

# 20 Pensadoras del siglo XX



Lou Andreas-Salomé



Emma Goldman



Rosa Luxemburgo



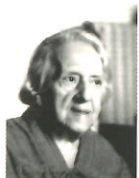
Alexandra Kollontai



Elvira López



Hannah Arendt



María Zambrano



Virginia Woolf



Simone de Beauvoir



Betty Friedan



Luce Irigaray



Julia Kristeva



Agnes Heller



Adrienne Rich



Germaine Greer



Seyla Benhabib



Nancy Fraser



Judith Butler



Marta Nussbaum

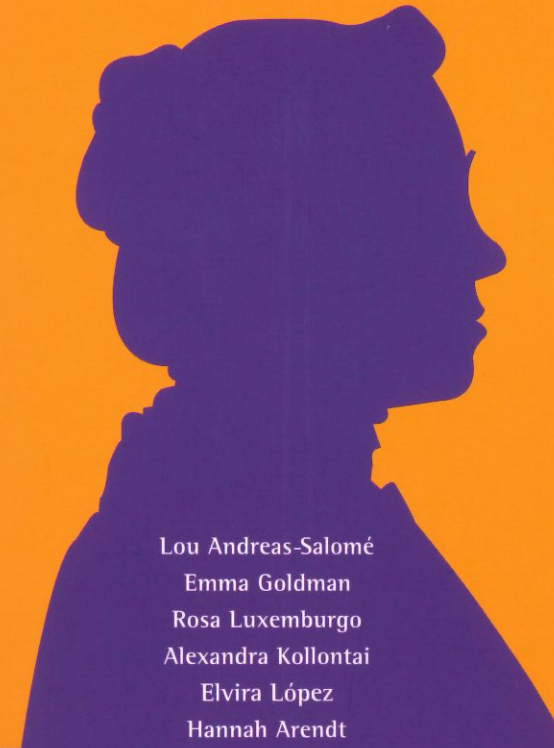


Celia Amorós

III  
TOMO

20 Pensadoras del siglo XX

# 20 Pensadoras del siglo XX



Lou Andreas-Salomé  
Emma Goldman  
Rosa Luxemburgo  
Alexandra Kollontai  
Elvira López  
Hannah Arendt  
María Zambrano  
Virginia Woolf  
Simone de Beauvoir  
Betty Friedan  
Luce Irigaray  
Julia Kristeva  
Agnes Heller  
Adrienne Rich  
Germaine Greer  
Seyla Benhabib  
Nancy Fraser  
Judith Butler  
Marta Nussbaum  
Celia Amorós

III  
TOMO

María José Guerra  
Ana Hardisson (eds.)

EDICIONES NOBEL

ISBN 10: 84-8469-512-9  
ISBN 13: 978-84-8469-512-0  
9 788484 595120

EDICIONES  
NOBEL

©IKONOGRÁFICA, CREACIÓN GRÁFICA Y COMUNICACIÓN  
SAN VICENTE FERRER, 19, 1.  
38002 SANTA CRUZ DE TENERIFE  
TÉL. / FAX: 822026437  
INFO@IKONOGRÁFICA.COM

EDICIONES  
NOBEL

IKONOGRÁFICA, CREACIÓN GRÁFICA Y COMUNICACIÓN  
SAN VICENTE FERRER, 19, 1.  
38002 SANTA CRUZ DE TENERIFE  
TÉL. / FAX: 822026437  
INFO@IKONOGRÁFICA.COM

© Ediciones Nobel, S.A.  
Ventura Rodríguez, 4  
33004 OVIEDO  
www.edicionesnobel.com

Diseño portada:  
© Ikonográfica, Creación Gráfica y Comunicación

Diseño interior y maquetación:  
Sonia Rodríguez del Río

Producción editorial:  
Graciela Suárez

Impresión: Gráficas Summa, Llanera  
ISBN 10 tomo II: 84-8459-512-9  
ISBN 13 tomo II: 978-84-8459-512-0  
ISBN 10 colección: 84-8459-513-7  
ISBN 13 colección: 978-84-8459-513-7  
Depósito Legal: AS-4.064/2006

Prohibida la reproducción total o parcial,  
incluso citando la procedencia, por cualquier medio,  
electrónico, mecánico, fotoestático, tratamiento informático  
o de cualquier otro tipo.

Hecho en España

## AGNES HELLER por Antonio Pérez Quintana

“La persona buena es la utopía absoluta.  
Sin personas buenas no vale la pena vivir la  
vida” (FHF, p. 152).

Me gustaría comenzar señalando que, en mi opinión, A. Heller tiene un pensamiento importante, muy consistente y poderoso, y que a la pensadora húngara le corresponde un lugar indiscutible entre los filósofos vivos más importantes actualmente en el mundo<sup>1</sup>.

Debo advertir asimismo, antes de pasar a hacer la presentación del pensamiento de la filósofa, que no es fácil ofrecer, en el marco de una exposición como la que aquí puedo llevar a cabo, una reconstrucción global, medianamente satisfactoria, de ese pensamiento por varias razones. En primer lugar, debido a la asombrosa capacidad de producción de la escritora A. Heller, que ha publicado más de 30 libros y una cantidad enorme de artículos, conferencias, entrevistas, etc. En segundo lugar, porque sus escritos tocan registros muy diversos, como la antropología, la sociología, la teoría política, la filosofía de la historia o la ética. Y, en tercer lugar, porque el pensamiento de nuestra autora, permaneciendo fiel a determinadas constantes, no ha dejado de evolucionar en ningún momento; la intensa dedicación de A. Heller a la tarea de pensar se materializa en un pensamiento extraordinariamente vivo, que se va formando al calor de los problemas que le plantea la realidad a la que se enfrenta: un pensamiento que mantiene en todo momento un diálogo muy fructífero, no sólo con

<sup>1</sup> Relación de siglas con las que serán citadas las siguientes obras de Agnes Heller:  
CV: *Para cambiar la vida*, Grijalbo, Barcelona, 1981.  
FR: *Por una filosofía radical*, El viejo topo, Barcelona, 1980.  
HF: *Historia y futuro ¿sobrevivirá la modernidad?*, Península, Barcelona, 1991.  
HTMV: *Hipótesis para una teoría marxista de los valores*, Grijalbo, Barcelona, 1974.  
IAC: *Instinto, agresividad y carácter*, Península, Barcelona, 1980.  
RTN: *Una revisión de la teoría de las necesidades*, Paidós, Barcelona, 1996.  
RVC: *La revolución de la vida cotidiana*, Materiales, Barcelona, 1979.  
SVC: *Sociología de la vida cotidiana*, Península, Barcelona, 1977.  
TNM: *Teoría de las necesidades en Marx*, Península, Barcelona, 1978.  
TS: *Teoría de los sentimientos*, Fontamara, Barcelona, 1982.

te y sacrificial de su pensamiento, preso de las propias contradicciones y alteridades que observa en los procesos de formación de la subjetividad, el lenguaje, el arte y la sociedad. Preso de la propia Kristeva-en-proceso.

dad psíquica de los individuos en el lenguaje; la falta de compromiso o agenda política, de praxis social y de análisis relación sujeto/sociedad como de sus variantes (género, raza, clase); el que la mirada revisionista *hacia* lo simbólico ocurra *desde* lo simbólico, o el hecho de que el establecimiento de la representación y análisis de lo semiótico como sinónimo de inarticulable se articule necesariamente en lo simbólico, y por ello condicionada por ello; el que la subversión de la que habla Kristeva carezca de un quién, desde qué posición, y hacia quién concretos puede conducir a anarquismos políticos, difíciles de conciliar con un orden social solidario. También se le critica lo sesgado de sus ejemplos literarios (no hay apenas mujeres artistas, o sólo los modernistas franceses ...).

## MARTHA NUSSBAUM por María Xosé Agra

En cierto modo no resulta difícil hacer una presentación del pensamiento de Nussbaum pues en todos sus escritos se constata el impulso, la pasión que la anima: su comprensión de la filosofía como una tarea práctica y compasiva, comprometida con la búsqueda del bien, con el logro de una vida humana mejor. El razonamiento y la argumentación, el escrutinio crítico de la tradición se disponen para ese fin. Filosofía práctica, pública que acomete la clarificación del pensamiento sobre cuestiones de urgencia pública, razón crítica necesaria, en definitiva, en el proceso de formación de los ciudadanos. De ahí la importancia de la enseñanza y la conversación con los clásicos, de su interés por la educación y por el ejercicio de la razón y la imaginación.

Nussbaum es una destacada estudiosa de la antigua Grecia y Roma. En su conocida obra *The Fragility of Goodness* (1986) se ponen de manifiesto las líneas fundamentales de su forma de entender la teoría y el método de la ética, siguiendo los derroteros de Aristóteles, Sidgwick y Rawls. En su estudio de la fortuna y la ética en la tragedia y la filosofía griega se muestran las raíces de su preocupación por la racionalidad práctica y, por supuesto, de su interés por los problemas de la vida humana buena. La investigación sobre el bien humano en conversación con los clásicos, incluyendo de forma significativa las tragedias, expresa el convencimiento de que las soluciones que han dado los griegos a dichos problemas no son soluciones primitivas sino bien articuladas. Mas su "vuelta a Grecia" no ha de inscribirse en un intento de recuperación o nostalgia de la tradición, de lo que se trata es de la búsqueda del bien y en dicha búsqueda la razón juega un papel importante, pero también las emociones morales y la imaginación<sup>115</sup>. De ahí su estudio de la compleja psicología de las emociones en la filosofía helenística. Concede importancia política a la dimensión personal, al "arte de la vida" que se encuentra en la filosofía terapéutica de las escuelas helenísticas en la medida en que requiere un cambio en las creencias y deseos de los individuos, lo que supone admitir que no son algo "natural", considerando que esto es en gran medida lo que está detrás del moderno lema de "lo personal es polí-

<sup>115</sup> Conocida es la relevancia que concede a la relación entre filosofía moral y literatura, al papel de la imaginación literaria como parte de la racionalidad pública, y expresado en sus libros *Love's Knowledge* (1990) y en *Poetic Justice* (1995). En relación con su estudio de la psicología de las emociones en las escuelas helenísticas véase *The Therapy of Desire* (1994).

tico"<sup>116</sup>. Ahora bien, Nussbaum insiste en que hay que tener en cuenta tanto la dimensión personal como la institucional.

Desde su perspectiva, la necesidad de la conversación con, y la enseñanza de, los clásicos no descansa en la apelación al argumento de autoridad sino que obedece al escrutinio crítico de la tradición; los clásicos permanecen como una fuente de iluminación, en ellos se encuentran argumentos bien fundados que contribuyen a la búsqueda del bien y a la reflexión sobre los problemas urgentes del presente. Su concepción del florecimiento humano está estrechamente relacionada con su preocupación por los problemas urgentes de las sociedades actuales, buscando soluciones teóricas y prácticas en el marco de una concepción declarada y matizadamente "esencialista" y humanista sobre las posibilidades, las capacidades individuales y colectivas de florecimiento humano, de *hacer y de ser*. Y en cuyo desarrollo están muy presentes, además de Aristóteles, el joven Marx y los Estoicos, también Kant, Mill y Rawls. En este sentido, pues, una presentación sumaria de su pensamiento y de su extensa obra, de las fuentes y temas que aborda, de la importancia que adquiere la literatura, de sus intervenciones en la prensa o de sus sonadas discusiones<sup>117</sup> en defensa y ejercicio de una comprensión práctica de la filosofía, resulta ya más complicada.

### **Liberalismo político de las capacidades: la lucha por el florecimiento humano**

Aunque con matices y cambios de énfasis, con algunas modificaciones, podemos decir que el pensamiento de Martha Nussbaum, desde la publicación de "Aristotelian Social Democracy" (1990) hasta sus escritos más recientes en los que defiende lo que denomina un "liberalismo político de las capacidades", mantiene su núcleo fundamental, esto es, el intento de basar la corriente de las capacidades en la idea aristotélica-marxiana de funcionamiento verdaderamente humano. Al igual que sigue siendo su objetivo el abordar los graves y urgentes problemas de las sociedades actuales y de manera especial los de las mujeres. Nussbaum tratará de elaborar una teoría de la justicia social y política no completa, sino parcial, acorde con el fin político que se plantea: que los ciudadanos libres e iguales vivan bien. Para ello se requiere una con-

<sup>116</sup> M. C. Nussbaum, "Lawyer for Humanity": Theory and Practice in Ancient Political Thought" en *Nomos*, vol. 87 (1995), p. 153.

<sup>117</sup> Nos referimos muy especialmente a su enfrentamiento público con Judith Butler, véase "The Professor of Parody", en *New Republic* (1999).

cepción del florecimiento humano, elemento imprescindible y previo para determinar si un ordenamiento político es bueno. Dicho de otro modo, las modificaciones en su pensamiento no afectan a su interés en dar soporte filosófico, normativo, al diseño de las instituciones básicas de la sociedad o, mejor, a los principios constitucionales básicos que, nos dice, deberían ser respetados e implementados por los Gobiernos de todas las naciones como el mínimo justo o mínimo social básico que demanda el respeto por la dignidad humana. Ese mínimo social básico lo constituye, a su entender, las capacidades humanas centrales, lo que realmente la gente es capaz de hacer y de ser, respondiendo a la intuición de lo que es una vida merecedora de la dignidad del ser humano.

Sumariamente, Nussbaum suscribe la idea de Aristóteles de que "el régimen mejor será aquel cuya organización permita a cualquier ciudadano prosperar más y llevar una vida feliz" (Política: 1324a 23-25). Para determinar si un ordenamiento político es bueno es necesario disponer de una concepción del bien, de la vida buena, previa a la selección de la estructura y la distribución políticas. En sus primeros escritos denomina a su interpretación de Aristóteles "concepción distributiva". La tarea de la política es distributiva, su fin que todos y cada uno de los miembros de la comunidad dispongan de las condiciones básicas necesarias para que pueda ser elegida una vida humana buena y plena. El fin político es producir las capacidades para funcionar. Así, no se trata de distribuir recursos, bienes u oficios. Se opone abiertamente al utilitarismo y a la concepción distributiva de los bienes primarios de Rawls<sup>118</sup>. La cuestión radica en que riqueza, posesiones o dinero son bienes instrumentales, no buenos en sí mismos, de donde se deduce que más de estos bienes no siempre es mejor. De acuerdo con A. Sen, sostiene que la idea de desarrollo es normativa; con Aristóteles y el Marx de los Manuscritos de 1844 afirma la importancia de las condiciones materiales e institucionales, necesarias para que los ciudadanos puedan elegir una vida humana buena y plena. Esta idea tiene una expresión básica en la utilización de la afirmación de Aristóteles de que "a ningún ciudadano debería faltarle el sustento". La tarea política consiste en remover los obstáculos e intervenir para lograr que la gente sea capaz de elegir y funcionar.

Nussbaum quiere hacer compatible su idea aristotélica-marxiana del florecimiento humano con el liberalismo, dando cabida a la elección y a los derechos y liberta-

<sup>118</sup> La concepción distributiva se opone también a una definición del bien en términos de opulencia o de medida del desarrollo económico según el PIB. La razón no es otra que la de que no se puede tratar como un fin lo que es un medio.

des. El problema que suscita el liberalismo tiene que ver con la igualdad, con las condiciones materiales e institucionales, no con la libertad. De ahí que insista en que el fin distributivo político debe ser definido en términos de capacidades, no de funcionamiento real, y que la capacidad de elección sea la capacidad central a que ha de atenderse en cada área de la vida, haciendo hincapié en que la elección —lo que sería esencial al liberalismo— ni es pura espontaneidad ni es independiente de las condiciones sociales y materiales. No obstante, tiene que reconocer que aunque Aristóteles concede cierto papel a la elección, no es suficiente, lo que le lleva a aceptar la idea liberal de que el ciudadano, en tanto que libre y con dignidad, es un “hacedor de elecciones”. Teniendo en cuenta esta combinación, la tarea urgente que corresponde a la política es la de proporcionar a los ciudadanos lo que necesitan, tanto para poder realizar las elecciones como para tener posibilidades reales de ejercer sus funciones más valiosas. Las libertades, los derechos políticos, coincide con Sen, son fundamentales no sólo para la satisfacción de las necesidades sino sobre todo para poder formularlas. Ahora bien, el fin político es la capacidad, no el funcionamiento. Los ciudadanos serán libres de elegir los funcionamientos y cómo usarlos. La autonomía, el respeto por la elección, constituye una de las piezas arquitectónicas de su propuesta, forma parte de la razón práctica. Pero asimismo se requiere cuidar de la forma de vida que la sustenta.

Las preguntas que están en la base de la concepción de esta autora son ¿qué funciones humanas son importantes?, ¿qué precisa una vida humana buena?, ¿qué elementos de nuestra experiencia nos parecen tan importantes para nosotros que son parte de quienes somos?<sup>119</sup>. La concepción aristotélica parte de la idea intuitiva de que los seres humanos no son dioses ni bestias, sino seres caracterizados por ciertos poderes básicos y por una “asombrosa necesidad”. Con Aristóteles y Marx como referentes, destaca la complejidad de las relaciones humanas, unas relaciones de dependencia e interdependencia, de los seres humanos entre sí y en relación con el mundo natural. Esto es importante a la hora de perseguir el bien, por ello la tarea de la política debe ser imaginar formas de interdependencia que sean humanas y no serviles, así como forjar, en la medida de lo posible estas circunstancias<sup>120</sup>. Si la razón

<sup>119</sup> *La calidad de vida*, (1996), p. 348.

<sup>120</sup> “Aristotelian...” (1990b), p. 243. El liberalismo rawlsiano, sin embargo, tiene otra idea intuitiva. Para el constructivismo kantiano la persona se caracteriza por los dos poderes morales, no por sus necesidades o vulnerabilidades y, aunque empírico, indica Nussbaum, sigue concibiendo la personalidad moral como

práctica es una de las piezas arquitectónicas de su concepción, la sociabilidad o la afiliación es la otra. En sus últimos escritos la idea intuitiva sigue siendo ésta, aunque se hace más hincapié en la dignidad. Los seres humanos son seres con dignidad y necesitados, vulnerables e incompletos, limitados y capaces, animales políticos que no pueden sustraerse a los envites de la fortuna, ni a las tragedias, es decir, no pueden sustraerse a los riesgos y exigencias de su experiencia mundana, terrenal, variable y diversa, histórica y culturalmente<sup>121</sup>.

Defendiendo una concepción matizadamente esencialista de la naturaleza humana, universalista pero sensible al pluralismo y a las diferencias culturales, humanista, que apuesta por la construcción normativa, va a identificar una lista de capacidades humanas básicas que, en el contexto del liberalismo político, pueden ser objeto de un “consenso entrecruzado”. Es decir, de un consenso entre quienes tienen diferentes concepciones comprensivas del bien. Además de presentar la lista de capacidades humanas centrales, recientemente formula un principio político: *el principio de cada persona como fin*, que va a red denominar “*el principio de la capacidad de cada persona*”<sup>122</sup>, queriendo incidir en que las capacidades deben ser perseguidas para todas y cada una de las personas, tratándolas como un fin y nunca como un medio. De igual modo insiste en que las capacidades centrales no pueden ser violadas para conseguir otros tipos de ventaja social.

Uno de los elementos más relevantes de la corriente de las capacidades lo constituye su crítica de aquellas concepciones que se basan en los recursos, en este sentido, como señalamos, es criticada la concepción rawlsiana. El atender a los recursos supone olvidar un hecho importante de la vida humana, a saber, que las necesidades de recursos y las capacidades para convertir los recursos en funcionamientos valiosos varían enormemente según los individuos. Desde una aproximación basada en recursos no se tienen en cuenta suficientemente los obstáculos que pueden darse incluso cuando los recursos parecen estar adecuadamente extendidos, lo que significa que, si operamos solo con un índice de recursos, con frecuencia se reforzarán las desigualdades. En este sentido, sostiene Nussbaum, la concepción rawlsiana no respeta de forma suficiente la lucha por el florecimiento de todos y cada uno de los individuos. Hay, pues, que conocer los obstáculos y tener en cuenta el contexto social en el que se desarrollan las luchas por el florecimiento de todas y cada una de las

<sup>121</sup> Véase “Political Animals: Luck, Love and Dignity” en *Metaphilosophy*, vol. 29, n.º 4 (1998): 273-287.

<sup>122</sup> Véase *Women and Human Development* (2000).

personas. Esta aproximación trata a cada persona como un fin y como una fuente de agencia y valor por derecho propio, de ahí que no se centre en la satisfacción o en la presencia de recursos sino en lo que los individuos son capaces de hacer y de ser. Lo que lleva a afirmar que "sólo un amplio interés por el funcionamiento y la capacidad puede hacer justicia a las complejas interrelaciones entre los esfuerzos humanos y su contexto material y social"<sup>123</sup>.

La lista de capacidades humanas centrales que Nussbaum identifica<sup>124</sup>, parte de la idea intuitiva de que ciertas funciones son centrales en la vida humana, esto es, que

<sup>123</sup> *Ibidem*, pp. 68-70.

<sup>124</sup> Desde sus primeras versiones la lista ha ido revisándose. La que reproducimos a continuación corresponde a la versión dada en "Good as Discipline...", pp. 318-9.

*Capacidades humanas centrales:*

1. *Vida*. Poder vivir una vida humana completa de duración normal; no morir prematuramente o antes de que la vida de uno sea tan limitada que no merezca la pena vivirla.
2. *Salud corporal e integridad*. Poder disfrutar de buena salud; alimentarse adecuadamente; disponer de alojamiento adecuado; tener la oportunidad de satisfacción sexual y de elegir en cuestiones de reproducción; poder moverse de un lugar a otro; protegerse frente a ataques violentos, incluyendo el acoso sexual, la violación dentro del matrimonio y la violencia doméstica en general.
3. *Placer y Dolor*. Poder evitar aflicciones innecesarias y perjudiciales en la medida de lo posible, y disfrutar de experiencias satisfactorias.
4. *Sentidos. Imaginación. Pensamiento*. Poder usar los sentidos; ser capaz de imaginar, pensar, razonar y de hacerlo de forma informada y cultivada mediante una adecuada educación, incluyendo, pero nunca limitándose a, la alfabetización y la formación matemática y científica básica. Poder utilizar la imaginación y el pensamiento en relación con la experimentación y producción de materiales enriquecedores espiritualmente y con acontecimientos fruto de la propia elección (religiosos, literarios, musicales, etc.). Ser capaz de utilizar la propia mente en formas protegidas por garantías de libertad de expresión tanto respecto al discurso político como a la expresión artística y la libertad de culto religioso.
5. *Emociones*. Poder tener apego a objetos y personas fuera de nosotros mismos. Amar a aquellos que nos aman y se preocupan por nosotros. Entristecernos por su ausencia; y en general, amar, afligirse, experimentar nostalgia, gratitud e ira justificada. Sustentar esta capacidad significa apoyar aquellas formas de asociación humana que se muestran cruciales en el desarrollo de dichas emociones.
6. *Razón práctica*. Poder formar una concepción del bien y tomar parte en reflexiones críticas sobre la planificación de la propia vida. Esto incluye, hoy en día, poder buscar empleo fuera del hogar familiar (en un régimen que proteja la libre elección de ocupación) y participar en la vida política.
7. *Afiliación*. Poder vivir para y por otros, reconocer y mostrar preocupación por otros seres humanos, participar en varias formas de interacción social. Ser capaz de imaginar la situación de otro y tener compasión por tal situación. Tener capacidad para la justicia y la amistad. Proteger esta capacidad significa, una vez más, proteger las instituciones que constituyen esas formas de afiliación y también proteger las libertades de reunión y expresión política.
8. *Otras especies*. Poder vivir interesándose y en relación con los animales, plantas y el mundo de la naturaleza.
9. *Juego*. Poder reír, jugar y disfrutar de actividades recreativas.
10. *Capacidad de separación (Separateness)*. Poder vivir la propia vida y no la de ningún otro. Esto implica tener ciertas garantías de no interferencia en ciertas decisiones que son especialmente personales y pro-

su presencia o ausencia se comprende como marca de la presencia o ausencia de vida humana. Y, al mismo tiempo, se entiende que hay algo que hace que estas funciones tengan una forma realmente humana, en la línea en que Marx, siguiendo a Aristóteles, lo expresa. La lista, difiere de los bienes primarios de Rawls, sin embargo comparte el mismo espíritu político-liberal, es la base moral de las garantías constitucionales. Nussbaum insiste una y otra vez que lo que importa son las capacidades no los funcionamientos reales y que una lista tal como ésta deja lugar y protege los espacios de modo que la gente pueda perseguir aquellas funciones que valoran, inclusive si son erradas, contradictorias. De lo que se trata es de disponer de unas bases para establecer un mínimo social decente en una variedad de áreas, mínimo que debe ser asegurado para todos los ciudadanos, aunque haya desacuerdo en el papel a desempeñar por el Gobierno y la planificación pública en su promoción.

Merecen destacarse dos aspectos. En primer lugar, su defensa liberal se sitúa en el valor de la libertad, en la libertad de cada persona para elegir en cuestiones fundamentales. La libertad de elección tiene, como decíamos, precondiciones materiales e institucionales, no es solo una cuestión de tener derechos sobre el papel, sino de estar en posición de ejercerlos, de ahí la necesidad de atender a los recursos materiales e institucionales, tanto para la formación de las capacidades como para su expresión. Con otras palabras, las libertades y oportunidades reconocidas en su lista no son puramente formales, coincidiendo con Rawls en que responden al "igual valor de la libertad" y a una "realmente equitativa igualdad de oportunidades". En segundo lugar, la búsqueda y propuesta de un mínimo social decente —las capacidades como fines sociales— remite a la provisión de un "umbral de capacidad". Así pues, en lo que respecta a la igualdad Nussbaum deja abiertas las posibilidades de articulación distributiva, el umbral de capacidad apunta a la suficiencia. No entra en el debate sobre los niveles de igualdad, sobre las propuestas igualitaristas o el principio de la diferencia etc, indicando que esto se debe abordar cuando las diferencias sean significativas en la práctica<sup>125</sup>. Puntualiza,

pías de uno mismo tales como matrimonio, hijos, expresión sexual, habla y trabajo.

10a. *Capacidad de separación fuerte (Strong Separateness)*.

Poder vivir la vida en el propio entorno y contexto. Esto significa tener garantías de libertad de asociación y libertad frente a acciones de busca y captura injustificadas. También significa cierto tipo de garantía de integridad respecto de la propiedad personal, aunque esta garantía pueda estar limitada de varias formas por las demandas de igualdad social; y está siempre sujeta a negociación en relación con la interpretación de las otras capacidades.

En *Women and Human Development*, y, en parte, como resultado de sus investigaciones en la India, introduce matizaciones en algunos ítems.

eso sí, que por igualdad entiende la no discriminación por razón de raza, sexo, etc... y que, en lo que respecta a la igualdad material, son necesarias políticas redistributivas, pero no aborda cuestiones económicas. Al presentar una teoría parcial de la justicia también quedan fuera otras cuestiones que siendo importantes han de esperar a posteriores desarrollos. Propone aplazar estas cuestiones hasta que todos los ciudadanos estén por encima del umbral, algo todavía no realizado. Por una parte, en línea con su defensa de la lista de capacidades, quiere dejar abierta la posibilidad de distintas formas de distribución. Por otra, no descarta que se produzcan conflictos trágicos a la hora de decidir entre niveles de capacidades, sobre todo si consideramos las situaciones de graves privaciones que aquejan a los países en desarrollo. Lo fundamental es que la igualdad de capacidad no se vincula necesariamente con la igualdad de recursos, dependerá de como los recursos afecten una vez que rebasamos el nivel del umbral de capacidad. Basta aquí recordar que más no siempre es mejor.

La idea orientadora de la lista es que una vida realmente humana es una vida que está determinada por los poderes humanos de la razón práctica y la sociabilidad. Su objetivo es lograr un consenso entrecruzado, en el sentido rawlsiano. Comporta una concepción moral como un punto de vista independiente (*freestanding*), es decir que no se deduce de la teología natural, de la metafísica o de cualquier otra fuente moral. Entiende que, según su interpretación, esto está en la explicación de Aristóteles del funcionamiento humano, no obstante ella suscribe una concepción parcial, no totalmente comprensiva de la vida buena. Parcial, como es sabido, porque es una concepción moral únicamente para los principios políticos. Una de las características importantes es que es una lista de *capacidades combinadas*.<sup>126</sup> Una vez más, el fin político es la producción de capacidades combinadas, las circunstancias materiales y sociales son imprescindibles para el desarrollo y posibilidades de expresión de las capacidades. Frente al perfeccionismo, frente a una política asistencial o paternalista, el fin político apropiado a ciudadanos adultos es la capacidad y no el funcionamiento.

<sup>126</sup> Distingue entre: 1) *Las capacidades básicas*: el equipamiento innato de los individuos que son las bases necesarias para desarrollar las capacidades más avanzadas y una base de interés moral. 2) *Las capacidades internas*: estados desarrollados de la persona que son condiciones suficientes para el ejercicio de las funciones. A diferencia de las capacidades básicas, estos estados son condiciones maduras. 3) *Las capacidades combinadas*: la gente puede haber desarrollado un poder normalmente, indica, con bastante soporte del mundo social y material, pero puede ser que no funcione de acuerdo con él. De ahí las capacidades combinadas, es decir, las capacidades internas combinadas con adecuadas condiciones externas para el ejercicio de la función. Por ejemplo, indica, una mujer que no está mutilada genitalmente pero que tiene que estar recluida en casa, tiene la capacidad interna pero no la capacidad combinada que le permita su expresión sexual y demás.

La lista, entonces, es una lista de capacidades combinadas, los items de la lista tienen que ser llevados a cabo para los ciudadanos de un Estado-nación de forma que se promuevan sus poderes o capacidades internas en un medioambiente adecuado. Limitando una aspiración anterior más internacionalista, Nussbaum sitúa ahora el centro en el Estado-nación. Entiende que su idea puede ser empleada en programas de agencias internacionales y organizaciones no gubernamentales, y puede servir de base a tratados internacionales y a otros documentos o a leyes internacionales y nacionales. Pero, en todo caso, en su implementación el Estado-nación tiene un papel decisivo, pasarlo por alto supondría una prescripción de tiranía. Sería deseable que la comunidad de naciones alcanzase también un "consenso entrecruzado transnacional" sobre la lista de las capacidades, como un conjunto de fines para la acción cooperativa internacional y para cada nación. Esto llevaría consigo, asimismo, afrontar la transferencia de riquezas entre países. Alude nuestra autora a los problemas derivados de la globalización, aboga por un globalismo moral, pero aún así, recalca, se necesitan los Estados-nación. La razón de esta insistencia tiene que ver con los problemas que aquejan a las estructuras transnacionales: básicamente, los problemas de responsabilidad (*accountability*) y de representación. Por consiguiente, la implementación práctica descansará en el trabajo de los ciudadanos de cada nación.

En relación con la cuestión de la pertenencia a la comunidad y con el papel que juega el Estado-nación, Nussbaum complementa su concepción con una versión del cosmopolitismo, basada en su lectura de los Estoicos y de Kant, y de los deberes para con la humanidad. Su defensa de la ciudadanía mundial no supone la creación de un Estado mundial, ni tampoco renunciar a los apegos e identificaciones particulares. Se opone al patriotismo, quiere incidir en la interdependencia de todos los seres y comunidades humanas, respetando la individualidad y la elección. Asimismo, defiende la ciudadanía mundial, más que la democrática o nacional, como núcleo de la educación cívica. No obstante, en lo que respecta a la justicia, nos dice, los lugares más manejables para luchar por ella son los Estado-nación y su entramado institucional. El objetivo es conseguir una estructura institucional justa y, desde esta perspectiva, los deberes para con la humanidad no son deberes personales, implican hacer lo que se pueda para que tales estructuras sean posibles. La tarea de las instituciones políticas consiste en asegurar los bienes básicos de la vida para todos<sup>127</sup>.

<sup>127</sup> "Political Animals", art. cit. p. 281. También "Lawyer for Humanity: Theory and Practique in Ancient Political Thought", *Nomos*, vol. 87 (1995); "Kant and Stoic Cosmopolitanism", *The Journal of Political Philo-*

Por otra parte, la lista de capacidades humanas centrales tiene una estrecha relación con los Derechos Humanos. A juicio de nuestra autora, la lista cubre el terreno tanto de los derechos de primera generación (libertades civiles y políticas) como los de segunda generación (derechos sociales y económicos), viene a jugar el mismo papel. Ahora bien, elabora una defensa del lenguaje de las capacidades frente al de los derechos humanos, apelando a que comporta más claridad y no está vinculado a una cultura particular o a una tradición histórica, es decir, de Occidente, de lo que se habla es de lo que la gente es capaz de hacer y de ser. Por último, dejando a un lado, por nuestra parte, los problemas de justificación de la concepción moral —básicamente responde al esquema de Rawls: equilibrio reflexivo, estabilidad por las correctas razones—, Nussbaum quiere salir al paso de posibles objeciones y defender las virtualidades de su concepción universalista sensible al pluralismo y a las diferencias culturales, por eso indica que lo que caracteriza a su lista es: su múltiple realizabilidad, el fin que persigue es la capacidad, el valor de las libertades y de la razón práctica, el liberalismo político y los consuetudinarios que acompañan a la implementación. Estos cinco elementos permiten, dice, superar los problemas del universalismo<sup>128</sup>.

De lo dicho hasta aquí se desprende que los ciudadanos libres y con dignidad son aquellos que pertenecen al Estado-nación, concediendo un valor importante a las instituciones y organizaciones internacionales, complementándose con un ideal de ciudadanía cosmopolita que puede ser en muchos casos, dice Nussbaum, una empresa solitaria. De su argumentación nos interesa resaltar que el ciudadano es un individuo profundamente conectado con la libertad de elección, acepta la idea de autonomía liberal pero, asimismo, reconoce la dependencia e interdependencia, la vulnerabilidad y necesidades de los seres humanos y su dignidad. Esto le lleva a sostener que las capacidades, no los recursos, son el asunto prioritario de la justicia, los individuos necesitan diferentes recursos para lograr el desarrollo de sus capacidades. Desde esta perspectiva, la explotación es la manifestación de la subordinación de los fines de unos individuos a los de otros, el tratar a una persona como un mero objeto de uso para otros, así, reformula el principio de cada persona un fin en *el principio de la capacidad de cada persona*. Las capacidades no se persiguen para la familia, el Es-

sophy, vol. 5, n.º 1 (1997); M. C. Nussbaum & Joshua Cohen (eds.): *For Love of Country*. Boston, Beacon Press, 1996, vers. cast. *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*. Paidós, Barcelona, 1999.

<sup>128</sup> Nussbaum aclara que la lista de capacidades no está pensada para la medida de la calidad de vida, aunque pueda ser utilizada para ello. Lo que le preocupa es lo que los ciudadanos tienen derecho a demandar de sus Gobiernos. Sobre la justificación política, véase *Women and Human Development*, pp. 101-105.

tado, los grupos o corporaciones, sino para el individuo. El liberalismo político garantiza el ámbito de la elección humana y es, además, una forma de universalismo que tiene posibilidades de ser persuasivo en el mundo moderno.

El otro aspecto a tener en consideración es su crítica del utilitarismo y de todas aquellas corrientes basadas en las preferencias. Sin poder entrar en ello, quisiéramos incidir en que realiza un análisis de las preferencias y el deseo para defender la idea de la “deformación de las preferencias”, por un lado y, por otro, para establecer el papel que juega el deseo en la justificación de una concepción sustantiva, no procedimental del bien, en su propuesta normativa<sup>129</sup>. Lo que a este respecto hay que apuntar es que Nussbaum sostiene que las preferencias no son fiables en la medida en que pueden estar deformadas por la tradición y la opresión, de forma que en condiciones de injusticia básica pueden, dicho con otras palabras, ser fruto de una falsa conciencia. Por eso hay que someter a escrutinio crítico las preferencias. Ahora bien, esto plantea un problema, como ha señalado A. Phillips, cómo encajar el análisis social de la formación de las preferencias con el énfasis liberal en la elección, clave en su articulación, cómo distinguir entre deseos razonables e irracionales. Esta tensión conduce a Nussbaum a una suerte de “liberalismo iliberal”: de un lado se afirma la separación de los seres humanos, la elección y la autonomía pero, por otro, “tiene que rechazar muchas de estas elecciones como productos de un poder social injusto”<sup>130</sup>. Se decanta, no sin problemas, por la elección, la libertad, la autonomía, no por la igualdad. En tanto que se dirige a las cuestiones urgentes y graves, opta por la suficiencia y alcanzar un umbral de capacidad, la pobreza desplaza a las desigualdades. Mas, como indica Phillips, la igualdad es relacional: “puedes tener todo lo que necesites para vivir una existencia humana decente, pero seremos aún desiguales si yo tengo diez veces más de tiempo”<sup>131</sup>, por lo que propone como alternativa sustituir la autonomía por la igualdad y abordar desde este interés fundamental los problemas de los diferenciales de poderes y de capacidades. La cuestión radica no en si los individuos tienen el mínimo necesario para la elección, sino si su posición en las jerarquías sociales determina sus elecciones en formas desiguales<sup>132</sup>.

<sup>129</sup> Véase *Women and Human Development*, cap. 2.

<sup>130</sup> A. Phillips: “Feminism and Liberalism Revisited: Has Martha Nussbaum Got it Right?”, *Constellations*, vol. 8, n.º 2 (2001) p. 264.

<sup>131</sup> *Ibidem*, p. 259.

<sup>132</sup> *Ibidem*, p. 264.



### Feminismo e internacionalismo

Como ya se mencionó, Nussbaum concede cierta prioridad a los problemas que aquejan a las mujeres en el mundo. Aún cuando su concepción de las capacidades no se limita solo a ello, sin embargo manifiesta que su “urgencia y centralidad” están demandando tal prioridad. El género genera un problema de justicia que afecta de forma grave a las mujeres en los países en desarrollo, de ahí que el feminismo tenga que ser internacional. Desde la perspectiva de la justicia social e institucional y, por supuesto, de la justicia internacional, se ve la necesidad de acometer cambios sustanciales y transformadores de las relaciones de género (entre otras, como las de raza o clase). La crítica a las tradiciones deviene ineludible y la deformación de las preferencias y deseos de las mujeres por razones de opresión, falta de información y educación adquieren un papel decisivo. Nuestra autora se adhiere explícitamente al feminismo, juzgando que el aristotelismo, contra lo que pudiera pensarse<sup>133</sup>, es un buen aliado, mejor que el kantismo, puesto que permite asumir la cuestión de la justicia entre los sexos desde la atención a las condiciones materiales necesarias para el funcionamiento humano, subsanando algunas de las deficiencias del liberalismo. En este sentido es bastante crítica con el feminismo burgués norteamericano ya que estaría demasiado preocupado por sus propios problemas y no contempla las difíciles y hostiles condiciones en las que se encuentran las mujeres en el mundo y que le impiden un funcionamiento humano, por lo que con frecuencia Nussbaum alude a que “Ser una mujer no es aún una forma de ser un ser humano” citando a la teórica política Catharine MacKinnon. El feminismo en general, y la filosofía feminista en particular, deben saber y aprender de otras tradiciones culturales y políticas, sobre todo de aquellas en las que las mujeres viven en unas condiciones muy difíciles, en los países en desarrollo. Debe también incorporar a su agenda los temas y cuestiones derivados de la adopción de esta perspectiva, pudiendo dar lugar a su vez a cambios en la forma de pensar y ver los problemas.

<sup>133</sup> Nussbaum sale al paso de las objeciones feministas a Aristóteles, aún reconociendo su misoginia, su mala argumentación y aplicación de su propio método y observaciones, entiende que es posible para el feminismo incorporar otros elementos de su pensamiento que no son, a su entender, lógicamente dependientes de su misoginia biológica y política. Destaca en concreto los siguientes elementos: la racionalidad de las emociones; la atención a lo separado y a lo comunal; el equilibrio entre lo particular y lo general; la relevancia ética de la contingencia; la explicación del funcionamiento humano. Elementos que, por otra parte, resumen bien su concepción aristotélica. Véase “Aristotle, Feminism, and Needs for Functioning” en *Feminist Interpretations of Aristotle*, Cynthia A. FREELAND (ed.), Pennsylvania, The Pennsylvania University Press, 1998, pp. 248-259.

Feminismo e internacionalismo son indispensables en su planteamiento. Sus investigaciones a este respecto continúan —tras la etapa del WIDER— en la India<sup>134</sup>, donde se ocupará de las mujeres pobres y lo que éstas piensan de sus vidas. El objetivo que persigue es ver si su versión de la corriente de las capacidades sirve de base para el feminismo internacional. Las investigaciones en la India responden a la idea de que el trabajo filosófico debe realizarse desde el acercamiento a la realidad, en este sentido confiere bastante importancia a la utilización de estudios empíricos, estadísticas, estudio de casos de mujeres particulares o de grupos de mujeres, de sus luchas legales y políticas, con miras a tener un referente empírico de su situación, como elemento necesario para la reflexión tanto filosófica como feminista, y confrontar así el universalismo con las particularidades culturales, con las tradiciones locales. Lo cual no significa que acepte sin más el *dictum* feminista de que “debemos partir de la experiencia de las mujeres” pues, a su juicio, no es del todo correcto si dicha experiencia no es examinada a la luz de las teorías de la justicia o del bien humano que nos permiten ver “la medida en que la privación, la ignorancia y la intimidación corrompen la experiencia misma, convirtiéndola en una guía incompleta de lo que debe ser hecho”<sup>135</sup>. En línea con su concepción metodológica y epistemológica, aristotélica y rawlsiana, sostiene que la teoría nos ofrece “puntos fijos provisionales” que al ser confrontados con la realidad pueden ser puestos en cuestión.

Sin abandonar el bagaje adquirido en el Instituto, ahora amplía su preocupación a la justicia distributiva en la familia y a la religión, cuestiones que no habían sido objeto de atención en los proyectos anteriores. Teniendo en cuenta esta nueva etapa se derivan, como ella misma nos indica, varios cambios en su concepción, fruto de la confrontación teórico-práctica con las vidas de las mujeres. El primero de ellos se refiere a que ahora concede un valor mayor a la autosuficiencia como fin normativo, a la relación entre derechos de propiedad y autorrespeto, dado que es fundamental para aquellas mujeres que dependen de la buena voluntad de otros para sobrevivir, como es el caso de muchas mujeres de la India. Así, el acceso a los derechos de propiedad, a los derechos de la tierra, a los créditos, etc., están estrechamente relacionados con las oportunidades y la dignidad de las personas. El otro cambio, justamente, incide en que hay que poner un mayor énfasis en las ideas kantianas de dignidad y

<sup>134</sup> Véase “Human Capabilities, Female Human Beings” en M. C. Nussbaum & Jonathan Glover (eds.): *Women, Culture, and Development: A Study of Human Capabilities*. Clarendon Press, Oxford, pp. 61-104. Y también “Public Philosophy and International Feminism”, art. cit.

<sup>135</sup> *Ibidem*, p. 788.

no humillación, y de forma especial respecto de las formas de afiliación y amistad entre mujeres, en los grupos basados en la igualdad. Constata que esta experiencia en la India le hizo darse cuenta de la gran importancia política de los grupos de afiliación entre mujeres como fuentes de "auto-respeto, amistad y placer", cuyo vínculo afectivo primario, cuya comunidad primaria y fuente de sustento emocional, lo constituye el grupo de mujeres. Esto le lleva a cuestionar la tradición del amor romántico, que en buena medida acompaña a la búsqueda de significado de la vida de las mujeres y hombres occidentales, y que conforma la familia nuclear occidental. En los países en desarrollo se da una mayor separación entre el afecto profundo y la confianza y el vínculo sexual. Nussbaum apunta que las feministas deberían ser más agnósticas de lo que lo es la teoría liberal a propósito de los vínculos afectivos fundamentales que deberían incluirse, y en qué forma, en la "estructura básica de la sociedad", lo que implica repensar la institución familiar (no sólo la familia heterosexual, sino también la formada por gays o lesbianas), afirmando que no tiene claro que el Estado deba dar prioridad al estilo de familia nuclear occidental sobre otras formas grupales a la hora de asignar beneficios y privilegios<sup>136</sup>.

En sus escritos más recientes<sup>137</sup>, expone los resultados de sus investigaciones en la India, en donde pone a prueba su versión de la corriente de las capacidades como base para el feminismo internacional. Parte de una concepción del feminismo que define como internacionalista, humanista, liberal, interesada por la determinación social de las preferencias y el deseo y con la comprensión *sympathetica*. La combinación de estos cinco elementos —que, nos dice, no suelen encontrarse así reunidos e incluso llegan a estar en tensión— permiten articular una teoría de la justicia tanto nacional como global<sup>138</sup>. Sostiene la necesidad de que la filosofía feminista debe enfrentarse a las necesidades e intereses urgentes de las mujeres en los países en desarrollo, reclamando una comprensión previa de los contextos materiales y sociales concretos, antes de proceder a cualquier recomendación de mejora. Esto significa

<sup>136</sup> *Ibidem* p. 791. La reflexión sobre qué es realmente hoy una familia y la desvinculación de la familia heterosexual/homosexual, la idea de que el sexo no es condición necesaria ni suficiente para definirla y que podrían considerarse otras formas grupales se encuentra también en Iris Marion Young, "Reflections on Families in The Age of Murphy Brown: On Justice, Gender and Sexuality" en *Intersecting Voices. Dilemmas of Gender, Political Philosophy and Policy*. Princeton University Press, New Jersey, 1997.

<sup>137</sup> Tras su etapa en el WIDER prosigue sus investigaciones en la India, los escritos relevantes son: "Public Philosophy and International Feminism" en *Ethics* 108 (1998): 762-796; *Sex and Social Justice*. Oxford University Press, Oxford, 1999; *Women and Human Development*. Cambridge University Press. Cambridge, 2000.

<sup>138</sup> *Sex and Social Justice* (1999), p. 6.

que la filosofía feminista debe comenzar desde "las vidas reales y variadas" de las mujeres, lo que supone, a su juicio, ampliar la agenda de temas, añadiendo a los tradicionales (discriminación en el trabajo, violencia doméstica, acoso sexual, violación...) otros como: hambre y nutrición, alfabetización, derechos de tierras, derecho a buscar trabajo fuera de casa, matrimonio y trabajo infantil. La ampliación de la agenda se impone si se quiere atender a los problemas de las mujeres pobres en los países en desarrollo y a los de las mujeres pobres en los países ricos, es decir, lo que se quiere poner de manifiesto es la variedad de vidas de las mujeres y, por tanto, no reducir las demandas feministas a las que son propias de las mujeres blancas de clase media y llamar la atención sobre la urgencia de la situación de aquellas, corrigiendo los hábitos aislacionistas estadounidenses. La adopción de esta perspectiva además, insiste, puede dar lugar a cambios en la forma de pensar y de ver los problemas como, indica, le ha sucedido a ella tras sus investigaciones en la India. Así, la confrontación teórico-práctica con las vidas de las mujeres sirve al feminismo occidental y está en la base de la confrontación entre universalismo y particularidades culturales, entendiendo que las mujeres son las que más tienen que perder si no se someten a crítica las tradiciones, pero reconociendo también que es necesario oír sus voces, su resistencia y crítica interna.

El internacionalismo aparece vinculado con la justicia global. Nussbaum, asumiendo la contingencia de nacer en un lugar y no en otro, considera que los individuos y los Gobiernos tienen obligaciones morales de promover la justicia más allá de sus fronteras. No obstante, no va a desarrollar una teoría de la justicia global ni a articular principios de justicia distributiva de los recursos materiales. Se va a centrar en las obligaciones de cada nación para asegurar un nivel básico de funcionamiento de sus ciudadanos y también en las obligaciones universales de proteger y promover la dignidad humana mediante el movimiento de derechos humanos y el apoyo a las agencias internacionales. No se ocupará de los principios de justicia distributiva internacional aunque sea una cuestión de extraordinaria importancia. El internacionalismo se conecta con la justicia global, mas no se ocupa directamente de ella sino que espera "hacerla audible"<sup>139</sup>.

En *Women and Human Development* nos ofrece una propuesta más elaborada de una teoría parcial de la justicia, del liberalismo político de las capacidades, entendiendo que la lista de capacidades humanas centrales puede ser objeto de un "consenso

<sup>139</sup> 1999, p. 6-7.

entrecruzado" entre quienes tienen diferentes concepciones comprensivas del bien. Atendiendo a propósitos políticos, unas normas universales de la capacidad o potencialidad humana deben ser centrales a la hora de pensar sobre los principios políticos básicos que puedan proporcionar la base para un conjunto de garantías constitucionales en todas las naciones. Y, asimismo, se puede aspirar a un "consenso entrecruzado transnacional" que tenga por objeto el lograr un umbral de capacidad disponible para toda la gente del mundo. Nussbaum sostiene que para que algunos de los ítems de su lista se lleven a cabo es necesaria no solo la cooperación internacional sino también la transferencia de riquezas de los países ricos a los más pobres. Y, "Especialmente en una era de rápida globalización económica, la corriente de las capacidades es necesaria urgentemente para dar sustancia moral y restricciones morales a procesos que están ocurriendo en torno a nosotros sin suficiente reflexión moral"<sup>140</sup>. Espera que pueda servir para orientar el proceso de globalización de modo que no se contemple exclusivamente el crecimiento económico, este por sí mismo no mejora la situación, lo que importa es qué política ha de seguirse si el fin político es que los ciudadanos, que la gente pueda tener una vida merecedora de la dignidad de los seres humanos. Este fin limita, no desdeña, el crecimiento económico, la justicia tiene prioridad. Se opone a la visión de la economía global en términos de considerar a la gente en tanto agentes racionales que buscan maximizar la utilidad en el mercado global, ya que se olvida de la tradición, del contexto y de su papel en la construcción del deseo y las preferencias. Ante las posibles objeciones de que se formula una teoría normativa abstracta, afirma que una abstracción está operando ya: las teorías normativas del utilitarismo económico son, realmente, las que están jugando un papel en la práctica. Ahora bien, el globalismo moral necesita de los Estados-nación, pues las estructuras transnacionales no son suficientemente contables y representativas para los ciudadanos, de ahí que incida en proporcionar principios políticos que puedan subyacer a las constituciones nacionales y que la implementación práctica de los mismos recaiga fundamentalmente en los ciudadanos de cada nación.

En referencia a la comunidad mundial subraya el hecho de que ésta ha tardado mucho en abordar los problemas de las mujeres. La razón de ello radica en la falta de consenso en torno a la desigualdad sexual, en que las mujeres, por ser mujeres, están en una situación peor y urgente que plantea problemas de justicia social y política. Por lo mismo ha tardado en comprender que los derechos de las mujeres son de-

<sup>140</sup> *Women and Human Development*, op. cit., p. 105.

rechos humanos. La movilización de una comunidad de mujeres internacional lo ha hecho posible, constatando que se han comenzado a hacer progresos reales para poner las carencias en las capacidades de las mujeres en la agenda nacional e internacional<sup>141</sup>. Señala ahora que hoy hay dos temas difíciles de acometer en el ámbito del desarrollo internacional: el estatus legal y político de la religión y el estatus legal y político de la familia. Veamos como afronta ella estos problemas.

### Dilemas y Principios políticos

La fuerte correlación entre desigualdad de género y pobreza muestra que, con demasiada frecuencia, las mujeres no son tratadas como fines, como personas con dignidad y que, por tanto, merecen el respeto de las instituciones y las leyes. Son, pues, meros instrumentos de los fines de otros (reproductivos, de cuidado, sexuales, prosperidad de la familia...). Asimismo, sostiene, el pluralismo, la diversidad, y la libertad personal no son incompatibles con el reconocimiento de normas universales, o mejor, dichas normas son imprescindibles si se quiere proteger el pluralismo y la libertad tratando a cada ser humano como un agente y un fin. Su articulación normativa es urgente ante la situación de las mujeres en el mundo, dado que son muy vulnerables en un tiempo de rápido cambio económico. De igual modo, defender valores universales, transculturales, conlleva la crítica del colonialismo. Así responde a la acusación de que las feministas de los países en desarrollo siguen una agenda política occidental o se han "occidentalizado", apuntando que las feministas críticas con su propia cultura y tradición no son marionetas de la élite internacional.

Nussbaum aporta dos principios políticos orientadores. El primero, ya citado: el *principio de cada persona como fin* o *principio de la capacidad de cada persona*, lo que expresa es que las capacidades deben ser perseguidas para todas y cada una de las personas, como fines y no como medios. Las capacidades centrales no pueden ser violadas en aras de conseguir otros tipos de ventaja social y el segundo: *el principio de restricción moral (moral constraint)*. Ambos principios son los que aplica al análisis de los dos casos difíciles, a saber, la religión y la familia. A propósito de la religión, el Estado liberal, dice, crea un dilema cuando hay que enfrentarse con la libertad religiosa y la igualdad sexual: o bien interferir en la libertad de expresión, lo cual supone invadir un área de autodefinición íntima y de libertad básica de los ciudadanos, o bien no interferir dando lugar a un recorte de otras autodefiniciones y de la libertad.

<sup>141</sup> *Ibidem*, p. 298.

Nuestra autora despliega una argumentación destinada a mostrar que la aproximación de las capacidades resuelve este dilema, conviniendo en que quizás en algunos casos no sea posible y aparezca el conflicto trágico.

Utiliza dos argumentos, el primero consiste en afirmar que las capacidades religiosas tienen un valor intrínseco. La libertad de creencias, pertenencia y actividad religiosa forma parte de las capacidades humanas centrales, tiene múltiples aspectos importantes en relación con los sentidos, la imaginación y el pensamiento, así como con la afiliación. La religión es una de las vías importantes, no la única, para perseguir la capacidad o potencialidad general, luego hay que protegerla siguiendo los propósitos políticos. El argumento del *valor intrínseco* descansa en el hecho de que entre los aspectos más fundamentales de una vida que sea realmente humana está el poder buscar una comprensión del significado último de la vida de una forma propia. La religión tiene que ver también con otras capacidades artísticas, éticas e intelectuales, con la educación moral de los jóvenes en la familia y en la comunidad o colectividades y es un vehículo de continuidad cultural, constituye un apoyo de gran valor para otras formas de afiliación e interacción humana. Por tanto, indica, un Estado que priva a sus ciudadanos de perseguir su opción religiosa y daña de forma grave áreas importantes. La religión es tan importante para la gente porque es una fuente de identidad. El segundo argumento fuerte, dice, es el del *respeto por las personas*. A lo largo de su argumentación echa mano de ejemplos significativos —en unos casos de la India, en otros de Estados Unidos— para comprender la naturaleza y la complejidad del problema.

En todo caso, se distancia de dos posiciones feministas extremas, a su juicio, que generan problemas políticos y pragmáticos y no sitúan la cuestión al nivel de profundidad requerida. Se refiere a la primera posición como feminismo humanista secular y a la segunda como feminismo tradicionalista. Para ambas posiciones no existe el dilema formulado. El feminismo humanista secular tiende a ver la religión como irremediablemente patriarcal, como un poderoso aliado de la opresión de las mujeres. Bajo este rótulo engloba Nussbaum a marxistas y a liberales comprensivas, no a las liberales políticas. El humanismo secular, entiende, resulta atractivo para las feministas ya que las principales religiones del mundo en su forma histórica han sido sin duda injustas con las mujeres, teórica y prácticamente. Ahora bien, esta posición presenta dificultades políticas y pragmáticas. Considera contraproducente acercarse a la gente religiosa “con un conjunto de demandas morales externas, diciéndoles que estas normas son mejores que las de su religión”, es un error que implica además el

fracaso si se han de buscar alianzas con fuerzas feministas que actúan en el seno de cada tradición religiosa. En efecto, las tradiciones religiosas han sido opresivas para las mujeres, pero no es menos cierto que han sido poderosas fuentes de protección de los derechos humanos y de energía para el cambio social<sup>142</sup>.

Las dificultades, no obstante, remiten a un nivel más profundo en estrecha relación con los argumentos en que se sustenta la idea de que la expresión y la opción religiosa tiene un valor intrínseco y exige el respeto por las personas. Desde esta perspectiva, el feminismo humanista secular resulta, a su juicio, iliberal, no respeta las opciones de los individuos, siempre y cuando, claro está, no suponga daño a otros. Esta consideración le ha llevado a preferir el liberalismo político al liberalismo comprensivo. Añadiendo un tercer argumento para reforzar su propuesta: la diversidad interna de las religiones. Según nuestra autora, las feministas humanistas seculares tienden a ver la religión como un obstáculo para el progreso de las mujeres, mas todas las religiones tienen diversidad interna. Si no se reconoce esto se está conviniendo con las tradicionalistas en que la religión se define en función de las voces patriarcales y reaccionarias. Es un error pragmático que cercena las posibilidades de alianzas, y es un error teórico en tanto que las tradiciones religiosas, como las culturas, no son homogéneas, están atravesadas por la diversidad, el dinamismo y los conflictos internos.

Nussbaum dedica un mayor espacio al feminismo humanista secular. El feminismo tradicionalista tiene, en parte, los mismos problemas, aunque en este caso se recurre a las comprensiones de cada comunidad, religiosa o tradicional, para argüir que es la mejor o la única manera de guiarse en lo que atañe al futuro de las mujeres. Así, para las tradicionalistas, “todas las demandas morales que no están arraigadas en la comprensión del bien de una comunidad particular son sospechosas desde el principio; pero usualmente son más sospechosas las que ponen en cuestión las raíces de las prácticas religiosas tradicionales dado que amenazan las fuentes de valor que a lo largo del tiempo han sido enormemente importantes para hombres y mujeres, constituyendo el núcleo mismo de su búsqueda del significado de la existencia”<sup>143</sup>. Esta posición acaba coincidiendo con posiciones tradicionalistas y antifeministas, algunas variantes suscriben el relativismo cultural, de ahí que, para nuestra

<sup>142</sup> Se refiere a la lucha contra el aboliciónismo en Estados Unidos, al movimiento de derechos civiles y en la India al anticolonialismo Gandhiano y al movimiento SEWA. *Ibidem*, p. 178.

<sup>143</sup> *Ibidem*, p. 176.

autora, casi no merezcan la denominación de feministas. Las dos posiciones extremas, pues, tienen dificultades para dar solución al dilema, mejor, no lo ven como tal, no obstante el feminismo humanista secular tiene de positivo, frente al tradicionalista, que promueve la ciudadanía igual de las mujeres.

Frente a estos planteamientos, Nussbaum asume, dice, la realidad del dilema. Las capacidades centrales, en la medida en que constituyen los urgentes intereses del Estado, marcan el criterio o límite. En el tema que nos ocupa, es decir, la religión, el respeto por el valor intrínseco de las capacidades religiosas y el respeto por las personas religiosas como ciudadanos, son las dos restricciones necesarias para limitar la interferencia en la religión, junto con los derivados del respeto por las otras capacidades humanas centrales. Para determinar el estatus legal y político de la religión, sigue los dos principios políticos orientadores: el de la capacidad de cada persona o cada persona como un fin, y el de restricción moral en términos de capacidades humanas centrales, formulando la versión social del mismo. El primer principio especifica que se trata de capacidades individuales, no de grupo<sup>144</sup>. Al igual que en el ámbito de la política o de la familia, cuyo funcionamiento es relacional e interactivo, en el de la religión hay que tener en cuenta el acceso y el desarrollo de las capacidades de cada persona por separado ya que "un bien orgánico para el grupo como grupo es inaceptable si no es bueno para los miembros tomados uno a uno".

Respecto al segundo principio, las restricciones morales se delimitan en términos de la lista de capacidades centrales. Así, no se debe dispensar un trato deferente con la religión cuando sus prácticas dañan a la gente en aquellas áreas que corresponden a las capacidades principales. Formalmente, indica, este principio no entra en materias internas a la religión. El constreñimiento moral se aplica a la definición de lo que cuenta como una religión que debe protegerse, una visión comprensiva ética o política no es suficiente para constituir una religión. Además las religiones están mezcladas en formas complejas con la cultura y la política, por eso en el debate es útil determinar si se está hablando en verdad religiosamente. La versión social de este principio sugiere que en la deliberación social informal hay que ser escépticos ante cualquier elemento que *prima facie* parezca cruel o injusto en el área de las capaci-

<sup>144</sup> Desarrolla su análisis, como ya indicamos, echando mano de ejemplos, atendiendo al contexto y a las distintas tradiciones democráticas y jurídicas tanto de Estados Unidos como de India. En el caso concreto de la religión, su posición está modelada, dice, teniendo como referencia la United States Religious Freedom Restoration Act of 1993, y en los dos principios constitucionales de "non-establishment" y "free exercise", véase *Ibidem* pp. 189 y ss.

dades centrales. La religión y su protección no es un tema fácil. Nussbaum hace referencia a casos legales, señala la dificultad de tratar igual a las concepciones religiosas y no religiosas, o examina cuestiones como la poligamia y la opción de enseñanza religiosa. En general, podemos resumir su posición con sus propias palabras "hay que pagar algún precio por el claro énfasis en la elección y la capacidad<sup>145</sup>", lo cual no significa que respetar la libertad de expresión religiosa sea un cheque en blanco o que suponga que un pequeño número de líderes religiosos tenga licencia para perpetuar la miseria humana, o que los Gobiernos den un trato favorable a prácticas que humillan o estigmatizan a los individuos en función de su sexo. En última instancia cada nación debe resolver estos problemas atendiendo a sus tradiciones democráticas y a la constitución.

Pasando al otro tema espinoso, vemos que 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. Con otras palabras, la familia tanto fomenta como socava las capacidades humanas. Nuestra autora resalta que, desde una visión aristotélico/marxiana como la que suscribe, el funcionamiento humano pleno requiere afiliación y reciprocidad con otros pero, subraya, hay una variedad de formas de afiliación que están entre las más importantes de las capacidades humanas. Su explicación liberal de las capacidades humanas básicas da cabida al amor y al cuidado en una vida, dice, gobernada por el uso crítico de la razón práctica. Nussbaum va a defender que la familia es parte de la estructura básica de la sociedad y que no puede tomarse como una unidad orgánica (algo habitual entre los economistas). En su análisis opera de nuevo el principio de la capacidad de cada persona, cada persona como un fin. La unidad básica de distribución política es la persona por separado y son las personas, no la familia, las que tienen estatus moral. Critica a las concepciones liberales y a las no liberales que sustentan la idea de que la familia existe por naturaleza, desmontando tal argumentación incidiendo en la variabilidad histórica y cultural de la misma. De ahí que la familia occidental moderna, basada en el amor romántico, no sea más que una de sus variantes, poniendo de manifiesto que esta idea de la familia incluso es la que tienen en mente feministas que son críticas con el matrimonio tradicional, se traslada dicha idea al matrimonio reformado, a una relación heterosexual no marital o a una rela-

<sup>145</sup> *Ibidem* p. 236.

ción entre personas del mismo sexo. Ella se da cuenta de que entre las mujeres de la India no se tiene tal visión<sup>146</sup>.

La desnaturalización de la familia, la especificidad de la familia nuclear occidental, la variedad de familias, implica que ninguna forma particular es necesaria e inevitable. Eso sí, la familia —su estructura y los derechos y privilegios de sus miembros— está determinada por la acción del Estado. La cuestión no es vivir juntos en formas variadas, sino que lo que se denomina “familia” viene determinado legal y políticamente, no es una decisión que tomen simplemente las partes implicadas<sup>147</sup>. Las leyes del Estado definen lo que constituye una familia por tanto, subraya, el Estado está presente desde el principio, aspecto éste que diferencia a la familia de 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 sea así, “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 determinada por la historia, la costumbre y la ley, esto es incontrovertible. De igual modo, que las mujeres sean dadoras de cuidado es “eminentemente artificial” —siguiendo a Mill— desplegando convincentes argumentos que apoyan esta idea y la subsecuente de que los hombres son plenamente capaces de amar y cuidar a los niños, concluyendo que el compartir igual es posible. Así pues, la familia ni es una entidad única ni fruto del desarrollo natural, “es una pluralidad de complejas estructuras sociales”<sup>148</sup>.

En relación con la familia también se presenta un dilema: de un lado, si se toma la familia como objeto de una teoría de la justicia se puede, como en el caso de la religión, sacrificar valores importantes de elección personal; de otro, la familia tiene una influencia profunda en el desarrollo humano y, por tanto, hay razones para considerarla parte de la Estructura Básica de la sociedad. En esto se diferencia de las universidades y de las corporaciones religiosas. Ahora el interpelado es el liberalismo político de J. Rawls, quien acaba siendo presa de dicho dilema. Nussbaum apela de nuevo al argumento del valor intrínseco, esto es, al valor de las capacidades de amor y cuidado; junto con la demanda de otras capacidades que exige el escrutinio crítico de la familia y sus agentes. Y aplica los dos principios orientadores. El primero requie-

<sup>146</sup> Este es uno de los puntos en los que Nussbaum tuvo que cambiar su forma de pensar tras sus investigaciones en la India y como ella misma reconoce en otros escritos anteriores, otro es el valor que concede ahora a la necesidad de tener alguna propiedad privada.

<sup>147</sup> *Ibidem* p. 262.

<sup>148</sup> *Ibidem* p. 270.

re que la acción pública no debe proteger una unidad orgánica sino las capacidades emocionales y de afiliación de sus miembros. Respecto del principio de restricción moral se afirma que “algo que es cruel o injusto aunque tenga lugar en la familia no merece ser incluido en lo que valoramos cuando valoramos y protegemos la familia”<sup>149</sup>. En principio hay una simetría con el caso de la religión, sin embargo, las familias, a diferencia de las religiones o de las universidades, no tienen una vida fuera del Estado. La familia es un constructo legal y social de una manera más fundamental que aquellas otras organizaciones. Por ello, frente a Rawls que asimila la familia a dichas asociaciones, mantiene que la familia es parte de la estructura básica de la sociedad, no es una asociación voluntaria e influye decisivamente en las oportunidades de vida de los ciudadanos —en concreto hay que proteger las capacidades de las niñas— por esta razón los principios de justicia basados en la capacidad deben aplicarse directamente, en tanto que parte de dicha estructura, y dentro de los límites impuestos por el respeto a las demás capacidades básicas. El problema del enfoque de Rawls sobre la familia, —la familia nuclear— consiste en que la toma como algo dado, prepolíticamente y que la política la regula desde fuera más que constituirla desde su fundamento. Para Nussbaum no hay que privilegiar una forma particular de familia frente a otros grupos de afiliación que fomenten las mismas capacidades. La mejor manera, a su juicio, en que la política pública puede promover las demandas de las capacidades humanas es atendiendo a la historia y circunstancias dadas, a la contextualización a la hora de elegir dicha forma.

Además de lo dicho hasta aquí, Nussbaum advierte de la necesidad de repensar la división del trabajo en la familia si se quiere garantizar la igualdad plena de las mujeres como ciudadanas. Para analizar la familia y la posición de las mujeres en ella sigue la teoría y estructura, compleja y flexible, de la negociación (*bargaining approach*). Se refiere a las posibilidades de cambio en la posición de negociación de las mujeres y de los principios que deben guiar la acción pública. El primer principio concede importancia a las “opciones disponibles”. Se trata, dice, de un principio vital para promover la igualdad de las mujeres. En este sentido llama la atención sobre las opciones económicas como un elemento decisivo para lograr su bienestar en la familia y en la sociedad en general<sup>150</sup>. Un segundo principio es el de la importancia de la “contribución

<sup>149</sup> *Ibidem* p. 275.

<sup>150</sup> En relación con la prostitución señala también que la combinación de opciones económicas y el ataque a la práctica del tráfico es la mejor forma de abordar esta difícil cuestión. En todo caso, entiende, la criminalización de la prostitución es una salida peor.

percibida", esto es, que la posición de negociación de las mujeres en la familia viene dada por la forma en que se percibe su contribución al bienestar de la casa, que puede ser o no la misma que su contribución real, económica y emocional. También, en tercer lugar, da importancia al sentido del propio valor, de la autoestima y, partiendo de su experiencia en la India, juzga muy valiosos en este sentido, al igual que la negociación y las opciones de las mujeres, los colectivos de mujeres. Una vez más nos encontramos con que estos principios generales no pueden desligarse del contexto social y político particular. En definitiva, y como ella misma resume, no estamos forzadas a elegir entre un individualismo desarraigado y los tipos tradicionales de comunidad: "justicia y amistad son buenos aliados", con ello quiere decir que cuando las mujeres disfrutan de auto-respeto y de dignidad pueden ayudar a promover tipos de comunidad que sean bastante más afectuosos que los que han conocido<sup>151</sup>.

El recorrido por el pensamiento de Nussbaum, a propósito de las mujeres y el desarrollo humano, nos muestra que el liberalismo político de las capacidades, su teoría parcial de la justicia, es sumamente atractiva o provocadora, ofrece argumentos morales y principios políticos normativos, sin perder de vista los aspectos pragmáticos, partiendo de que los seres humanos son vulnerables y necesitados, pero también capaces de hacer y de ser, y cuyo fin político consiste en que todos los individuos dispongan de un mínimo social decente que les permita desarrollar sus potencialidades y elegir su propio funcionamiento. En definitiva, nos pone en la tesitura de tener que pensar no sólo las tensiones que configuran los problemas, los dilemas teóricos y prácticos a que nos enfrentamos hoy en día, además intenta aportar soluciones. Tratando de llevar a buen puerto la tarea práctica, pública de la filosofía, junto a la necesaria abstracción teórica suministra ejemplos, nos habla de relaciones concretas, examina vidas y tradiciones particulares, contextualiza. Es decir, según su versión de las capacidades humanas básicas pretende dar solo vagas normas que tienen que ser concretadas en cada nación "en un diálogo democrático, teniendo en cuenta la historia y las diferencias de género, etnicidad, religión y región"<sup>152</sup>.

<sup>151</sup> *Ibidem* pp. 289-290.

<sup>152</sup> M. C. Nussbaum "Comment on Quillen's 'Feminist Theory, Justice, and the Lure of the Human'" en *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 27, n.º 1 (2001) p.127. Véase también Carol Quillen en "Feminist Theory, Justice, and the Lure of the Human". Sobre el feminismo internacionalista puede verse la perspectiva de Hilary Charlesworth: "Martha Nussbaum's Feminist Internationalism" en *Ethics*, vol. 111, n.º 1 (oct. 2000), pp. 64-78.

La propuesta de Nussbaum, naturalmente, su concepción humanista liberal es susceptible de discusión y no está exenta de problemas como base articuladora de un proyecto universalista y como concepción del ser humano<sup>153</sup>, cuestión esta última, además, que a la luz de las posibilidades que generan sobre todo los avances científicos en el terreno de la genética abre nuevas interrogantes, como ella misma indica<sup>154</sup>.

### Bibliografía

- (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.
- (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.
- (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.

<sup>153</sup> En este sentido pueden verse las objeciones de Quillen, quien apuesta por una concepción distinta de lo humano.

<sup>154</sup> Así lo desarrolla en "Genética y Justicia: Tratar la enfermedad, respetar la diferencia", 2002.

- (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 Practique in Ancient Political Thought", *Nomos*.
- (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*, Paidós, Barcelona, 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.
- (1998a) "Public Philosophy and International Feminism", *Ethics* 108, pp. 762-796.
- (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 Pubs. Inc. pp. 312-341.
- (1998c) "Aristotle, Feminism, and Needs for Functioning" en *Feminist Interpretations of Aristotle*, Cynthia A. Freeland (ed.), The Pennsylvania University Press, Pennsylvania, pp. 248-259.
- (1998d) "Political Animals: Luck, Love and Dignity", *Metaphilosophy*, vol. 29, nº 4, pp. 273-287.
- (1999) *Sex and Social Justice*, Oxford, Oxford University Press.
- (2000) *Women and Human Development*, Cambridge, Cambridge University Press. Vers. Cast. *Las mujeres y el desarrollo humano: el enfoque de las capacidades*, Herder, Barcelona, 2002.
- (2001) *Upheavals of Thought: the intelligence of emotions*, Cambridge University Press, Cambridge.
- (2002) "Genética y Justicia: Tratar la enfermedad, respetar la diferencia" en *Isegoría* n.º 27, pp. 5-17.

## SEYLA BENHABIB por Neus Campillo

A finales de 2003 hubo un atentado terrorista de los fundamentalistas islámicos contra la sinagoga de Ortakoey, en Estambul. Seyla Benhabib escribió un artículo de prensa en el que afirmaba:

"Durante el Congreso Mundial de la Filosofía en Estambul este pasado agosto, un colega israelita y yo visitamos una sinagoga en Ortakoey, que está cerca de una hermosa mezquita y una iglesia ortodoxa griega todas junto al mar y las colinas".

Ésa fue la sinagoga destruida por el atentado que causó la muerte al menos a veinte turcos-judíos que estaban en ella. A propósito de este terrible hecho recordaba Seyla su niñez y, al hacerlo, daba cuenta de la importancia del diálogo entre culturas que Estambul y Turquía habían representado durante siglos:

"Durante mi niñez en los años cincuenta la comunidad judía en Estambul eran cerca de 100.000 aunque disminuyó progresivamente. Pero la presencia judía en Turquía no había que medirla sólo en números. Ellos son un testimonio viviente de algo que las fuerzas del terrorismo islámico quisieran ocultar: la armoniosa y pacífica coexistencia de judíos y musulmanes no sólo en la España Medieval sino también a través del antiguo Levante, extendiéndose desde Alejandría a Beirut hasta Salónica y hasta Estambul y desde el siglo XV hasta mi propia infancia sin problemas en las coloridas plazas y calles de Estambul" (...) "Una sociedad en la que se demuestra la capacidad para la coexistencia pacífica de los judíos y musulmanes desde el siglo XV en un país musulmán, la igualdad democrática de cuyos ciudadanos es compatible con las diferencias de fe y etnicidad".