos posiciones que diseña como extremas, opta por una vía intermedia, concediendo al deseo un papel heurístico para establecer la lista de capacidades y un papel auxiliar en la justificación de la lista, respondiendo a su visión de que la economía contemporánea no dispone de una concepción aceptable y respetable de la acción humana.

Partiendo de las capacidades, de lo que la gente es realmente capaz de ser y de hacer, tenemos una guía mejor que la apelación a la utilidad, a los recursos, a la teoría del contrato social o a algunas explicaciones de los derechos humanos; partiendo asimismo de la idea intuitiva básica de una vida merecedora de la dignidad humana, su versión de las capacidades marca ciertas diferencias con Sen. Para ambos las capacidades tienen un valor intrínseco y el desarrollo es normativo. Ahora bien, según Nussbaum las capacidades han de articular una concepción normativa de la justicia social, mientras que, indica, Sen no va por este camino. Aunque en sus textos se pueden apreciar elementos destacados en esta línea, sin embargo, no formula una concepción de la justicia social, en gran parte porque es relucante a compromisos sustantivos como los que implican el establecer un conjunto de capacidades centrales que deberían ser perseguidas y que sirven de base para principios constitucionales que "los ciudadanos tienen derecho a demandar de sus gobiernos". Sen no contempla la noción de "umbral", esto es, de un nivel mínimo de capacidad que se requiere para una sociedad justa, mientras que para nuestra autora esta noción es más importante que la de igualdad de capacidades. Tras las diferencias o matices hallamos la comprensión y la conexión de libertad e igualdad. Para Sen la libertad tendría prioridad en el sentido de Rawls, dando un papel fundamental a las libertades políticas, Nussbaum por su parte insiste en que las capacidades no pueden ser sometidas a un orden lexical. A su juicio la "perspectiva de la libertad" de Sen es demasiado vaga, no establece una conexión clara con la igualdad como valor central y como fin político, no se concreta, en definitiva, en una concepción de la justicia, ni en una lista de capacidades humanas centrales que, a su modo de ver, es imprescindible. Ahora bien, esto no le impide en ningún caso convenir con Sen en que el marco de las capacidades es el mejor para abordar las cuestiones de la igualdad y la desigualdad social (2003b).

Quizás sea el hecho de que Nussbaum basa su versión de las capacidades en la idea aristotélico-marxiana del funcionamiento realmente humano, mientras que Sen nunca lo ha adoptado como principio teórico general, lo que explica en

buena parte las diferencias y también el énfasis en la distinción entre capacidad y funcionamiento. Nussbaum cree que bajo esta distinción se pueden englobar la que establece Sen entre bienestar y la capacidad de elección y de agencia, entre libertad y logro. Para ella es importante distinguir lo más posible el vocabulario de las capacidades del que emplea el utilitarismo. Por último, hay un leve desacuerdo en lo relativo a derechos y capacidades. Nussbaum va a defender que las capacidades centrales ocupen el lugar de los derechos. Y, como ya se indicó, incorpora el método narrativo, poniendo énfasis en la importancia política de la imaginación y de las emociones, y Sen no. Una vez establecidas las diferencias con Sen veamos su versión de las capacidades para detenernos luego en sus diferencias con la concepción de Rawls.

2.2.2. Igualdad y suficiencia

El enfoque de las capacidades está orientado al resultado desde una "descripción parcial de la justicia social básica". Esto es, un mundo donde las personas poseen todas las capacidades de la lista es un mundo que cumple "unas condiciones mínimas de justicia y decencia" (FJ: 274), tanto a nivel nacional como internacional. Ahora bien, desde esta propuesta la igualdad es un valor central, un fin político, lo que se persigue es el reconocimiento de la "igual dignidad" de los seres humanos. Para dar cuenta de ello utiliza la idea de mínimo o umbral: "para cada derecho importante, existe un nivel adecuado por debajo del cual parece justo decir que el derecho relevante no ha sido reconocido" (FJ: 289). Lo que se persigue es que estén disponibles los bienes relevantes en un nivel suficiente acorde con una vida digna, se ocupa fundamentalmente de cómo lograr ese mínimo, afirmando la igualdad de resultados en lo que respecta al mínimo social justo, a la suficiencia. Las desigualdades por encima de ese mínimo no son abordadas y, en consecuencia, el enfoque es incompleto. La igualdad, pues, afecta al umbral en la medida en que "la igualdad de capacidades es un objetivo social esencial allí donde su ausencia traería consigo un déficit en la dignidad y el autorrespeto" (FJ: 290). Con otras palabras, lo que exige reconocimiento es la 'igual dignidad' de los seres humanos. Este reconocimiento tiene importantes implicaciones para muchas otras capacidades, en especial para las libertades políticas, religiosas y civiles, que solo son 'adecuadamente' reconocidas si lo son 'por igual'. Mientras que para aquellas otras capacidades que tienen que ver con la idea de propiedad o con bienes instrumentales 'lo adecuado parece ser lo suficiente'. A este nivel es preciso compaginar la idea de dignidad humana con el análisis de las normas sociales de cada país, de sus tradiciones, para determinar que variaciones son o no compatibles con la igual dignidad humana. En el enfoque de las capacidades, indica, la igualdad se sitúa en la base misma de la teoría al perseguir el respeto de la dignidad humana igual; para aquellas capacidades que no tienen una relación intrínseca con la igual dignidad entonces hay que aplicar el umbral de la suficiencia. En

definitiva, hay que diferenciar una doctrina comprensiva que defienda una visión más igualitaria, que afirme la igualdad, no la suficiencia, en todas las capacidades básicas, de una concepción política que ha de generar un consenso entrecruzado.

2.2.3. Capacidades y derechos

Nussbaum, como se señalaba antes, mantiene un ligero desacuerdo con Sen en lo relativo a derechos y capacidades, a si los derechos deben verse como restricciones indirectas (*side-constraints*) en la acción promotora de objetivos o mejor como una parte del objetivo social que se promueve. En su versión las capacidades centrales no pueden ser violadas en aras de cualquier otra ventaja social y más en concreto en relación con el cambio económico, la pregunta sobre qué es lo que debe perseguir la política para todos y cada uno de los ciudadanos, veíamos, es previa. La justicia tiene prioridad en la reflexión social, el fin político constriñe todas las elecciones. Desde esta perspectiva, entiende con Sen que los derechos políticos son básicos para la satisfacción de las necesidades pero antes que nada lo son para la propia formulación de las necesidades, remitiendo al respeto que nos debemos “unos a otros como copartícipes de la condición humana” (MD: 143). Con otras palabras, las libertades políticas no son instrumentales, son valiosas por sí mismas y de capital importancia para “hacer humano el bienestar”.

El enfoque de las capacidades está en estrecha relación con el de los Derechos Humanos tal y como se comprenden en las discusiones internacionales contemporáneas. Es más, es una especificación y complementación de dicho lenguaje:

“las capacidades cubren el terreno que ocupan tanto los derechos llamados de primera generación (las libertades políticas y civiles) como los derechos llamados de segunda generación (los derechos económicos y sociales). Y desempeñan un papel parecido, el de aportar una justificación para unos derechos fundamentales de gran importancia que pueden servir de base tanto para el pensamiento constitucional en el nivel nacional como para el pensamiento sobre la justicia en el nivel internacional.” (FJ: 283).

En algunas áreas, afirma una y otra vez Nussbaum, “la mejor manera de pensar acerca de los derechos es verlos como capacidades combinadas” (MD: 145). Sin embargo incorpora algunos matices a partir de la afirmación de que la idea de derechos humanos no es una idea clara, de ahí la necesidad de suplementar el lenguaje de los derechos con el de las capacidades. Resumidamente, la idea de derechos humanos plantea problemas sobre la base que sustenta su demanda, no hay acuerdo si dicha base es la racionalidad, la sensibilidad o la mera vida. Tampoco hay acuerdo en si son pre-políticos o producto de las leyes y las instituciones. Si pertenecen a grupos o a personas individuales.

El lenguaje de las capacidades es más claro, la base para la reivindicación de derechos es la existencia de una persona como ser humano, no viene definida

por la posesión de “capacidades básicas”, apuntando a la “norma de especie” no a los talentos individuales (FJ: 284). En segundo lugar, ella y Sen defienden que los derechos relevantes son pre-políticos, no meras creaciones de las leyes y las instituciones. El lenguaje de los derechos acarrea dos ambigüedades importantes. La primera refiere a la “libertad negativa”, la segunda a los derechos de primera y segunda generación. Nussbaum considera que el reconocimiento de un derecho es una tarea afirmativa, no negativa, en el sentido de que sea suficiente con que el Estado no interfiera. Es decir, solo se tiene realmente un derecho si existen medidas efectivas para hacer a la gente capaz de ejercicio político, se requiere apoyo afirmativo tanto material como institucional, esto es, algo más que la ausencia de acción negativa del Estado. Respecto de la segunda ambigüedad la pregunta pertinente es: “¿pueden garantizarse las libertades políticas y civiles antes e independientemente del reconocimiento de los derechos sociales y económicos?” (FJ: 286). Lo que está poniendo en cuestión es, como ya se apuntó, la prioridad lexical de la libertad, incidiendo en la idea de que hay prerequisites para la libertad, hay interdependencia entre las libertades y el orden económico. Todas las libertades básicas se definen como capacidades para hacer algo y se insiste en los aspectos materiales de los bienes humanos. También resalta la estrecha vinculación entre el lenguaje de los derechos y la distinción tradicional entre la esfera pública y la esfera privada, una regulada por el Estado y la otra fuera de su interferencia, una distinción espinosa a la hora de enfrentarse a las desigualdades de las mujeres y a la familia. Así mismo, el lenguaje de las capacidades tiene la virtualidad de no estar ligado a una tradición cultural o histórica en particular y aun cuando el lenguaje de los derechos es discutible que sea exclusivamente occidental, el de las capacidades permitiría una forma mejor de no empantanarse en un debate de este tipo: “Las ideas de actividad y capacidad se encuentran en todas partes, y no hay cultura en la que la gente no se pregunte a sí misma qué es lo que es capaz de hacer, qué oportunidades tiene para su funcionamiento” (MD:147).

A pesar de los matices atribuye todavía al lenguaje de los derechos cuatro papeles importantes en el discurso público: remite a las demandas urgentes y justificadas de la gente, es ‘retóricamente más directo’, da énfasis a la elección y autonomía de la gente (pues hay versiones de las capacidades como la aristotélico-marxista o el aristotelismo tomista católico que no lo hacen), los derechos sirven como terreno de acuerdo mientras no se establezca respecto de las capacidades.

En resumen, el enfoque de las capacidades de Nussbaum ofrece una fuerte crítica al utilitarismo en sus diferentes variantes, marca sus distancias con la aproximación de Sen y tiende a una suplementación del lenguaje de los derechos. También cuestiona la teoría de Rawls en lo que respecta a una perspectiva basada en recursos operando con una lista de bienes primarios que es heterogénea. Pero estas críticas no son más que una parte de las diferencias con Rawls, como veremos nuestra autora desarrolla una de mayor calado a la teoría contractual, a su imagen del mundo y en particular a la concepción de la persona y la sociabilidad que conlleva, aquí se separará de Rawls aunque

persistirá en seguir su senda de la prioridad de la justicia, en la convergencia entre el enfoque de las capacidades y el liberalismo político rawlsiano.

2.2.4. Capacidades humanas centrales

Nuestra autora continúa en su empeño de elaboración y concreción de una lista de las capacidades humanas centrales, que no se comprende como una visión exhaustiva de lo que es valioso en la vida, ni suscribe una visión tomista iusnaturalista de la noción aristotélica de funcionamiento humano, sino que remite a una concepción parcial y no comprehensiva del bien (MD: 142), incorpora, entonces, una parte constructiva que se especifica en una lista de diez capacidades básicas, dando “forma y contenido” a la idea abstracta de dignidad, asumiendo, con Marx, la ‘riqueza de las necesidades humanas’. Responde a lo que hay que garantizar a cada persona, no a determinar el grupo más desaventajado. Esta lista constituye la base de una *teoría mínima* de la justicia social, de tal modo que una sociedad que no garantice a toda la ciudadanía en un mínimo adecuado dichas capacidades no puede considerarse plenamente justa “sea cual sea su nivel de opulencia” (FJ: 87). Como ya se dijo, las capacidades centrales tienen que ser todas atendidas, la prioridad es la justicia social, por tanto no puede atenderse a unas y desatender otras. Se trata de una teoría parcial, no completa, de ahí que no se comprometa en primer término con un trato de las desigualdades por encima del umbral mínimo. Nussbaum insiste en que la lista es abierta, susceptible de cambios y modificaciones. En *Fronteras de la justicia* encontramos su última versión, bajo los epígrafes ya presentados anteriormente. Las diez capacidades humanas básicas son: 1) Vida 2) Salud física 3) Integridad física 4) Sentidos, imaginación y pensamiento 5) Emociones 6) Razón práctica 7) Afiliación 8) Otras especies 9) Juego 10) Control sobre el propio entorno. La idea básica es que “en relación con cada una de estas capacidades podemos sostener, al imaginar lo que sería una vida desprovista de ella, que no sería una vida acorde con la dignidad humana. El argumento se basa en cada caso en imaginar una forma de vida; es intuitivo y discursivo” (FJ: 89-0).

La lista aspira a un acuerdo intercultural tal como el logrado con los derechos humanos básicos. Y se caracteriza por ser universal y respetuosa con el pluralismo, en tanto que es 1) abierta y puede ser revisada siempre; 2) es abstracta y general, de modo que de cabida a especificaciones en función de las distintas historias y deliberaciones de los ciudadanos, los parlamentos y los tribunales. 3) Es una concepción moral parcial e independiente, esto es, sólo persigue fines políticos; es un “módulo” en el sentido de Rawls, que busca un consenso entrecruzado. 4) Su finalidad política es la capacidad y no el funcionamiento. 5) Las libertades básicas son innegociables. 6) Aplica la distinción entre justificación e implementación. La lista busca la persuasión, no intervenciones

o sanciones militares y económicas, solo justificadas si estamos ante crímenes contra la humanidad. Invita a concebirla como:

“una lista de garantías constitucionales, análoga a la sección de Derechos Fundamentales de la Constitución india, o a la Carta de Derechos (más corta) de la Constitución estadounidense. Tales derechos deberían implementarse luego a través de la acción legislativa y judicial. El propio planteamiento subraya que la lista de capacidades parte de una idea intuitiva, la idea de la dignidad humana, que ocupa ya un lugar básico en el ordenamiento constitucional de muchos países en el mundo (entre ellos la India, Alemania y Sudáfrica)” (FJ: 163).

Es importante resaltar el interés de Nussbaum en hacer caso de la distinción entre justificación e implementación. La justificación refiere a justificación política, siguiendo a Rawls, una justificación que requiere del equilibrio reflexivo y de una concepción política que tenga en cuenta no sólo nuestros propios juicios sino también los de nuestros conciudadanos. A diferencia de Rawls no pretende una justificación procedimental de los principios políticos, su enfoque es más consecuencialista, está orientado al resultado. Los procedimientos políticos se definen según lo que ese resultado promueve. Un resultado que, sabemos, descansa en argumentos intuitivos sobre lo que es un buen resultado. En el modelo de Rawls las intuiciones y los juicios ponderados intervienen en el diseño de la posición original, en el de las capacidades en la elaboración de la lista. Como también se adelantó, el método narrativo no es un método de justificación política. La justificación responde a la búsqueda de un consenso entrecruzado e implica ‘aceptabilidad para todos’:

“A diferencia de Rawls, y al igual que los autores de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, considero que este consenso es plenamente factible a nivel internacional más allá de las diferencias de tradición y de religión. La esperanza de este consenso entrecruzado no requiere la premisa adicional de que todos los elementos de nuestro argumento procedan de la tradición democrática occidental [...]. Sin embargo, sigo reservando un papel para la noción de consenso entrecruzado y para la noción relacionada del acuerdo. Forma parte de lo que justifica esta concepción: su capacidad de conservar su justificación a lo largo del tiempo frente a personas que mantienen diferentes concepciones comprehensivas de la buena vida. La justificación implica, pues, la idea de la aceptabilidad para todos, o al menos para las principales concepciones del valor. La aceptabilidad es relevante para la justificación tanto por razones de estabilidad —una concepción aceptable para todos puede mantenerse estable en el tiempo— como por razones de respeto”. (FJ: 170).

La implementación es más complicada, Nussbaum remite a los contextos, al pluralismo y a las tradiciones de cada país, de ahí que juzgue inconsistente con su enfoque una estrategia de implementación que no tenga en cuenta al estado nacional, que sigue desempeñando un papel básico, pasando por encima de las deliberaciones de un parlamento elegido democráticamente. La implementación práctica es competencia y tarea de los ciudadanos de cada nación, lo contrario, afirma, sería una ‘prescripción de tiranía’ (MD: 153). Solo cabe pues la persuasión, ni imposición ni intervención.

2.3. Más allá del contrato social y del beneficio mutuo

Las mejores teorías de la justicia, sostiene Nussbaum, son las contractualistas (Rawls y el contractualismo ético de Scanlon), y en muchos aspectos convergen pero en otros no. El enfoque rawlsiano y el de las capacidades son buenos aliados, pero hay divergencias importantes derivadas de la imagen contractualista que aprisiona a Rawls. Así, nos dice: "Rawls y yo estamos, pues, plenamente de acuerdo acerca de qué partes debe tener una teoría: una psicología política, una teoría política de la persona, una teoría política del bien y una teoría de la justificación" (FJ:162), sin embargo quiere ir más allá del contrato social y adecuar las partes de la teoría a ese objetivo fundamental y contemplar aquellas áreas que, debido a esa imagen, quedan excluidas o no son contempladas por la concepción rawlsiana.

Nussbaum ha sido siempre crítica con una concepción de la persona como "adulto competente", con la idea de 'normalidad'. En *Fronteras de la justicia* pone distancia con una imagen de la sociedad como un contrato orientado al beneficio mutuo entre personas libres, iguales e independientes. Se opone a esta poderosa imagen del contractualismo que es también la que lastra el liberalismo político de Rawls. La crítica se centra en cuatro aspectos: 1) las circunstancias de la justicia, 2) libres, iguales e independientes, 3) la finalidad de la cooperación social, 4) las motivaciones de las partes. Tras indicar que el enfoque de Rawls es procedimental, mientras que el suyo no, sostiene que tampoco precisa de la teoría humeana de las circunstancias de la justicia, que encaja en la idea de beneficio mutuo. El enfoque de las capacidades es aristotélico, parte del ser humano social y político que se realiza a través de sus relaciones con otros seres humanos, es decir, parte de la sociabilidad o la afiliación humana. Por lo mismo, esto es, por entender que el ser humano es político "por naturaleza", "un ser que encuentra una profunda realización en las relaciones políticas, sobre todo las relaciones caracterizadas por la virtud de la justicia", no puede aceptar o presuponer, con el contractualismo, que la familia es natural y el cuerpo político es artificial.

Igualmente es crítica con la hipótesis de que las partes en el contrato social son "libres, iguales e independientes", la libertad es vista así como elección, pero tiene raíces animales y materiales; la igualdad en poderes y capacidades no tiene en cuenta que las necesidades y los recursos varían de unos individuos a otros. Especialmente importante es la cuestión de la independencia. Los seres humanos son seres morales y políticos, vulnerables, con cuerpo animal y "cuya dignidad humana, en lugar de oponerse a su naturaleza animal, es inherente a ella y a su trayectoria temporal" (FJ: 99). Por tanto, somos seres vulnerables y dependientes, animales políticos que, temporal o permanentemente, pueden estar en dependencia asimétrica.

En relación a la finalidad de la cooperación social, redundante en las críticas al contrato basado en el beneficio mutuo y en recursos, para ella tiene prioridad la justicia cuyo fundamento no puede ser sino la justicia entendida como "una de esas cosas que los seres humanos aman y persiguen por sí mismas" (FJ:

100). Por último indica que también hay diferencias en lo relativo a las motivaciones de las partes, ya que el enfoque de las capacidades puede incluir sin complicaciones sentimientos benevolentes o la compasión. De lo que se trata es de "explotar lo que hay de bueno en los seres humanos reales del mismo modo que el enfoque de Rawls explota su capacidad para la reciprocidad y su deseo de cooperación equitativa" (FJ: 102).

Es preciso romper con estos aspectos del contractualismo lo cual no significa romper con todo. Continúa siendo válido dejar un espacio para el acuerdo razonable que propician el liberalismo político y el consenso entrecruzado, pero, afirma, en otras cuestiones ordena las partes de la teoría rawlsiana de modo distinto: "En particular, da un papel primario al valor de las oportunidades de las personas para vivir buenas vidas, y hace depender la justificación política de aquello que hace posible una vida acorde con la dignidad humana (una idea estrechamente asociada a una concepción política no kantiana de la persona y de la dignidad humana)" (FJ: 162). Esto la lleva a presentar el enfoque de las capacidades como una teoría no contractualista de la asistencia que parte de la dignidad aristotélica, no kantiana, de que la visión humeana de los seres humanos es demasiado lúgubre y de que los seres humanos son seres vulnerables. Apunta a una nueva imagen de la cooperación social, en la que la razón práctica y la afiliación salen reforzadas, en la que la benevolencia y la compasión estarían integradas.

Las críticas al contractualismo cuestionan la idea de beneficio mutuo y de 'igualdad aproximada' (circunstancias de justicia) de los contratantes, suponen que tanto la imagen de la sociedad como sus principios básicos no se ajustan bien a los retos y problemas del mundo contemporáneo, o de esta etapa de la historia humana. El contractualismo no los resuelve y cada vez son más importantes y urgentes. Entre esos problemas no resueltos se hallan los de deficiencia y discapacidad, los de la nacionalidad y la pertenencia de especie, a ellos se dirige la autora tratando de construir una imagen alternativa de la sociedad y de sus principios básicos, de afrontar los retos de la justicia global, de ahí la cuestión de los límites o fronteras de la justicia. Pero antes de referirnos a ello conviene examinar sus críticas y los problemas relativos a la justicia y la igualdad de las mujeres, a la visión de la familia. En todo caso es pertinente destacar que las críticas de Nussbaum al contractualismo suscitadas en relación a la igualdad de las mujeres y a la familia son en algunos puntos de un signo distinto al de autoras, reconocidas críticas, como C. Pateman. El enfoque de Nussbaum es liberal, las objeciones se dirigen a los autores liberales en tanto que no asumen el liberalismo con todas sus consecuencias para las mujeres. Nussbaum también es una defensora del internacionalismo feminista, mas ahora intentará desarrollar la justicia global. En sus últimos escritos va a sostener que su versión de las capacidades puede dar cuenta de los problemas de justicia y discapacidad y de justicia global introduciendo apenas algunas modificaciones. Mucho más compleja y espinosa, dice, es la cuestión de la justicia respecto de los animales no humanos, intentando frente a kantianos y utilitaristas darle respuesta desplegando su aristotelismo, es decir, desde la idea de que "hay algo

maravilloso y digno de respeto en cualquier organismo natural complejo, y en este espíritu está dispuesto a conceder ese respeto y reconocer esa dignidad a los animales" (FJ: 104-5). La tarea, insiste, no es fácil⁴.

3. EL DESARROLLO HUMANO DE LAS MUJERES: JUSTICIA, IGUALDAD Y FAMILIA

Una de los temas centrales de Nussbaum es la igualdad social y política de las mujeres, preocupación que arranca de su período de trabajo en el WIDER sobre la calidad de vida de las mujeres y la justicia de género y que comparte con Sen. Su posición feminista la lleva a considerar no solo que, según los datos e indicadores, no hay ningún país en el mundo que trate igual a las mujeres que a los hombres sino también a ver que muchas mujeres en el mundo carecen de lo necesario para desarrollar las funciones básicas propias de una vida humana, de ahí que los problemas de las mujeres en el mundo sean urgentes y centrales. Por otra parte, la mayoría de las teorías de la justicia tampoco se han ocupado de este problema o,

"han ignorado culpablemente las demandas de igualdad de las mujeres, así como los muchos obstáculos que se han interpuesto, y siguen interponiéndose, en el camino de esta igualdad. Aunque pudiera ser valiosa en algunos sentidos, esta ignorancia escondía un rechazo a confrontar uno de los problemas más serios del mundo. Dar una respuesta adecuada al problema de la justicia de género tiene importantes consecuencias teóricas, pues supone reconocer que la familia es una institución política y no parte de una "esfera privada" inmune a la justicia. Corregir esa deficiencia de las teorías anteriores no supone, pues, simplemente aplicar las viejas teorías a un nuevo problema; supone corregir la estructura teórica" (FJ: 21).

Corregir la estructura teórica, no operar una mera extensión, se convierte en uno de sus principales envites en orden a generar nuevos paradigmas para abordar los problemas de las mujeres desde una teoría global de la justicia (2004). Este envite parte de su interés por el desarrollo humano de las mujeres desde una perspectiva feminista liberal e internacionalista que comienza por escuchar las voces de las mujeres en el mundo, por atender a "las vidas reales y variadas" de las mujeres, en concreto en la India y que reclama de la filosofía feminista que preste atención a las necesidades e intereses urgentes de las mujeres en los países en desarrollo. No es de extrañar, como se indicó, que sea en *Women and Human Development* donde encontremos su visión sistemática del liberalismo de las capacidades, y que posteriormente dedique una serie de textos a defender la necesidad de nuevos paradigmas teóricos de la justicia global hasta plasmar su visión en *FJ*.

⁴ Quisiera señalar que resulta de gran interés contrastar la visión de Nussbaum con la "democracia de la tierra" de la ecofeminista india Vandana Shiva, mas esto no es posible aquí.

Con anterioridad, en *Sex and Social Justice* (1999) había defendido la idea de que el liberalismo no había desplegado todo su potencial radical, definiéndose a favor de un feminismo internacionalista, humanista, liberal, interesado por la determinación social de las preferencias y el deseo y con una comprensión simpatética. El liberalismo es un buen aliado del feminismo pero hay que matizar y corregir ciertas insuficiencias. El primer paso es solventar las tres objeciones que concentran la crítica feminista al liberalismo: 1) el excesivo individualismo, 2) la igualdad abstracta y formal, y 3) el centrarse en la razón. 1) Para nuestra autora el egoísmo, los proyectos normativos de autosuficiencia o el solipsismo político no forman parte de los postulados del liberalismo. El individualismo liberal se basa en el respeto por los otros, el individuo es la unidad básica del pensamiento político, sin embargo, en lo que se refiere a las mujeres y a la familia, admite, el liberalismo no ha sido lo suficientemente individualista, salvo J. S. Mill, no reconociendo a las mujeres como seres separados, no diferenciando su bienestar del de sus maridos, y asumiendo la familia como una unidad orgánica y armoniosa. La distinción público/ privado es el problema. 2) En efecto, el liberalismo no tendría en cuenta la realidad de la jerarquía social y el poder desigual, aunque los filósofos liberales contemporáneos, como Rawls, rechazan la visión de la igualdad puramente formal y abstracta, prestan atención a las desigualdades y al requerimiento de prerrequisitos materiales. 3) Para el liberalismo los seres humanos son agentes racionales, la razón es una fuente primaria de igualdad humana, es excesivamente racionalista. Al situar a la razón como distintivo de la humanidad refuerza la masculinidad y no valora los rasgos asociados tradicionalmente a las mujeres, esto es, a la imaginación y la emoción. No obstante esta es una cuestión compleja y que, indica, hay que tomar con cautela. En su opinión estas objeciones no impugnan el liberalismo, exigen ciertas correcciones y antes bien su radicalización.

El liberalismo exige que las mujeres distingan su propio bienestar del de los demás, no que se sacrifiquen por el bienestar de los otros, ya por tradición ya por convención, en todo caso ha de ser una elección libre bajo condiciones efectivas de elección. El liberalismo no ha desarrollado su potencial radical y crítico de la sociedad y, no obstante, el liberalismo es el lenguaje que escuchamos, dice, cada vez más en las voces de las mujeres en el mundo. Nussbaum atribuye al feminismo el haber contribuido enormemente, —el movimiento más creativo— a revitalizar la teorización sobre la justicia, poniendo en la agenda nuevas y urgentes cuestiones. El feminismo y el liberalismo son buenos aliados en este sentido pero no es suficiente con salir al paso de las críticas feministas, es preciso abordar dos áreas del pensamiento político en las que el liberalismo no ha dado respuestas satisfactorias a los "profundos problemas" planteados por las pensadoras feministas. En "The Future of Feminist Liberalism" (2000), indica que estas dos áreas son la necesidad de cuidado en tiempos de extrema dependencia; y el papel político de la familia. La importancia de estas dos áreas remite a dos cuestiones decisivas, a saber, la concepción de la persona, y la familia como parte de la estructura básica de la sociedad, que dan forma a las críticas a la teoría contractual, teoría que, como se indicó, ha de ser abandonada

en aras de un liberalismo político de las capacidades. Ambas constituyen buena parte de la base argumentativa de *Fronteras de la justicia*.

3.1. Necesidad y dependencia

El cuidado y la extrema dependencia nos sitúan ante el valor asignado a la necesidad y la dependencia, al respeto debido a los que reciben cuidado y a la no explotación de los cuidadores. Nussbaum critica aquella concepción de la persona que siguiendo a Kant establece un corte entre el mundo natural y el moral. De aquí arrancan unas de sus críticas al contractualismo y a la ficción de “adulto competente”. El cuidado de los niños, los ancianos, los que tienen impedimentos físicos y mentales es parte del trabajo de cuidado que una sociedad debe asumir y “en la mayoría de las sociedades es una fuente de gran injusticia”. Esta cuestión no se solventa con algunos cambios en la lista de bienes primarios de Rawls, sino con el reconocimiento de la plena humanidad a quienes están en situación de extrema y asimétrica dependencia. El cuidado, por otra parte, no es una mercancía. En definitiva, se necesita rediseñar la concepción política de la persona, una concepción más aristotélica que kantiana, que contemple a la persona como capaz y necesitada, que ponga en estrecha relación lo animal y lo racional, que se reconozca que hay muchos tipos de dignidad en el mundo. Una concepción aristotélico-marxiana que insiste en “una rica pluralidad de actividades de la vida”, cuya disponibilidad será la medida del bienestar, determinada por la razón práctica y la afiliación. Aboga, pues, por un liberalismo más atento a la necesidad y a sus condiciones materiales e institucionales. A su vez, el feminismo debe estar atento a las ideas liberales de libertad y de necesidad humanas. En *Fronteras de la justicia*, como veremos, aborda la necesidad de hacer justicia a los discapacitados, instando a romper esta frontera tradicional de la justicia, apostando, como se indicó, por una teoría no contractualista de la asistencia.

3.2. Justicia y familia

Más complicada es la cuestión de la familia y la igualdad de las mujeres para la teoría liberal. La familia puede considerarse o bien como el principal lugar de opresión de las mujeres, como escuela de desigualdad sexual, en donde las mujeres no son tratadas como fines; o bien como una escuela de virtudes, el lugar en que las mujeres son dadoras de amor y cuidado. Para Nussbaum, la familia tanto puede fomentar como socavar las capacidades humanas, tanto puede ser un lugar para el amor como para la violencia y la opresión. Además no hay una única forma sino una variedad de formas de afiliación que están entre las más importantes de las capacidades humanas. Partiendo de que su

concepción liberal de las capacidades humanas básicas da cabida al amor y al cuidado de una vida que se rige por el uso crítico de la razón práctica, ve a la familia como parte de la estructura básica de la sociedad, no como una unidad orgánica (algo habitual, dice, entre los economistas). En MD introduce el principio de la capacidad de cada persona, cada persona como un fin, principio que debe operar en la familia. La unidad básica de distribución política es la persona, son las personas por separado, y no la familia, las que tienen estatus moral. Es fuertemente crítica con aquellas concepciones, liberales o no, que sustentan la idea de que la familia es natural, argumentando desde su variabilidad histórica y cultural. La familia occidental moderna, basada en el amor romántico, es una de sus variantes y constata su persistencia incluso entre feministas que son críticas con el matrimonio tradicional. Sin embargo, constata, entre las mujeres de la India no se tiene esta visión. Así, la desnaturalización de la familia, la especificidad de la familia nuclear occidental, la variedad de familias o formas de afiliación, suponen que ninguna forma particular es necesaria e inevitable. Desde esta perspectiva argumentará sobre dos puntos importantes, a saber, que la familia es política y que hay, decíamos, muchas formas de afiliación, argumentación que gira a su vez en torno a la idea de que el tratar a cada persona como un fin no es incompatible con el amor y el cuidado en la familia, y que son los individuos y no las instituciones quienes tienen derechos de privacidad, en este sentido, nos dice, ninguna institución es ‘privada’, ninguna institución queda fuera del alcance del examen público (MD: 324).

La puesta en cuestión de la defensa liberal de la neutralidad del Estado constituye otro aspecto relevante. La familia, su estructura, los derechos y privilegios de sus miembros, está determinada por la intervención del Estado. La familia está determinada legal y políticamente, no es fruto de una decisión que tomen sin más quienes quieren vivir juntos y en formas variadas. Las leyes del Estado definen lo que es una familia y, subraya, por tanto el Estado está presente desde el principio. Esto marca la diferencia con otras asociaciones como las universidades o las corporaciones religiosas. El matrimonio es un rito público y, aunque no siempre ha sido así ni hay necesidad alguna de que lo sea, “el Estado casa a la gente” y restringe el acceso al matrimonio y a lo que es una familia. La estructura de la familia está condicionada por la historia, la costumbre y la ley, esto es incontrovertible. También insiste en que es “eminentemente artificial” que las mujeres sean dadoras de cuidado, los hombres son plenamente capaces de amar y cuidar, el compartir igual es posible. En resumen, la familia ni es una entidad única, ni fruto del desarrollo natural: “es una pluralidad de complejas estructuras sociales”.

En sus consideraciones sobre la justicia en la familia Nussbaum es muy crítica con la posición de Rawls, mostrando las inconsistencias de su concepción. En primer lugar, la familia es parte de la estructura básica de la sociedad, pero Rawls acaba por ser presa de un dilema: si se toma como objeto de una teoría de la justicia se pueden sacrificar valores importantes de elección personal; en tanto que tiene una enorme influencia en el desarrollo humano hay razo-

nes más que evidentes para considerarla parte de la estructura básica de la sociedad. Rawls mantiene que la familia ha de asimilarse a las instituciones voluntarias tales como las universidades y las iglesias, sin embargo, según Nussbaum, la familia no es una asociación voluntaria de ese tipo, las familias no tienen vida fuera del Estado, la familia es un constructo legal y social, influye decisivamente en las oportunidades de vida de los ciudadanos. Los principios de justicia basados en las capacidades deben, pues, aplicarse directamente, en tanto que parte de la estructura básica, y dentro de los límites impuestos por el respeto a las demás capacidades humanas básicas. El problema de la posición de Rawls es que descansa en una idea de familia: la familia nuclear, que se toma como algo dado, prepolítico, que se regula desde fuera. Para Nussbaum no se puede, además, privilegiar una forma particular de familia, las políticas públicas deben atender a todas aquellas formas de afiliación que fomenten las mismas capacidades, atendiendo a la historia y las circunstancias, es decir, teniendo en cuenta el contexto a la hora de elegir dichas formas. Rawls vería en algunos casos demasiada intervención del Estado. En este sentido, indica, acaba contemplando los derechos de familia casi como derechos de grupos, el problema está en la distinción entre público y privado que atraviesa la cuestión de la regulación externa e interna. De lo que se trata es de reconocer que ningún grupo existe “por naturaleza”, y la familia es una creación del Estado en mayor grado que otras asociaciones (2000c). Hay diferentes formas de vivir juntos y promover las capacidades de las personas, y lo único que debe parar la intervención del Estado “es la persona y sus diversas libertades y derechos, incluyendo las libertades de asociación, [...] La familia no tiene poder para parar esta intervención por sí misma, como si fuese una unidad mística sobre y por encima de la vida de sus miembros” (2000c/2004: 119).

La familia es una institución política y, en principio, no hay nada en la idea misma de un contrato social que impida su uso para pensar la estructura de la familia y el trabajo que se realiza en ella. De hecho, sugiere, las teorías de la familia que emplean las ideas de contrato y negociación son útiles para estimar la equidad en las relaciones entre los miembros de la familia. Ahora bien, si consideramos a la familia, como tradicionalmente es habitual, como la esfera del amor y del afecto privado en contraposición a la esfera del contrato, entonces no es posible desarrollar la idea de la familia como institución política (FJ: 118). Esto tiene consecuencias importantes no solo para las mujeres también, veremos, para el trato debido a las personas con deficiencias y discapacidades y para el reconocimiento del trabajo asistencial en la sociedad actual.

La igualdad plena de las mujeres como ciudadanas exige repensar la división del trabajo en el seno de la familia. En *MD* presenta un análisis de la familia y de la posición de las mujeres en ella atendiendo a la “negociación”, según la corriente que le da base. Entiende que el principio de las “opciones disponibles” es un principio vital para promover la igualdad de las mujeres, para las posibilidades de cambio en su posición de negociación. En este sentido las opciones económicas resultan un elemento decisivo para lograr su bienestar en la familia y, en general, en la sociedad. También presta atención

al principio de la “contribución percibida”, esto es, a la importancia que tiene la posición de negociación de las mujeres en la familia, importancia que viene dada por la percepción de su contribución al bienestar de la casa, que puede o no ser la misma que su contribución real, económica y emocional. El tercer elemento a tener en cuenta refiere a la autoestima, al sentido del propio valor. Estos principios generales no pueden desligarse del contexto social y político particular, de ahí que afirme que dada su experiencia en la India haya visto que los colectivos de mujeres son fundamentales y que, en definitiva, no hay porque elegir entre un individualismo desarraigado y los tipos tradicionales de comunidad: “justicia y amistad” son buenos aliados, cuando las mujeres disfrutan de autorespeto y de dignidad pueden ayudar a promover tipos de comunidad que sean bastante más afectuosos que los que han conocido.

Las objeciones no se circunscriben al ámbito de la distinción público-privado, a la neutralidad del Estado, a la división sexual del trabajo, afectan también a la perspectiva de la justicia global. En relación con esto último, Nussbaum sostiene que no es casualidad que Rawls publique “La idea de razón pública revisada” y su ensayo sobre la familia en *The Law of Peoples (LP)*. Aún concediendo que Rawls es muy sensible a las desigualdades de las mujeres, en términos de justicia internacional, sin embargo, va a tratar de poner de manifiesto las inconsistencias de su concepción a partir de las “poderosas lentes” de los problemas de las mujeres y de su situación en los países en desarrollo, centrándose en una cuestión que “va al corazón del argumento de Rawls en *LP*: su insistencia en que el principio liberal de tolerancia nos exige tolerar sociedades jerárquicas” (2004b:151), dentro de un mínimo de condiciones de razonabilidad y respecto por los derechos humanos, pero esto lleva consigo que los requerimientos de justicia en la esfera doméstica se relajen privilegiando a grupos religiosos u otros grupos, cuestionando así mismo la analogía entre pueblos y personas que establece Rawls. Esta analogía está mal planteada, no hay porque tomar como sujetos básicos de la justicia internacional a los grupos, los individuos son las unidades básicas también en esta esfera. No acepta tampoco la distinción rawlsiana entre estados y pueblos. En *MD* ya había puesto de manifiesto que la religión es otro de los temas difíciles y que el Estado liberal crea un dilema al enfrentarse a la libertad religiosa y la igualdad sexual: o bien interferir en la libertad de expresión, invadiendo así un área de autodefinición íntima y de libertad básica de los ciudadanos, o bien no interferir dando lugar a un recorte de las autodefiniciones y de la libertad. Su versión de las capacidades, afirma, resolvería la mayoría de los casos, combinando los dos principios orientadores que propone en *MD*, esto es, el de cada persona como un fin y el de *restricción moral* (moral constraint), quedando sólo unos pocos como conflictos trágicos. Nussbaum defiende que las capacidades religiosas tienen un valor intrínseco. No podemos obviar que nuestra autora es una judía reformada y tampoco podemos detenernos en su análisis del extremismo religioso y la violencia en su último libro sobre estas cuestiones en la India, simplemente apuntar que en ningún caso suscribe un secularismo fuerte (*MD*) ni la tesis del choque de

civilizaciones, una noción poco útil en un mundo, nos dice, complejo y variado (2007). Religión y familia son dos casos difíciles.

En la arena internacional tienen que hacerse oír los intereses morales, una forma de hacerlo es con buenas teorías, especialmente del desarrollo humano, asignando un lugar prioritario al desarrollo humano de las mujeres, y sobre todo al enorme problema de su educación que no sólo es un problema de pobreza. Hay que promover la educación de las mujeres, no es suficiente para la igualdad promover el desarrollo económico, su educación ha de ser una prioridad de los estados y las naciones. Las naciones ricas, sus ciudadanos y sus corporaciones deben comprometer recursos que permitan el esfuerzo. Desde esta perspectiva, una vez más, critica el paradigma económico dominante en el mundo y aboga por los programas de alfabetización, fundamentales en relación con otras capacidades de las mujeres, es más “la educación de las mujeres es revolucionaria; es clave para muchas otras fuentes de poder y oportunidad” (2004d: 340). Analiza las causas de la resistencia a que las mujeres tengan educación básica, y también educación secundaria y universitaria. La educación, la alfabetización y las cuentas, pero igualmente el cultivo de la imaginación y el dominio de su situación económica y política son imprescindibles para el empoderamiento de las mujeres. El problema de la educación de las mujeres no se ataja solo con políticas domésticas de los Estados, requiere el apoyo de los países desarrollados que están haciendo, afirma, muy poco por ello.

4. EL MITO DEL CIUDADANO INDEPENDIENTE Y PRODUCTIVO: JUSTICIA Y DISCAPACIDADES

La justicia de género no es el único asunto que demanda cambios o correcciones en la estructura teórica y básica. La valoración de las necesidades y capacidades diferenciales, de la dependencia y del cuidado no afecta en exclusiva a la igualdad de las mujeres, suscita problemas de justicia respecto de las personas con discapacidades físicas y mentales, otro problema “no resuelto” pues las teorías clásicas y más recientes del contrato siguen tomando el ciudadano “normal” y el beneficio mutuo como base, lo que lleva a no considerar que aquellas personas son “personas como las demás”, no son, pues, tratadas como ciudadanos iguales. Nussbaum aboga por una nueva forma de pensar la ciudadanía, la cooperación social y la asistencia (bien social primario), que no descansa en la idea de que los contratantes son “hombres más o menos iguales en capacidad y aptos para desarrollar una actividad económica productiva” (FJ: 34), excluyendo a mujeres, niños, ancianos y discapacitados físicos y mentales a la hora de escoger los principios políticos básicos. El problema es grave, indica, dado que su exclusión se debe en gran medida a factores sociales y evitables, solo en ciertos casos la no-inclusión no conlleva injusticia, y es evidente que muchos de ellos tienen capacidad de realizar elecciones.

“¿Quién diseña los principios básicos de la sociedad? Y ¿Para quién están pensados los principios básicos de la sociedad?” (FJ: 36) son dos preguntas que no deben ser confundidas, el “por quién” y el “para quién” no tienen por que ir juntas tal y como lo hace la tradición del contrato social y el liberalismo político de Rawls, estableciendo que la capacidad de realizar un contrato y la posesión de ciertas capacidades (racionalidad, lenguaje, aptitudes mentales y físicas más o menos equivalentes) son requisitos previos para participar en la elección de principios políticos básicos. Rawls reconoce, subraya nuestra autora, que su teoría “tiene una laguna preocupante” en relación con el tratamiento de la discapacidad, tiene problemas para tratarlo como una cuestión de justicia básica y deriva estas cuestiones a la etapa legislativa. Desde esta perspectiva en el capítulo II de *FJ* se acomete el tema de las discapacidades y el contrato social. Su tesis es que las teorías del contrato social al asumir como objetivo el beneficio mutuo tienen un “defecto profundo”, comprometiendo la propia validez de la teoría como concepción de la justicia humana. Su argumentación discurre a través del examen de tres casos reales de deficiencia mental, prestándole una mayor atención. Los ejemplos son Sessa, parálitica cerebral congénita y severo retraso mental; Arthur, síndrome de Asperger, Jaime Bèrubé, síndrome de Down. Para Nussbaum los niños y adultos con deficiencias mentales graves son ciudadanos y “cualquier sociedad decente debe responder a sus necesidades de asistencia, educación, respeto, actividad y amistad” (FJ: 109). Su visión descansa en una concepción de la persona como animal social, “cuya dignidad no depende de una racionalidad idealizada”.

Las deficiencias y discapacidades dan lugar a dos problemas distintos y urgentes de justicia social. Uno, cual sería el trato justo para las personas con deficiencias, muchas de ellas necesitan una asistencia “atípica” para vivir una vida plenamente integrada y productiva. Se trata de no estigmatizar ni de bloquear su desarrollo. Otro, las cargas que soportan los que cuidan de las personas dependientes, el respeto al trabajo asistencial, con una fuerte dosis de justicia de género, un trabajo, en su mayor parte, no reconocido en el mercado de trabajo y no remunerado. Trabajo asistencial que no sólo se circunscribe a las deficiencias que abarcarían a un número no muy amplio de personas, más bien, constata, cada vez más las personas mayores necesitan asistencia completa y constante: “una análisis teórico podría intentar distinguir las fases de una vida ‘normal’ de una deficiencia permanente, pero la distinción resulta difícil de establecer en la vida real, y cada vez lo será más” (FJ: 113). Los dos problemas, integrar y respetar a las personas con deficiencias y discapacidades y proporcionar asistencia a estas personas, organizando la asistencia de modo que no se explote al cuidador, que no sean las mujeres las que asuman sin más las cargas, son tareas básicas de una sociedad justa.

Las críticas al contractualismo, a Gauthier o Scanlon, pero sobre todo a Rawls, rechazan la asunción de una concepción de la persona “normal”, con “variaciones normales”. Las críticas a Rawls se dirigen ahora a los bienes primarios, a la personalidad kantiana, a la igualdad aproximada y al beneficio mutuo. Considera que la concepción de Rawls es una concepción híbrida

que genera una tensión entre los elementos kantianos y los contractualistas clásicos. Estas cuatro áreas problemáticas suponen: 1) usar los ingresos y la riqueza como criterios para evaluar las posiciones sociales relativas, 2) emplear una concepción kantiana de la persona y la reciprocidad, 3) un compromiso con las circunstancias de la justicia humeana, 4) un compromiso con la idea de beneficio mutuo como razón por la cual la cooperación es superior a la no cooperación, y aún una 5ª cuestión, en el caso concreto de Rawls, un fuerte compromiso con la simplicidad y la economía metodológica. Así mismo, se destaca que el diseño de Rawls está deliberadamente pensado para no introducir formas extremas de necesidad y dependencia, no tiene en cuenta el problema de las discapacidades físicas y mentales como cuestiones de justicia básica y no permite su extensión a esta área. Para Nussbaum no es este un problema de incompletud, puesto que es una teoría parcial, lo es de planteamiento, deriva de los supuestos con los que opera, es decir, de la idea de la cooperación social “normal” y de los términos económicos en los que se cifran los beneficios de la cooperación, por lo que acaba siendo relegado a cuestiones de caridad o de protección a los discapacitados, en resumen, no reconociéndoles el estatus de ciudadanos plenos.

Tras analizar las críticas de Sen a Rawls sobre los bienes primarios y la discapacidad, examina distintas posibilidades, en ningún caso acepta la pertinencia de hablar de una “línea” que diferenciaría cuestiones de justicia básica de los problemas de discapacidad. Los problemas más graves para la propuesta rawlsiana, afirma, los presenta el caso de las deficiencias mentales. Al apoyarse en la concepción kantiana de la persona —aunque Rawls no comparta los elementos metafísicos y afirme su carácter empírico— suscribe la escisión entre el reino de la necesidad natural y el de la libertad racional/moral, una escisión radical entre la dignidad humana y la capacidad moral, fuente de la dignidad, y el mundo natural. De ahí que refiera a una concepción de la dignidad humana como la de un cierto tipo de animal, apele a la idea de Marx de la “riqueza de las necesidades humanas”, afirme que la animalidad puede tener una dignidad por sí misma, y cuestione que el núcleo de nuestra personalidad es autosuficiente, carente de necesidades y puramente activo. Nuestra moralidad y racionalidad son “en sí mismas profundamente materiales y animales; se nos enseña a ignorar el hecho de que la enfermedad, la vejez y los accidentes pueden inhabilitar las funciones morales y racionales exactamente igual que las demás funciones animales” (FJ: 143). Nos induce también a pensar que nuestra esencia es ‘atemporal’. Esta perspectiva de la racionalidad independiente de la animalidad vulnerable implica así mismo considerar la animalidad y a los animales no humanos como seres carentes de inteligencia, como ‘brutos’ y ‘estúpidos’.

Nussbaum acaba preguntándose por la reconstrucción del contractualismo, para confirmar que las limitaciones más graves que padece derivan de la idea de ‘igualdad aproximada’ (las circunstancias de la justicia) y el beneficio de la cooperación social. Su conclusión es que si se eliminan aquellas limitaciones propias del contractualismo para dar respuesta adecuada a los problemas de

las discapacidades, entonces se impone la necesidad de una descripción independiente y plural del bien, no una teoría del bien en términos de una lista de cosas, sino una lista de capacidades humanas. Así, el enfoque de las capacidades es una teoría no contractualista de la asistencia. Desde esta perspectiva acomete las relaciones asimétricas asumiendo la interrelación de justicia y bien, dando prioridad al bien, es decir, a una concepción “más rica y moralmente cargada del bien”. La dignidad no es algo que pueda definirse “de forma previa e independiente de las capacidades” (FJ: 169). Los bienes primarios son plurales y no únicos, no son comparables en términos de estándares cuantitativos unitarios, las necesidades y capacidades son diferenciales, por eso hay que plantear la necesidad de planificación y uso público de los recursos en lo que afecta a los discapacitados, esto es, hay que preguntarse “¿qué son o no son capaces de hacer?”. La justicia básica llega así a la necesidad de asistencia en casos de dependencia severa o asimétrica. La asistencia abarca a todo el espectro de capacidades humanas básicas, no debe derivarse a la etapa legislativa.

5. CÍRCULOS Y FRONTERAS: HACIA UNA TEORÍA DE LA JUSTICIA GLOBAL

La preocupación por la justicia internacional es una constante del pensamiento de nuestra autora que se ve sometida a una serie de escauceos teóricos y aproximaciones en sus escritos y que toma su última y cumplida forma en *Fronteras de justicia*. Los problemas derivan en principio de su intento por hacer un ajuste entre el liberalismo de las capacidades, que tiene como centro el Estado-nación, y el cosmopolitismo, viendo de conciliar los deberes de justicia locales con los deberes para con la humanidad. Uno de los escritos que aborda estas cuestiones y que fue polémico es “Patriotismo y cosmopolitismo” (1996), su intervención en la discusión en torno a la pertenencia y a la lealtad, que va a dar lugar a un conjunto de réplicas y distintas perspectivas. En este y otros escritos posteriores Nussbaum visita y revisa el legado estoico. Frente al patriotismo va a apelar al “viejo ideal del cosmopolita”, esto es, de la persona cuyo compromiso abarca a toda la comunidad de los seres humanos. La conocida sentencia de Diógenes el cínico “Soy ciudadano del mundo” le sirve para introducir la idea de *Kosmou politês* de los Estoicos, para quienes cada persona habita en dos comunidades, la local y la de la humanidad; siendo moralmente irrelevante el lugar de nacimiento, la clase, la pertenencia étnica e incluso la diferencia de género. Lo que encuentra de positivo en los Estoicos es que para ser ciudadano del mundo no es preciso renunciar a las identificaciones locales, lo que 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 las 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, así sucesivamente" (1999: 19-20).

No podemos detenernos en este polémico texto y otros, simplemente apuntar que de su revisión del legado estoico conviene en que no hay necesidad de un Estado mundial ni de abandonar los afectos e identificaciones particulares, éstas son parte constitutiva de la identidad, por ello se aparta de los Estoicos al afirmar la necesidad de asumir los riesgos de la acción y la impuridad moral, lo que significa que no hay que extirpar las pasiones. Aunque también concluye que el cosmopolitismo puede ser una especie de exilio, que "el convertirse en ciudadano del mundo resulta a menudo una empresa solitaria", no necesariamente aburrida. La revisión del legado cosmopolita la llevan a Cicerón y a Kant, pero siempre desde su perspectiva de que la tarea de la justicia es una tarea institucional que no debe abandonarse, que la tarea fundamental es crear una estructura institucional justa y esta estructura no implica únicamente al Estado-nación. El cosmopolitismo va a ser defendido también en el terreno de la educación bajo el lema de 'el cultivo de la humanidad' como forma de abordar el multiculturalismo y la diversidad. No entraremos a pormenorizar la argumentación de Nussbaum en los escritos de estos años de finales de los noventa, antes bien señalar que en este período publica una serie de textos en los que defiende que el feminismo es internacionalista y que —continuando con sus exploraciones para hacer una defensa convincente de que los individuos y los gobiernos tienen obligaciones morales que demandan promover la justicia tanto dentro de las fronteras nacionales como fuera de ellas— intenta al menos 'hacer audible' la justicia global.

En *FJ*, decíamos, es donde sienta las bases 'hacia una justicia global' cuestionando la idea de beneficio mutuo a la hora de abordar las desigualdades globales. Partiendo de las enormes desigualdades que existen en el mundo, en un mundo en el que "el poder del mercado global y las empresas multinacionales han erosionado considerablemente el poder y la autonomía de los países (FJ: 228), va a defender el cambio de imagen, es decir, la cooperación internacional no ha de basarse en un contrato de beneficio mutuo entre partes en el estado de naturaleza. Para ello se propondrá "resucitar las ricas concepciones de la solidaridad humana más allá de las fronteras nacionales que encontramos en Grocio y otros exponentes de la tradición del derecho natural" (FJ: 229). En primer lugar quiere poner de manifiesto que Rawls no se ocupa de la justicia global sino que trata de "describir la política exterior correcta para una sociedad liberal decente". De nuevo, lo que no acepta es su soporte: 1) la igualdad aproximada de las partes (estado de naturaleza); 2) el contrato para beneficio mutuo; 3) Tomar el Estado-nación como unidad básica. En última instancia quiere mostrar que ni el "contrato en dos fases", ni el contrato global, en tanto participan de aquellas premisas, no dan buena cuenta de los problemas de justicia económica. En contraste, sostiene, "Para Grocio, todos los derechos que

existen en la comunidad internacional, incluida la propia soberanía nacional, derivan en último término de la dignidad y la sociabilidad del ser humano. Este es el enfoque que defenderé en último término" (FJ: 233).

Examina el enfoque a dos niveles de Kant, basado en la analogía entre los Estados y las 'personas morales', enfoque que seguiría Rawls en *Teoría de la Justicia*. Los problemas con esta analogía son: 1) que muchos países del mundo no tienen gobiernos que representen los intereses del pueblo en su conjunto; 2) se otorga un carácter fijo a la estructura interna básica, legitimando el statu quo, no dejando cabida a la apelación a instancias internacionales a efectos de ayuda para derrocar a un régimen injusto; 3) y, más grave, "la presunción de que los Estados son autosuficientes". El aislamiento, la autosuficiencia y una igualdad aproximada entre Estados no se compadece bien con las circunstancias del mundo y con las desigualdades económicas y de poder entre Estados. En definitiva no se da una respuesta pertinente a la pregunta de "por qué deberíamos dar alguna importancia a los Estados, o por qué debería importarnos evitar que la soberanía nacional se vea fatalmente erosionada por el poder de la globalización" (FJ: 238). Para Nussbaum hay que partir de las personas y no asumir el Estado como punto de partida moral. *The Law of Peoples* incorpora algunos avances respecto de *TJ*, no está limitado a cuestiones de guerra y paz, sin embargo introduce nuevos problemas. Del análisis de este texto concluye: 1) no contempla la desigualdad económica; 2) No sólo es un contrato a dos niveles: Estado/Internacional. La Posición Original en el segundo nivel, en el internacional, acaba aplicándose dos veces: una interna a los pueblos liberales y otra para los pueblos no liberales. La aspiración es a una paz estable, paz democrática en la estela de Kant de una federación de Estados republicanos libres que conduce hacia una paz perpetua. Más allá de un escueto catálogo de derechos humanos no se puede ir, quedando fuera incluso tratados internacionales lo que, como bien señala Nussbaum, implicaría que la posición de Rawls parece ser "que los países no deberían satisfacer y de hecho no ratifican esos tratados" (FJ: 244).

La cuestión se agrava al introducir, como antes se apuntó, la distinción entre Estados y pueblos. Habría hecho un uso muy dudoso de la analogía Estado-persona, al remitir a un principio de tolerancia a propósito de las 'sociedades jerárquicas decentes'. Nussbaum piensa que Rawls aplica un principio distinto en el ámbito internacional, "admite que los grupos adquieran un poder en el nivel transnacional que no poseen en el nivel de la teoría interna" (FJ: 254), no asumiendo la propia crítica al utilitarismo, esto es, la inviolabilidad de la persona, ésta es ignorada en el nivel transnacional. En general subraya que el diseño de Rawls no se ajusta a la realidad, se requiere un replanteamiento global del enfoque contractual, tampoco el examen desde la perspectiva de los deberes de O'Neill es adecuado, y avanza unos principios para la estructura global:

1. Sobredeterminación de la responsabilidad: el ámbito nacional interno no puede nunca rehuir-la.
2. La soberanía nacional debe ser respetada dentro de los límites de la promoción de las capacidades humanas

3. Las naciones prósperas tienen la responsabilidad de dar una parcial sustancial de su PIB a otras naciones más pobres.
4. Las grandes empresas multinacionales tienen responsabilidades a la hora de promover las capacidades humanas en las regiones en las que operan.
5. Las principales estructuras del orden económico mundial deben estar diseñadas de tal modo que sean justas con los países pobres y en vías de desarrollo.
6. Deberíamos cultivar una esfera pública global tenue, descentralizada, pero contundente.
7. Todas las instituciones y (la mayoría de) los individuos deberían prestar especial atención a los problemas de los desfavorecidos en cada nación y en cada región.
8. La atención a los enfermos, las personas mayores, los niños y los discapacitados debería constituir un destacado foro de actuación de la comunidad internacional.
9. La familia debería ser tratada como un ámbito de gran valor, pero no "privado".
10. Todas las instituciones y todos los individuos tienen la responsabilidad de promover la educación como clave para dar oportunidades a las personas actualmente desfavorecidas. (FJ: 311-320).

En la senda de una justicia 'verdaderamente global', de una justicia internacional y cosmopolita, como se señaló, los problemas de justicia y redistribución económica tienen que ir a la par de los más tradicionales de guerra y paz.

6. JUSTICIA Y ANIMALES NO HUMANOS

Así como en relación con las discapacidades y la justicia global valora que el enfoque de las capacidades que había previamente desarrollado no precisa más que apenas unas modificaciones, en lo relativo a las necesidades de justicia de los animales no humanos la cosa se complica. Tratando de superar los enfoques kantianos y utilitaristas, sostiene que un enfoque de espíritu aristotélico "puede ser una buena guía en este terreno [...] El enfoque está animado por la idea aristotélica de que hay algo maravilloso y digno de respeto en cualquier organismo natural complejo, y en este espíritu está dispuesto a conceder ese respeto y reconocer esa dignidad a los animales" (FJ: 104-5). Ahora bien, aún se está en pañales y hay dificultades, algunas difíciles de resolver, a la hora de pensar sobre las relaciones entre los seres humanos y los animales no humanos, sobre la extensión de la justicia más allá de la frontera de la especie acorde con la idea de una existencia digna. El enfoque de las capacidades y la concepción aristotélica le sirven para acometer el reto de producir normas de justicia 'interespecies', reconociendo una amplia variedad de tipos de dignidad animal, sin que se caiga en "una veneración acrítica de la naturaleza, sino que insiste en la evaluación de las capacidades básicas de una criatura para determinar cuáles tienen una importancia central para su bien". De nuevo, las teorías del contrato no son apropiadas, niegan que se tengan obligaciones de justicia respecto de los animales no humanos, sino compasión y humanidad, caridad. Dos aspectos son relevantes ahora, el reconocimiento de la inteligencia de muchos animales no humanos y el rechazo de la idea de un contrato entre iguales.

Tras aludir a diferentes tradiciones, apunta que la tradición judeo-cristiana está especialmente comprometida con la justicia como patrimonio exclusivo de los seres humanos en tanto, teniendo al estoicismo como aliado natural, "la capacidad de razón y elección moral es la única fuente de dignidad de cualquier ser natural" (FJ: 324). Por el contrario ella defiende que "el territorio de la justicia es el territorio de los derechos básicos. Cuando digo que el maltrato a los animales es injusto, quiero decir no sólo que está mal de nuestra parte que los tratemos así, sino que ellos tienen un derecho de índole moral a no ser tratados de ese modo. Es injusto para ellos" (FJ: 332). Para Nussbaum los animales son seres activos que tienen un bien, criaturas que son un fin en sí mismas, a las que se debe algo, en definitiva que buscan una existencia floreciente. En su análisis examina la posición de Kant para quien tendríamos deberes indirectos, y la de Rawls para quien tendríamos deberes de compasión y humanidad, concluyendo que no entra en sus parámetros que el trato cruel y opresivo remite a cuestiones de justicia. Mejor parado sale el utilitarismo, no obstante tampoco está exento de problemas. Lo fundamental es tratar a los animales como sujetos y agentes, como sujetos de justicia en tanto son animales individuales que sufren dolor y privaciones, procediendo a una extensión del enfoque de las capacidades:

"Procedamos ahora a iniciar tal proceso de extensión. El propósito de la cooperación social (por analogía y por extensión) debería consistir en vivir dignamente y juntos en un mundo en el que múltiples especies tratan de florecer. (Consecuentemente, la cooperación en sí asumirá ahora formas igualmente múltiples y complejas) Si seguimos las ideas intuitivas de la teoría, el objetivo general del enfoque de las capacidades a la hora de trazar unos principios políticos con los que conformar la relación humano-animal sería que ningún animal sensible vea truncada la oportunidad de llevar una vida floreciente —una vida dotada de la dignidad relevante para su especie— y que todos los animales sensibles disfruten de ciertas oportunidades positivas de florecer. Con el respeto debido por un mundo que contiene múltiples formas de vida, atendemos con un interés ético a cada tipo característico de florecimiento y tratamos de que no sea interrumpido ni resulte infructuoso" (FJ: 346).

Apelando al valor de la imaginación y la narración, sostiene que no se trata de preservar las especies sin más, pues la preservación no tendría peso moral desde la perspectiva de la justicia. Su objetivo es, una vez más, perfilar unos principios políticos básicos que descansan en la lista de capacidades. Aunque es prematuro, dice, estipular un contenido definido de los principios políticos en este caso, no obstante es necesario esbozar su contenido si se quiere avanzar, así propone utilizar la base humana del enfoque de las capacidades para trazar —de manera muy provisional y general— unos principios políticos básicos capaces de orientar la legislación y las políticas públicas aplicadas a los animales. El objetivo es, de nuevo, un consenso entrecruzado basado en la idea de que "todas las criaturas tienen derecho a disfrutar de oportunidades adecuadas para llevar una vida floreciente" (FJ: 377). Los derechos de los animales son específicos de cada especie y se basan en las formas de vida y de florecimiento características en cada una de ellas (FJ: 384-5): Vida, salud física, integridad física, sentidos, imaginación y pensamiento, emociones, razón práctica, afiliación, juego, control sobre el entorno propio. Los ítems de su lista de capacidades humanas centrales son adaptados ahora a los animales

no humanos, llama la atención sobre el ítem de la razón práctica, indicando que no se cuenta con un derecho análogo exacto en el caso de los animales no humanos, y respecto de la afiliación —recordemos que ambos son elementos arquitectónicos clave de los animales humanos políticos— sugiere que “Al tiempo que tienen derecho a vivir en una cultura pública mundial que los respete y los trate como seres con dignidad [...] tienen derecho a unas políticas mundiales que garanticen unos derechos políticos y el estatus legal de unos seres dignos. Independientemente de que ellos sean capaces o no de comprender ese estatus” (FJ: 392). Según Nussbaum toda nación debería incluir en su constitución, en sus principios fundamentales, el reconocimiento de los animales como sujetos de justicia política, recogiendo el compromiso de que sean tratados como seres “con derecho a una existencia digna”.

Por último, pone de manifiesto también una vez más, como es propio de su visión, que el conflicto es ineliminable. En este caso los conflictos entre el bienestar de los seres humanos y el de los animales igualmente pueden llegar a ser trágicos. Un área especialmente problemática es, a su juicio, la relativa al uso de los animales para la investigación.

7. UN LIBERALISMO NO MORALIZANTE: SENTIMIENTOS MORALES Y EDUCACIÓN CÍVICA

Muchas son así mismo las páginas que Nussbaum ha dedicado a analizar y mostrar el papel de las emociones y los sentimientos morales, siendo coherente con su visión de la racionalidad y la no aceptación de la escisión entre mundo natural y moral, poniendo énfasis en su importancia política. Este esfuerzo se entretiene en su pensamiento con la necesidad de una psicología política razonable y de una educación sentimental y cívica. Es difícil dar cuenta de todo este ámbito brevemente pero también porque la autora ‘amenaza’ con otro libro sobre ello. Como es sabido, esta es otra de las constantes en su pensamiento, en 1994 publicaba *La terapia del deseo*, en estos últimos años ha vuelto a publicar sus reflexiones al respecto en *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions* (2001) en donde continúa su argumentación sobre la naturaleza y estructura de las emociones. Las emociones no son irracionales, son cognitivas, son formas de pensamiento, son “respuestas inteligentes a la percepción del valor” que provienen de juicios respecto de objetos y personas que están más allá de nuestro control pero que son importantes para nuestro florecimiento. Las emociones implican pensamiento, juicio y evaluación y, pueden educarse con miras al mejoramiento de la vida moral y política. Sin duda, de nuevo, estamos ante una visión de las emociones que se contraponen al control emocional en aras de la trascendencia, de la arrogante autosuficiencia (masculina), de la ‘perfección’. Su visión no busca trascender la vulnerabilidad, la incompletud e inestabilidad del mundo, las vicisitudes de la vida, de ahí que la compasión y

el amor se juzguen claves para la sociedad humana, que se ocupe extensamente de ellas y lo haga extrayendo acopio de la filosofía y de la psicología, pero también de la literatura, la música, el arte y la religión, dada la relevancia que concede, sabemos, a la imaginación y al método narrativo.

Conviene dedicar, aunque solo sea unas líneas a su defensa de un liberalismo sin ocultamiento crítico con versiones moralizantes, liberales o comunitaristas. Desde esta perspectiva se ocupa del análisis del asco o repugnancia y de la vergüenza tras el interés suscitado por estas emociones en las discusiones recientes en el ámbito de la legislación y de las políticas públicas. Nussbaum quiere poner de manifiesto que la utilización de esas emociones supone una amenaza para una sociedad libre dado que construyen jerarquías entre los seres humanos, contribuyen a estigmatizar a personas y grupos vulnerables (homosexuales, pobres, discapacitados físicos y mentales), emociones que se contraponen a otras más constructivas, productivas y que, en consecuencia, son más centrales. A su juicio: “un Estado liberal tiene una relación íntima con la ira y la compasión (junto con el temor, el pesar, el amor y la gratitud). Posee un vínculo más preocupante y difícil con la vergüenza y la repugnancia” (2004a/2006: 393).

Arremete contra lo que ella considera un ‘ocultamiento’ de lo humano, esto es una vez más, querer esconder que somos animales humanos, corporales, temporales, no asumir “el hecho de que nuestras propias vidas sean también frágiles y discapacitadas se oculta así de un modo más efectivo (2006: 352). Por el contrario lo que se precisa es “crear un ambiente facilitador” en el que los ciudadanos puedan llevar a cabo una vida libre de vergüenza, de estigmas, que reclama ‘el derecho a vivir en el mundo’ (citando esta expresión de Teenbrok). Muestra como asco y vergüenza están asociadas con formas de conducta social en las que un grupo dominante subordina y estigmatiza a otros grupos. Estas emociones son muy malas guías para una sociedad que persigue el respeto igualitario por las personas. Intenta encontrar unos fundamentos sólidos para un principio político que sea similar al principio de daño de J. S. Mill por ella examinado con calma.

Nussbaum insiste en que el análisis de las emociones y los sentimientos morales es complejo y afirma la necesidad de disponer de una psicología política razonable. Esta es su preocupación en las páginas finales de *FJ*. Aquí apunta que los teóricos clásicos (Hobbes, Locke, Kant y Hume) no prestaron atención a la variabilidad cultural y al papel de la educación en su tratamiento de los sentimientos morales, con lo cual sus teorías son defectuosas. La excepción es Rousseau de quien dice ofrece “uno de los textos más perspicaces sobre el problema de la formación de los sentimientos que fomenten el cambio social radical en la dirección de la justicia y la igualdad de dignidad” (FJ: 403). El *Emilio* es ese texto que sitúa al lado de *La teoría de los sentimientos morales* de Adam Smith y de *La utilidad de la religión* de John Stuart Mill. Como vemos los sentimientos juegan un papel decisivo para que pueda darse un cambio en la sociedad. En este sentido vuelve una vez más a Rawls, esta vez para incidir en que sigue a Rousseau y que tanto en *TJ* como en *PL* da un enorme valor a los

sentimientos en tanto pueden ser condicionados socialmente y, en consecuencia, pueden ser modelados si se educan. Nussbaum concuerda con Rawls en que “la estabilidad de la sociedad justa depende de la capacidad que tenga de inculcar las actitudes y los sentimientos correctos en las personas para que éstas se muestren favorables a cambios de gran alcance en la distribución existente de bienes” (FJ: 404), pero matiza que, a diferencia de Rawls que opera en el plano de una teoría ideal, lo que ella hace es una propuesta “de transición a un nuevo sistema de verdad” y en términos de un cambio radical, consecuente con su demanda de salir de la imagen de la que somos prisioneros. La imagen del contrato limita y el enfoque de las capacidades aspira a materializarse en el mundo, a ofrecer un ideal para el mundo moderno que oriente la transición y: “Una sociedad que aspire a la justicia en las tres áreas que he venido comentando ha de dedicar una atención sostenida a los sentimientos morales y al cultivo de éstos: en el desarrollo infantil, en la educación pública, en la retórica pública, en el arte” (FJ: 406). Como puede ser posible, sin embargo, lo deja, como antes decíamos, para otro libro. En definitiva, la educación sentimental es clave en un enfoque que busca “una solidaridad y una benevolencia muy grandes”. La educación es también, sabemos, el remedio para abordar las desigualdades de las mujeres y para desarrollar una visión cosmopolita, atenta a la diversidad cultural. La educación es, así mismo, la conclusión a la que llega para intentar dar respuesta a los tres problemas no resueltos. Entendemos, pues, la modulación que supone el énfasis en el uso del método narrativo, heurísticamente y como método de educación cívica.

Al llegar al final de esta exposición del pensamiento de Nussbaum solo resta constatar que su estilo y propuesta siguen fieles a su visión de una filosofía comprometida con las urgencias prácticas de un mundo en cambio, inmersa en el mundo, que no nos puede dejar indiferentes, frente al cinismo y la desesperanza. Pero también hay cabida para discrepancias de mayor o menor calado, recurrentes y pertinentes, no solo respecto de su concepción del florecimiento humano en general, sino sobre todo respecto de su lista de capacidades centrales humanas y del no cuestionamiento de su propia autoridad para decidir que debe o no ser incluido en ella, su carácter bien monológico, bien paternalista, o incluso iliberal o colonialista, con ello solo queremos señalar la necesidad de introducir elementos críticos. Hay muchos aspectos de su análisis y de su concepción que invitan a la reflexión y al debate. En todo caso tiene una virtud, no se encoge ante problemas difíciles y controvertidos hoy como el tratamiento de las discapacidades o de los animales, de la familia y la religión, ésta última desde su identificación como judía, que no debe ser obviado a la hora de examinar tanto el papel de las emociones, esto es, de la compasión y el amor, como en los conflictos sociales y políticos (2007). Sin perder de vista nunca la igualdad y el desarrollo humano de las mujeres. Quizás cabe preguntarse si resucitar a Grocio y a la vieja idea de la ley natural sea la mejor forma de propiciar el cambio de imagen que permita a los animales políticos avanzar hacia una teoría global de la justicia.

8. BIBLIOGRAFÍA

- Nussbaum M. C. (1986): *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 1986. Vers. cast. *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid, Visor, 1995.
- (1988): “Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. suppl. Vol. 1, pp. 145-84.
- (1990a): *Love’s Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*. Oxford, Oxford University Press. Vers. cast. *El conocimiento del amor: ensayos sobre filosofía y literatura*. Madrid, Machado Libros, 2005.
- (1990b): “Aristotelian Social Democracy”, en *Liberalism and the Good*, de R. Bruce Douglass, Gerald M. Mara, and Henry S. Richardson (comps). New York, Routledge, pp. 203-252.
- (1992): “Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism”, *Political Theory* 20, pp. 202-46. Ver. cast. “Capacidades humanas y justicia social” en Reichmann, Jorge (Coord.): *Necesitar, desear, vivir. Sobre necesidades, desarrollo humano, crecimiento económico y sustentabilidad*, Madrid, Los libros de la catarata, 1998, pp. 43-104.
- (1993): “Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach” en *The Quality of Life*, ed. Nussbaum, M. C. & Sen, Amartya (Oxford: Clarendon Press). Vers. cast. en *La calidad de vida*. México, F. C. E., 1996, pp. 318-351.
- (1994): *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, Princeton University Press. Vers. cast. *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, Barcelona, Paidós, 2001.
- (1995a): “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 & Ross Harrison (Eds.), Cambridge, Cambridge University Press, pp. 86-131.
- (1995b): “Human Capabilities, Female Human Beings”, en *Women, Culture, and Development: A Study of Human Capabilities*, M. C. Nussbaum & Jonathan Glover (eds.), Oxford, Clarendon Press, pp. 61-104.
- (1995c): *Poetic Justice*, Boston, Beacon Press. Vers. cast. *Justicia Poética. La imaginación literaria y la vida pública*, Barcelona, Editorial Andrés Bello, 1997.
- (1995d): “Lawyer for Humanity”: Theory and Practice in Ancient Political Thought”, *Nomos*, Vol. 87.
- (1996): *For Love of Country*. M. C. Nussbaum & Joshua Cohen eds., Boston, Beacon Press. Vers. cast. *Los límites del patriotismo: identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*, Barcelona, Paidós, 1999.
- (1997): *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press. Vers. cast. *El cultivo de la humanidad: una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*. Barcelona, Andrés Bello, 2001.
- (1997b): “Kant and Stoic Cosmopolitanism”, *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 5, nº 1.
- (1998a): “Public Philosophy and International Feminism”, *Ethics* 108, pp. 762-96.
- (1998b): “The Good As Discipline, the Good As Freedom” en *Ethics of Consumption. The Good Life, Justice and Global Stewardship*, David C. Crocker & Toby Linden (eds.), New York, Oxford, Rowman & Littlefield Publs. Inc. pp. 312-341.

- (1998c): "Aristotle, Feminism, and Needs for Functioning" en *Feminist Interpretations of Aristotle*, Cynthia A. Freeland (ed.), Pennsylvania, The Pennsylvania University Press, pp. 248-259.
- (1998d): "Political Animals: Luck, Love and Dignity", *Metaphilosophy*, Vol. 29, n° 4, pp. 273-287.
- (1999): *Sex and Social Justice*, Oxford, Oxford University Press.
- (2000a): *Women and Human Development*, Cambridge, Cambridge University Press. Vers. cast. *Las mujeres y el desarrollo humano: el enfoque de las capacidades*, Barcelona, Herder, 2002.
- (2000b): "Duties of Justice, Duties of Material Aid: Cicero's Problematic Legacy", Symposium on Cosmopolitanism en *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 8, n° 2.
- (2000c): "The Future of Feminist Liberalism" Proceedings and Addresses of The American Philosophical Association (pp. 47-79); reimpresso en Amy R. Baehr (ed.): *Varieties of Feminist Liberalism*. Rowman & Littlefield Publ. 2004, pp. 103-32.
- (2001): *Upheavals of Thought: the intelligence of emotions*, Cambridge, Cambridge University Press. Vers. cast.: *Paisajes del pensamiento*. Barcelona, Paidós, 2008.
- (2002a): "Women and the Law of Peoples", *Philosophy, Politics and Economics*, n° 1, pp. 283-306.
- (2002b): "Genética y Justicia: Tratar la enfermedad, respetar la diferencia", *Isegoría* /27, pp. 5-17.
- (2003a): "Rawls and Feminism". *The Cambridge Companion to Rawls*. S. Freeman (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 488-520.
- (2003b): "Capabilities as Fundamental Entitlements: Sen and Social Justice", *Feminist Economics*, n° 9, pp. 33-59.
- (2004a): *Hiding from Humanity. Disgust, Shame, and the Law*. Princeton, Princeton University Press, 2004. Vers. cast. *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*. Buenos Aires, Katz Editores, 2006.
- (2004b): "Women and theories of global justice: our need for new paradigms" en Deen K. Chatterjee (Ed.): *The Ethics of Assistance. Morality and The Distant Needy*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 147-176.
- (2004c): "On Hearing Women's Voices: A Reply to Susan Okin", *Philosophy & Public Affairs*. Vol. 32, n° 2, pp. 193-205.
- (2004d): "Women's Education: A Global Challenge", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, Vol. 29, n° 2, pp. 325-355.
- (2006): *The Frontiers of Justice*. Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press. Vers. cast. *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*. Barcelona, Paidós, 2007.
- (2007): *The Clash within: democracy, religious violence and India's Future*. Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press.

LA POLÍTICA SIN TEORÍA DE RICHARD RORTY

Ángel Rivero
Universidad Autónoma de Madrid

SUMARIO

1. Biografía, filosofía y política
2. El liberalismo sin filosofía
3. La respuesta de Rorty al relativismo en política
4. Conclusión
5. Bibliografía

1. BIOGRAFÍA, FILOSOFÍA Y POLÍTICA

Richard Rorty (Nueva York, 1931, Palo Alto, California, 2007) no fue un teórico político, pero durante la parte final de su vida quiso ser un filósofo público y, de esta manera, provocar la discusión y el debate en la sociedad americana. Para él, los filósofos, como tales, no tenían un papel propio en la formación de la opinión pública. De hecho, los filósofos podían ser un peligro público: esa arrogancia de los intelectuales, que piensan que hay una verdad de la que el pueblo debe ser informado, había acabado por agostar la política reformista, sumiéndola en debates tan absurdos como abstractos. Por el contrario, de lo que se trataba era de discutir sobre cosas concretas, de recuperar el arte de la discusión como medio para resolver los problemas de aquí y de hoy. Esto no es teorizar sino participar. Rorty fue, en definitiva, un participante muy activo en el debate político norteamericano, pero su mensaje, aunque deliberadamente local y vinculado a un tiempo concreto, tiene interés para otras sociedades que, como la nuestra, participan de problemas parecidos.

Esta opción por la participación frente a la teoría hizo que Rorty abandonase de manera coherente la escritura de libros y obras sistemáticas y que sus