

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.



Colección Ciencia Política
9



ISBN 84-8442-326-3



9 788484 423263

Teorías Políticas contemporáneas
Ramón Máiz (Compilador)

Colección Ciencia Política
9



Teorías políticas contemporáneas

*Ramón Máiz
(Compilador)*



Colección Ciencia Política
9



Copyright © 2001

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 de los autores y del editor.

Directores de la Colección:
ISMAEL CRESPO MARTÍNEZ
Profesor titular de Ciencia Política y
de la Administración en la Universidad de Murcia
PABLO OÑATE RUBALCABA
Profesor titular 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 - 2334 - 2001
I.S.B.N.: 84 - 8442 - 326 - 3
IMPRIME: GUADA LITOGRAFIA, S.L. - PMc

ÍNDICE

Prefacio	7
<i>Ramón Máiz (Comp.)</i>	
La inclasificable teoría política de Hannah Arendt: poder, acción y juicio	11
<i>Rafael del Águila</i>	
Pluralismo versus monismo: Isaiah Berlin	25
<i>Elena García Guitián</i>	
Leo Strauss y la omnipotencia en política	45
<i>Javier Roiz</i>	
Michel Foucault: una insurrección de los saberes sometidos ...	61
<i>Julián Sauquillo</i>	
John Rawls: logros y límites del último liberalismo político tradicional	91
<i>Ferrán Requejo y Eduard Gonzalo</i>	
Teoría del discurso y acción comunicativa en Jürgen Habermas	137
<i>Fernando Vallespín</i>	
Teoría normativa y análisis empírico de la Democracia en Robert Dahl	165
<i>Ramón Máiz</i>	
La virtud tradicional contramoderna: Alasdair MacIntyre	191
<i>Carmelo Moreno del Río</i>	
Charles Taylor: democracia y reconocimiento	209
<i>Carlos Thiebaut</i>	
Michael Walzer. Los fundamentos básicos del liberalismo en entredicho: pluralismo cultural, ciudadanía y justicia	227
<i>Ricard Zapata-Barrero</i>	

- New York, Routledge, 1995.
- R. Rorty, *Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*. Barcelona, Paidós, 1999.
- R. Rorty, «Feminismo y pragmatismo» en *Verdad y progreso. Escritos Filosóficos 3*, Barcelona, Paidós, 2000, pp. 243-275.
- S. Benhabib, *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, New York, Routledge, 1992.
- J. Butler, *Gender Trouble. The Subversion of Identity*. New York Routledge, 1990.
- M. J. Guerra, «¿Subvertir o situar la identidad? Sopesando las estrategias feministas de Judith Butler y Seyla Benhabib.» En *Daimon*, nº 14, Enero-Junio, 1997, pp. 143-154.
- C. Amorós, *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Madrid, Cátedra, 1998.
- I. M. Young, *Justice and the Politics of the Difference*. Princeton, Princeton University Press, 1990.
- I. M. Young, *Intersecting Voices. Dilemmas of Gender, Political Philosophy and Policy*. Princeton, Princeton University Press, 1997.
- M. X. Agra, «El alcance de la justicia y las complejas desigualdades de género» en M. Ortega, C. Sánchez y C. Valiente (Eds.) *Género y ciudadanía. Revisiones desde el ámbito privado*. Madrid. Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid. 1999.
- A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona, Crítica, 1996.
- A. Honneth, «Lógica de la emancipación. El legado filosófico del marxismo», *Debats*, nº 37, Septiembre, 1991.
- A. Honneth, «Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento.» *Isegoría*, nº 5, Mayo, 1992.
- Ch. Taylor, «Identidad y reconocimiento.» *Revista Internacional de Filosofía Política*, nº 7.
- Ch. Taylor, «The Politics of Recognition» en Gutman, A. (Ed.) *Multiculturalism*, Princeton University Press, 1994.
- A. Margalit, *La sociedad decente*. Barcelona, Paidós, 1997.
- D. Tannen, *La cultura de la polémica. Del enfrentamiento al diálogo*. Barcelona, Paidós, 1999.

ANIMALES POLÍTICOS: CAPACIDADES HUMANAS Y BÚSQUEDA DEL BIEN, DE MARTHA C. NUSSBAUM

María Xosé Agra Romero
Universidad de Santiago de Compostela

SUMARIO

1. Conversación con los clásicos y filosofía pública
2. Democracia social y liberalismo aristotélico
 - 2.1. Ni bestias ni dioses: los animales políticos
 - 2.2. Antirelativismo y esencialismo
 - 2.3. «Más no siempre es mejor»: sobre la distribución política
 - 2.4. Capacidades y funcionamientos: una teoría densa y vaga del bien
3. Mujeres, Feminismo y Justicia
 - 3.1. Capacidades humanas e igualdad de las mujeres
 - 3.2. Feminismo e internacionalismo
4. Cosmopolitismo y liberalismo político de las capacidades. A modo de conclusión
5. Bibliografía

«Es clásico lo que persiste como ruido de fondo incluso allí donde la actualidad más incompatible se impone.

Queda el hecho de que leer los clásicos parece estar en contradicción con nuestro ritmo de vida, que no conoce los tiempos largos, la respiración del otium humanístico, y también en contradicción con el eclecticismo de nuestra cultura, que nunca sabría confeccionar un catálogo de los clásicos que convenga a nuestra situación»

Italo Calvino

1. CONVERSACIÓN CON LOS CLÁSICOS Y FILOSOFÍA PÚBLICA

Si alguna duda cabe a alguien sobre el por qué leer/releer a los clásicos podríamos remitirlo a defensas como, por citar una de las más conocidas, la que tan acertadamente desarrolla Italo Calvino respecto de los clásicos de la literatura, pero extensible a los textos de otras áreas y disciplinas. En lo que a clásicos de la filosofía se refiere sería aún mejor aconsejarle la lectura del libro de Martha C. Nussbaum, uno de sus primeros y fundamentales textos, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega* (1986, 1995). Aquí nos encontramos con una interpretación de la ética griega, con una investigación filosófica y filológica sorprendente y rigurosa, imprescindible ya para los estudios clásicos. La autora no sólo se muestra, en este y en todos sus textos, como una destacada estudiosa de la historia de la filosofía occidental, especialmente de Grecia y Roma, también desde sus primeros escritos se manifiesta su forma de entender el trabajo filosófico, en el que la conversación, la lectura y relectura de los clásicos no es un mero ejercicio de erudición, de un mayor conocimiento de la tradición o de búsqueda de conformidad con el pasado, sino una forma de reflexión crítica, de llevar a cabo una investigación (sobre la verdad y la moralidad), puesto que lo que se busca es el bien humano. Esto conlleva, según Nussbaum, un compromiso con la escritura, elegir el estilo adecuado al contenido, para «hacer sentir la fuerza» de la reflexión que se quiere transmitir. Reclama del lector la confrontación de los textos con sus propias intuiciones y experiencias éticas, su implicación. Así, la conversación con los clásicos requiere el acercarse a los problemas morales que plantean y establecer su vigencia y actualidad, teniendo en cuenta que «el mejor modo de apreciar este elemento de continuidad consiste en señalar cuidadosamente los aspectos en que la historia ha alterado la apariencia de los problemas» (1995:44).

El ejercicio de contextualización y autointerpretación de los problemas presentes y perennes va unido a una propuesta de un método de la teoría ética que siguiendo a Aristóteles, H. Sidgwick y J. Rawls consiste en que la teorización ética «se realiza mediante un diálogo reflexivo entre las intuiciones y creencias del interlocutor o lector y una serie de concepciones éticas complejas que se proponen para su estudio» (1995:38). La influencia de Aristóteles en su obra es determinante, tanto en lo que se refiere al método de «salvar las apariencias» como en su preocupación por los problemas de la vida buena, de la naturaleza humana y la política, de las tareas del gobernante y del legislador. Incidiendo en la vulnerabilidad constitutiva de los seres humanos, como seres capaces y limitados, en la relevancia de los conflictos prácticos, y trágicos. De ahí también su interés por la tragedia griega así como por buscar una relación más estrecha entre filosofía y literatura o, dicho de otro modo, por dar importancia a la imaginación y no solo a la razón, concediendo un determinado valor ético a las emociones, y afirmando la necesidad de tomar en cuenta la relación entre estilo

y contenido, para así mostrar su disconformidad con la tradicional y predominante escisión entre filosofía y literatura. Ello exige una cuidadosa atención al tratamiento de los textos filosóficos y literarios, a la forma escrita, en que se expresan los problemas.

Un rasgo constante de la producción filosófica de Nussbaum es su interés por la cuestión de la vida justa y buena, cuyo trasfondo se sitúa en la pregunta socrática ¿cómo hemos de vivir? y en el problema de la comensurabilidad, conflicto y pluralidad de bienes en Platón y en Aristóteles. Es decir, su preocupación por una concepción moral y política que responda a la pregunta de qué significa para un ser humano vivir bien, a la necesidad de comprender lo que hace a una vida digna de ser vivida. Su objetivo es práctico, no teórico y se materializa en una propuesta humanista, pluralista, declarada y matizadamente «esencialista» sobre las capacidades o potencialidades individuales y colectivas de florecimiento humano, de *hacer y de ser*, y al mismo tiempo empírico: ha de basarse y responder a la experiencia humana. Impulsada por una visión de la filosofía que es mundana, pública y antes que nada filosofía práctica, que ha de contribuir al continuo cultivo de la humanidad y al compromiso político constructivo. Propuesta que se enfrenta al relativismo cultural, al multiculturalismo normativo y al antiesencialismo postmoderno.

Desde esta perspectiva, la razón práctica, la racionalidad normativa, juega un papel decisivo, mas no en contraposición con las emociones morales y la imaginación. No suscribe la pretensión racionalista/platónica de búsqueda de la autosuficiencia racional, de lograr el pleno conocimiento del mundo, sino la de mostrar la fragilidad de la virtud, la vulnerabilidad de la vida buena y la relevancia de la fortuna, así como la necesidad del desarrollo emocional y el reconocimiento de la necesidad y la dependencia. Dicho con otras palabras, sostiene una concepción en la que están implicadas e imbricadas la actividad intelectual racional y la emocional, en la que no tienen prioridad las reglas abstractas sino las percepciones particulares, la percepción de las situaciones y personas particulares. Esto tiene especial relevancia en su teoría ética y está en la base de su noción de «Equilibrio Perceptivo» que desarrolla al hilo de la reflexión sobre teoría ética y teoría literaria en *Love's Knowledge* (1990) en donde nos ofrece su visión de la filosofía moral y del conocimiento ético en relación con la literatura, poniendo de manifiesto la eficacia ética de las narraciones y el papel que juegan las emociones en la deliberación y en el autoconocimiento. Igualmente, en *Justicia Poética* (1995c, 1997) lleva a cabo una defensa de la imaginación literaria como parte de la racionalidad pública que corresponde a una concepción humanista y pluralista, no pseudocientífica, que permite cuestionar —utilizando en este caso la novela de Ch. Dickens *Tiempos Dificiles*— el modelo económico utilitarista y los paradigmas económicos más usuales en la evaluación de la calidad de vida. Asimismo en este libro, argumentando a favor de las emociones racionales frente a las objeciones más comunes, se recoge otro de los campos de aplicación que la autora considera fundamentales, por cuanto forma parte de la racionalidad pública, a saber, el razonamiento judicial. No puede pasarse por alto esta atención al Derecho y al

ámbito judicial que aborda en sus conferencias y en su docencia en la Facultad de Derecho de la Universidad de Chicago, impartiendo «Derecho y literatura», participando como experta en algunos juicios, en sus escritos. Examina la racionalidad judicial y el papel de las emociones y la imaginación en el derecho. Afirma de este modo su visión de la filosofía y llama la atención sobre la escasa vinculación de la filosofía académica estadounidense de este siglo con la decisión práctica y la vida pública.

Si razón práctica y emociones no se contraponen, se comprende que nuestra autora dedique una parte importante de sus textos a la compleja psicología de las emociones y deseos. Volviendo a los clásicos, esta vez a los Estoicos, Epicúreos y Escépticos. El estudio de las escuelas helenísticas parte de aquello que comparten, a saber, una visión de la filosofía como «arte de la vida», el arte necesario para vivir de una forma satisfactoria, y un profundo compromiso práctico en el que la argumentación filosófica tiene un fin terapéutico, curativo, previa diagnóstico de los males o enfermedades humanas, es lo que Nussbaum denomina «modelo médico» de filosofía y de ello trata *The Therapy of Desire* (1994). Examinando las pasiones (el temor a la muerte, el amor apasionado, la ira) y cómo son analizadas por las distintas escuelas, Nussbaum parece estar más cercana a las tesis estoicas respecto de su profundo examen de las pasiones y del papel del juicio en la pasión, aunque se aleja de la tesis normativa que exige la extirpación de las pasiones, pues supondría aceptar que las emociones son irracionales. La cercanía a los estoicos, sin embargo, se complementa con uno de los elementos que aporta Aristóteles y que estaría ausente en la filosofía terapéutica helenística, esto es, la construcción de instituciones políticas justas. El ámbito institucional es sumamente importante y no sólo los remedios personales. Lo que no es óbice para que no conceda gran importancia política a la terapia que se dirige a los individuos, dado que exige cambios en las creencias y los deseos, ya que no están dados en la naturaleza, lo cual le lleva a afirmar que esto es lo que está detrás del moderno lema «lo personal es político» (1995d: 193). Del mismo modo, valora de forma positiva la articulación de teoría y práctica, frente a la vía y a la vida contemplativa. Los estoicos, no obstante, no perderán cierto sentido de la dimensión institucional, vinculan la reforma interior, la cura de las pasiones, con la reforma política y además defienden el cosmopolitismo, elemento de especial importancia para nuestra autora. Aristóteles y los estoicos están, pues, en la base de su pensamiento pero también de forma muy significativa Kant, J. S. Mill y J. Rawls. La concepción aristotélica carece de ciertos componentes, como veremos, que vendrán dados por la tradición liberal. El liberalismo tiene ciertas limitaciones que el aristotelismo puede contrarrestar. Estos son los clásicos y la tradición en la que se inserta Nussbaum pero otros autores intervienen para apuntalar determinados aspectos, uno de ellos es Marx, el de los *Manuscritos de economía y filosofía*, el otro es Adam Smith y su teoría de los sentimientos morales.

Tras este breve esbozo del marco filosófico en el que se sitúa Nussbaum, vemos que, en general, lo que va a caracterizar a su pensamiento político deriva de su visión del carácter público, práctico de la filosofía junto con una concepción

moral sobre la vida buena y justa, que establece una continuidad entre ética y política, entre lo personal y lo institucional, que intenta articular la racionalidad, el juicio y las emociones, basada en la experiencia humana. Esta forma de entender la filosofía en general y la filosofía moral y política en particular, además de la no escisión entre filosofía y literatura, requiere estudios y datos empíricos, imprescindibles para una buena reflexión filosófica. La argumentación filosófica, a su vez, es imprescindible para las investigaciones y debates en otros campos. Esto se explica por su crítica al cientifismo y al academicismo — lo que, por supuesto, no implica renunciar o rebajar el rigor de los estudios filosóficos— por una comprensión inter o multidisciplinar necesaria para la participación en la formación de la racionalidad pública, para la construcción política, para la toma de decisiones y que, en su caso, está también relacionado con su vinculación con la «corriente de las capacidades» cuyo máximo exponente es Amartya Sen y con el que Nussbaum participa en proyectos sobre ética y desarrollo, sobre ética y economía, en relación con la medida de la calidad de vida en los países en desarrollo y durante su estancia en Helsinki en el World Institute for Development Ethics Research (WIDER) de 1986 a 1993. Así pues, nos encontramos con una pensadora, con una especialista en estudios clásicos, en cuyos textos se refleja esta visión filosófica que supone atender a la literatura, a la economía, al derecho, pero también enormemente interesada en la igualdad de las mujeres o en los derechos de los gays y las lesbianas y de los que da cuenta en *Sex and Social Justice* (1998) Es decir, preocupada por los urgentes problemas, materiales y de libertades, que aquejan a nuestras sociedades, por la justicia social e internacional. Esta manera de entender la tarea filosófica y política, así como la enorme importancia que confiere a la educación, le llevan asimismo a intervenir en la defensa de una educación liberal humanista que desarrolla en *Cultivating Humanity. A Classical Defense of Reform in Liberal Education* (1997). Quizás una buena caracterización del pensamiento de Nussbaum vendría a ser algo así como una suerte de actualización de «una larga experiencia de las cosas modernas y una continua lectura de las antiguas» de Maquiavelo, solo que en el caso de Nussbaum están al servicio de la razón práctica como condición necesaria de la humanidad y como base para la valoración política.

2. DEMOCRACIA SOCIAL Y LIBERALISMO ARISTOTÉLICO

Puede suscitar cierta perplejidad o extrañeza que se defienda una concepción filosófica y política que combine a Aristóteles con la socialdemocracia o el liberalismo, no sólo por la lejanía de un clásico de la antigüedad sino también porque son conocidas sus posiciones respecto de la esclavitud o de las mujeres y, obviamente, porque ni es liberal ni socialdemócrata, ajeno al lenguaje de los derechos y libertades modernos. Resulta más plausible si se atiende a las

razones que aporta nuestra autora para su particular «vuelta a Grecia», que nada tiene de nostalgia del pasado o de añoranzas premodernas. Se acude a Aristóteles, en primer lugar, no para hacer uso del «argumento de autoridad» sino como una fuente de iluminación. Es decir, como una forma de búsqueda del bien y de reflexión sobre los problemas urgentes del presente. Esto, en segundo lugar, marca la diferencia con otros intérpretes contemporáneos de Aristóteles que, indica, considerándolo como un teórico de la virtud cívica pasan por alto que para él las virtudes son disposiciones que atañen al uso razonable de los bienes externos y, por tanto, no son «morales» en el sentido de que pertenezcan a un reino noumenal separado o independiente de las circunstancias materiales de la vida. Según nuestra autora, los intérpretes de Aristóteles en los países ricos se olvidan de su «profundo y urgente interés» en asuntos como el hambre, la pobreza, la distribución y redistribución de la propiedad o el control de la población y su relación con la escasez, interés que manifiesta un claro y profundo compromiso práctico con la consecución del buen funcionamiento humano, una preocupación por las condiciones de desarrollo del ser humano de modo que se realice su naturaleza (1988: 170).

Nussbaum va a subrayar constantemente esta dimensión de Aristóteles: su visión de la importancia de las condiciones materiales necesarias para el florecimiento humano, y el examen de las distribuciones existentes y posibles con miras a determinar las necesidades básicas que tienen todos los seres humanos para un buen funcionamiento. La lectura de Aristóteles que efectúa Marx, el de los *Manuscritos* de 1844, iría en este mismo sentido —y, señala, le alejaría de la filosofía helenística— pues la concepción humanista del florecimiento humano entronca con la tradición aristotélica de pensamiento político. Para los filósofos helenísticos el escollo fundamental para el logro de la felicidad humana reside en el mal pensamiento y sentimiento. La solución estriba en que, sin necesidad de o independientemente de cambios materiales, los seres humanos aprendan a pensar de forma diferente. Así, la tarea de la filosofía política, si como sugiere Nussbaum cabe hablar de tal, será la de fomentar el pensar y desear correctamente. La posición de Aristóteles, sin embargo, va en la otra dirección, resaltando que el florecimiento humano tiene condiciones necesarias materiales e institucionales que pueden ser descritas y examinadas.

El buen funcionamiento, incluso el buen pensar y desear, no son independientes de los recursos que se tienen, ni de las instituciones en que vive la gente. La tarea del pensamiento político es imaginar tales condiciones, pasar de la capacidad incompleta del niño al florecimiento humano adulto hace necesaria la planificación política, de ahí que Nussbaum afirme que, aunque a una mirada moderna pueden parecerle cuestiones no filosóficas, «la tarea más urgente del filósofo, *qua* trabajador por el bien humano» es pensar sobre tópicos no filosóficos tales como aquellos de los que se ocupa Aristóteles, remitiéndose entonces al estrecho vínculo que aquél establece entre filosofía y política pública, entre «el argumento claro y comprensivo y el diseño empírico», justo lo que echa en falta en el mundo contemporáneo, entendiendo que la concepción aristotélica nos «urge a forjar este vínculo» (1988: 170-1).

Así, la propuesta aristotélica, si bien presta una cuidadosa atención y maneja con rigurosidad los textos, sin escabullir los problemas de interpretación que suscitan, sin embargo no pretende ser una suerte de «escolástica»: hay muchos Aristóteles, nos dice, y algunas versiones no son asumibles, bien por lo que olvidan bien porque darán lugar a posiciones relativistas con las que no concuerda. Aboga, pues, por un proyecto filosófico, moral y político que intenta forjar dicho vínculo y abordar los problemas urgentes. La anima un compromiso y un fin práctico, articulando la idea de que la tarea de la política, de la construcción de la ciudad y de las funciones del gobierno, no puede llevarse a buen término, ser bien realizada, si no se toman en cuenta las condiciones en las que la vida buena humana puede ser elegida y vivida. Se hace necesario, consecuentemente, atender a la caracterización de la naturaleza, de las capacidades y circunstancias de los seres humanos. No se puede proceder a una ordenación política correcta y adecuada si no se dispone de una explicación del florecimiento humano que le sirva de guía, es decir, sin una teoría del bien. O, dicho de otro modo, no es cuestión de explicación científica sino de disponer de una concepción valorativa, ético-política del ser humano. Además Aristóteles, como antes se indicó, ofrece un método ético adecuado y que nada tiene que ver con la moderna dicotomía «hecho/valor». Un método que parte del examen de las creencias ordinarias y que consiste en «salvar las apariencias», esto es, en preservar el mayor número y las más básicas de ellas en las diferentes áreas de la experiencia humana del mundo.

A la luz del reciente debate entre liberales y comunitaristas parecería que la propuesta de Nussbaum difícilmente se combina con el liberalismo al dar prioridad al bien y al defender, en terminología de J. Rawls, una «concepción comprensiva». En «Aristotelian Social Democracy» (1990) se distancia respecto del debate del liberalismo, aclarando que su concepción aristotélica se gestó durante su estancia en el WIDER. Su contexto, dice aquí, es diferente ya que, entiende, el debate sobre el liberalismo es fundamentalmente norteamericano y se ocupa de problemas en muchos casos específicos de la vida política y de la tradición americana. Su alternativa también es diferente. Ahora bien, si antes se indicaba su diferencia de ciertos neoaristotelismos un motivo más para ello será también que son versiones incompatibles con el liberalismo, mientras que su versión del funcionamiento y florecimiento humano es, va a argumentar, en esencia liberal (1998b: 313), lo que significa conceder un lugar destacado a la libertad de elección, los derechos y las libertades. La relación con el liberalismo pasa, justamente, por hacerlo compatible con su aristotelismo, superando lo que a su juicio son algunas de sus limitaciones, la más sustantiva se refiere a las condiciones materiales e institucionales. En sus escritos más recientes, como veremos, defenderá una aproximación al liberalismo político de Rawls en una versión que denomina «liberalismo de las capacidades».

2.1. *Ni bestias ni dioses: los animales políticos*

Bien es sabido que según Aristóteles el ser humano es por naturaleza político y en tanto que criatura política una vida no vivida con otros no es una vida digna de ser vivida. Nussbaum sostiene que Aristóteles recoge una tradición de reflexión, en la que se inserta el mito griego, que cuenta historias, relatos sobre las transformaciones de los humanos (en bestias, por ejemplo) o a lo humano (de dioses, p. ej.). Se apela a las creencias del lector, a la imaginación de la audiencia, sobre los dioses y las bestias, para argumentar y juzgar cuáles son los rasgos cuya ausencia o presencia constituyen lo propiamente humano. Tales relatos son narraciones de autodefinición y autodefinición comunal que se cuentan a humanos, sobre todo a los jóvenes, para iniciarlos en, o para mantenerlos dentro de, o para promover la comprensión reflexiva, dice Nussbaum, de la forma de vida constituida por los límites que se determinan en las narraciones (1995a: 95 y ss).

Lo que viene a plantear Aristóteles es que una indagación acerca del bien humano tiene que dar cuenta de las circunstancias de la existencia que sirven para definir lo que significa vivir la vida de un ser humano, no la de algún otro ser, por ejemplo un dios. Tal bien sería imposible de lograr por no ser adecuado a las circunstancias humanas. Desde esta perspectiva, señala Nussbaum, las virtudes se definen en relación con ciertas limitaciones pero también con ciertos dones y la pregunta que considera fundamental y parte del debate ético es «¿cuáles son lo suficientemente centrales como para que su remoción nos convierta en seres diferentes y abran así un debate totalmente nuevo y diferente sobre el bien». La respuesta dependerá de la interrogación sobre qué «elementos de nuestra experiencia nos parecen tan importantes que para nosotros son parte de quien somos» (1993, 1996: 348). Siguiendo a Aristóteles, la mortalidad es una característica esencial de nuestras circunstancias como seres humanos, de ahí que no tenga sentido incluir en la indagación del bien a un ser inmortal que tendrá una forma de vida muy diferente de la nuestra. También es esencial nuestra dependencia del mundo exterior: necesidad de alimentos, vestido, ayuda de otros. La capacidad cognitiva y el razonamiento práctico son elementos que desearíamos incluir, continúa Nussbaum, en cualquier vida que consideremos humana, asimismo la sociabilidad, como destaca Aristóteles, y cierta sensibilidad a las necesidades y el placer de la compañía de otros seres humanos. Este carácter limitado de la forma de vida es propio, sostiene, de cualquier forma de vida, inclusive la de un dios tiene fronteras y concuerda con Aristóteles en que las transformaciones de la vida normalmente tienen una dimensión trágica, por ello no es posible o no lo parece que se pueda ir «más allá de las virtudes» en explícita referencia a la sociedad comunista de Marx.

Los seres humanos, entre las bestias y los dioses, son animales vulnerables, no autosuficientes, limitados: «la fuente de la política es la incompletud que nos hace no divinos» (1998d: 274), son animales políticos, capaces y creativos. Los

dioses, según Aristóteles, no tienen necesidad de contratos y depósitos. A diferencia de los animales, que carecen de sentido de justicia, los seres humanos tienen dignidad, les es debido respeto y compasión. Una tarea fundamental de la política es proteger la dignidad humana. Así pues, Aristóteles acude a la naturaleza humana para argumentar que el ser humano es político, sobre la sociabilidad y la función o actividad humana y, en última instancia, para sustentar la idea de que la razón práctica es una condición de humanidad necesaria, esencial y la base para la valoración política. En Aristóteles encontramos, a juicio de Nussbaum, una concepción del pensamiento político que proporciona una dirección completamente diferente de aquella que se centra en la riqueza y las mercancías como objetos primarios del interés del legislador y cuyo papel en una vida humana no es otro que el de ser medios para la actividad de la razón práctica. Marx iría en la misma línea, aunque las implicaciones concretas, señala Nussbaum, puedan ser diferentes y cita el siguiente texto de los Manuscritos: «Es evidente que el ojo humano goza de modo distinto que el ojo del bruto, no humano, que el oído humano goza de manera distinta que el bruto, etc. (...). El *sentido* que es presa de la grosera necesidad práctica tiene sólo un sentido limitado. Para el hombre que muere de hambre no existe la forma humana de la comida, sino únicamente su existencia abstracta de comida; ésta bien podría presentarse en su forma más grosera, y sería imposible decir entonces en qué se distingue esta actividad para alimentarse de la actividad *animal* para alimentarse» (1995a: 119). Antes de abordar la concepción política es necesario detenerse en algunas cuestiones importantes respecto de la naturaleza humana.

2.2. *Antirelativismo y esencialismo*

La naturaleza humana, lo que la diferencia de las bestias pero también de la autosuficiencia divina, tiene como características fundamentales la sociabilidad y el razonamiento práctico y ambas son inseparables de las formas particulares en que nos encontramos en el mundo, como seres capaces y limitados. Discrepando de posiciones relativistas y antiesencialistas postmodernas, así como de neoaristotelismos que remiten a la tradición, Nussbaum va a incidir en que lo que se busca es el bien no la conformidad con las tradiciones, y en las experiencias mundanas de nuestra común humanidad. En «Virtudes no relativas: un enfoque aristotélico» plantea que el creciente y reciente interés por las virtudes es debido al descontento que suscitan las teorías éticas que están alejadas de la experiencia humana, en concreto las teorías utilitarista y kantiana. El enfoque de las virtudes se presenta como una alternativa. Ahora bien, en algunas versiones y con diferentes matices (A. MacIntyre, B. Williams, Ph. Foot) lleva consigo el abandono del proyecto de justificación racional de una única norma de florecimiento humano, abogando

por una fundamentación de las normas cuyo origen y aplicación son locales. A juicio de nuestra autora, la ética de las virtudes no tiene que renunciar a la crítica racional de la tradición ni a las ideas de progreso ético y de objetividad y universalidad. Tampoco considera estas ideas exclusivas de las teorías utilitarista o kantiana. Aristóteles aporta una descripción objetiva única del bien o florecimiento humano, susceptible de ser justificada racionalmente, apelando a razones que no derivan solo de las tradiciones y prácticas locales sino más bien de los rasgos o características humanas que subyacen a todas las tradiciones locales, sean o no reconocidas de hecho por dichas tradiciones. Saliendo al paso de las críticas relativistas de que el enfoque aristotélico responde al modelo cultural griego y, por consiguiente, no universal, Nussbaum incide en que lo que ofrece Aristóteles es:

«un bosquejo para una moralidad humana objetiva basada en la idea de la acción virtuosa —es decir, del funcionamiento humano adecuado en cada esfera humana—. La pretensión aristotélica es que, si se le desarrolla más, conservará su base en las experiencias humanas reales que es el punto fuerte de las virtudes éticas, a la vez que obtendrá la capacidad para criticar las morales locales y tradicionales en nombre de una explicación más comprensiva de las circunstancias de la vida humana, y de las necesidades del funcionamiento humano que estas circunstancias hacen surgir» (1993, 1996: 328-9).

Tras examinar las objeciones y argumentos que ponen en cuestión el discurso no relativista sobre las experiencias humanas compartidas (tales como la mortalidad), insistiendo en la construcción social y en la contingencias de las experiencias humanas y admitiendo la profundidad de ciertas objeciones, Nussbaum expone cómo un aristotélico puede abordar algunas de las cuestiones que se suscitan. En primer lugar afirma que la posición aristotélica que quiere defender no requiere una sola respuesta cuando se le solicita que especifique una virtud, sino que es susceptible de varias especificaciones concretas. En segundo lugar, aunque no es relativista sin embargo se da «prioridad a lo particular», quiere esto decir que las virtudes aristotélicas suponen «un delicado balance entre las reglas generales y una aguda conciencia de las particularidades». El particularismo y la objetividad aristotélicos son totalmente compatibles. Si no se atiende a las complejidades del contexto, a la situación histórica y cultural, difícilmente se podrá tomar una decisión correcta y las reglas generales no servirán de nada o incluso pueden empeorar las cosas. No atender convenientemente al contexto significa no ver lo humano que hay en él y, por tanto, desatender las demandas de la necesidad humana, los esfuerzos por alcanzar el bien, las frustraciones de la capacidad humana. Si entendemos que es una situación concretamente humana no cabe como respuesta su estudio científico sino combinar particularismo y objetividad. Nussbaum considera que «la moralidad aristotélica basada en las virtudes puede captar gran parte de lo que busca el relativista y seguir sosteniendo su objetividad» (1993, 1996: 339) y, en este sentido, la posición aristotélica parece más convincente y mejor que la relativista.

En tercer lugar, Nussbaum rechaza la idea de un «ojo inocente» que pueda ver el mundo de manera neutral y libre de conformaciones culturales. Remitiendo al trabajo de filósofos como H. Putnam, Goodman y Davidson, señala que incluso en lo que respecta a la percepción de los sentidos, la mente humana es un instrumento activo e interpretativo. Esto le lleva a defender que la naturaleza de las interpretaciones del mundo humano es holista: «los esquemas conceptuales, al igual que los lenguajes, se sostienen juntos como estructuras totales, y también debemos darnos cuenta de que un cambio en cualquier elemento probablemente tendrá implicaciones para el sistema total» (1993, 1996: 341). Mas, esto no significa convenir con los relativistas en que «todo vale». Es posible la crítica, una crítica cuyos estándares derivan del interior de una vida humana, y antes de ejercer la crítica es preciso comprender el esquema conceptual que se critica.

Una observación más, los relativistas infravaloran el grado de acuerdo, reconocimiento y solapamiento que se da entre las diferentes culturas en particular, indica, en las áreas de las experiencias mundanas. La concepción aristotélica incide en la evidencia de esos acuerdos y reconocimientos: «A pesar de las diferencias evidentes en la conformación cultural específica de las experiencias mundanas, reconocemos que las experiencias de personas de otras culturas son similares a las nuestras. Conversamos con ellas sobre asuntos de profunda importancia, las entendemos, dejamos que nos conmuevan» (1993, 1996: 342). Así pues, las experiencias básicas son experiencias interpretadas, pero se dan muchas coincidencias entre las sociedades y culturas, por lo que es factible especificar ciertas áreas de universalidad. Hay que ser sensibles al contexto, ya que algo puede experimentarse de manera diferente en distintos contextos pero, frente al relativista, esto no implica renunciar, sino todo lo contrario, a identificar ciertas características de «nuestra humanidad común». Aristóteles las recoge en su lista y a partir de ellas se puede, afirma Nussbaum, proseguir «nuestro debate». Ella misma nos ofrece una lista en «Virtudes no relativas» que, en posteriores escritos, va a ir matizando o completando. Luego volveremos sobre ello, antes es conveniente prestar atención a su reflexión sobre la naturaleza humana y el esencialismo.

Hablar de naturaleza humana, para decirlo brevemente con Nussbaum, supone referirse a una perspectiva interna de los seres humanos en muchos tiempos y lugares, una perspectiva que no requiere ser validada desde fuera, no es un hecho o un punto fijo externo, tampoco es metafísica. Hablar de la naturaleza humana, pues, desde la perspectiva interna comporta una concepción valorativa ético-política del ser humano, que responde a las experiencias más fundamentales y ampliamente compartidas de los seres humanos que viven y razonan juntos. Responde también a la intuición básica señalada por Aristóteles de que «uno puede también observar en sus viajes a países lejanos, los sentimientos de reconocimiento y afiliación que relacionan a cada ser humano con los demás seres humanos» (EN: 1155a). Así pues, sostiene nuestra autora: «la naturaleza deviene empresa ética, como un contexto de experiencia

humana para las vidas humanas, que se desarrolla en la historia y, aunque relativamente constante, presenta ciertas posibilidades y clausura otras, nuestra esfera de esperanza y finitud» (1995a: 121).

Frente a los ataques antiesencialistas, Nussbaum aboga por la necesidad del mismo en un sentido matizado. Por esencialismo se entiende «la visión de que la vida humana tiene ciertos rasgos centrales definitorios» y quienes lo cuestionan lo relacionan con la ignorancia de la historia y con la falta de sensibilidad a las diferencias culturales. Hay ciertas críticas pertinentes, pero no cabe renunciar a todo esencialismo, es más, es imprescindible para una explicación, sensible históricamente, de las necesidades y funciones humanas básicas. La razón fundamental que se alega es que de lo contrario no se podrán establecer unas bases adecuadas para la justicia social. Hoy se necesitan con urgencia tales bases para desarrollar una ética global y una justicia distributiva internacional (1992: 205).

La respuesta de Nussbaum a las críticas antiesencialistas postmodernas diferencia dos grupos de ellas. En el primero sitúa los ataques al *realismo metafísico* y en el segundo los que son independientes del realismo. Aceptando las referentes al primer grupo, en la medida en que sostienen una verdad metafísica. Respecto de las críticas a lo que denomina *esencialismo interno*, sin embargo, va a mantener que un examen profundo de la historia y el conocimiento humano «desde dentro», revela una explicación más o menos determinada del ser humano, en la que se da cuenta de sus propiedades esenciales y de aquellas que son accidentales. De nuevo, esto conduce a una investigación valorativa que se pregunta «¿qué cosas son tan importantes que sin ellas no diríamos que una vida es una vida humana?». Propone, pues, una versión del esencialismo que parte de dentro de la experiencia humana, de mirarnos a nosotros mismos, que adopta, como decíamos, una perspectiva interna. Y al que ya no afectarían las objeciones de no tener en cuenta las diferencias culturales e históricas, ni las críticas liberales de que no valora la autonomía y la libertad humana, ni que una perspectiva esencialista genere exclusiones. Nussbaum argumenta así contra el relativismo extremo y el subjetivismo que derivan de las posiciones postmodernas, que se oponen a toda explicación normativa o valorativa del ser humano y del funcionamiento humano porque eso supone situar las cosas en el campo del libre juego de fuerzas en un mundo, precisamente, en el que las fuerzas sociales que afectan a los más débiles y vulnerables, a las minorías, mujeres y pobres, no son precisamente benignas (1992:212). Su visión esencialista matizada, su universalismo crítico, se concreta en una «densa y vaga teoría del bien» que pretende superar aquellas objeciones, permite atender a las urgentes demandas de justicia y puede asimismo ser utilizada en la evaluación de la «calidad de vida».

2.3. «*Más no siempre es mejor*»: sobre la distribución política

Las tesis de Aristóteles de que «el régimen mejor será forzosamente aquel cuya organización permita a cualquier ciudadano prosperar más y llevar una vida feliz» (Política: 1324a 23-35) y de que aquel que se proponga investigar sobre el régimen mejor «tendría que definir primero necesariamente cual es la vida más preferible» (Política: 1323a 14-17) pues de lo contrario no podrá juzgar cual es el mejor régimen, constituyen un buen planteamiento para lo que ha de entenderse por un ordenamiento político, de la tarea política, de las funciones del gobierno y el diseño institucional que ha de llevar a cabo el legislador. Aristóteles nos dice que la ciudad tiene un cometido político, el de hacer posible que sus ciudadanos vivan bien, estipula que la estructura de la misma debe ser elegida con este objetivo. Esto requiere que el legislador considere las cuestiones distributivas. El fin político es distribuir, producir las capacidades para funcionar, lo que conlleva la crítica de aquellos regímenes que no atiendan a dichas cuestiones. Nussbaum la denomina «concepción distributiva» (1988).

Desde esta perspectiva, si lo que se persigue es crear un contexto en el que los individuos puedan vivir bien, para evaluar un ordenamiento político hay que tener en cuenta los funcionamientos de los individuos. El buen ordenamiento político es inseparable, entonces, de una teoría de la vida humana buena, atenta a las condiciones necesarias materiales, que le sirva de fundamento y previa a la selección de la estructura y distribución políticas. En «Aristotelian Social Democracy» intenta articular tres elementos que están en Aristóteles (apoyándose en tres textos de éste): una concepción del buen funcionamiento humano; una concepción de la norma política que da cuenta del soporte para estos funcionamientos, incidiendo en la idea de que los ciudadanos han de ser tratados como libres e iguales y, en tercer lugar, un esquema de los ordenamientos institucionales que preserven la propiedad privada, pero compatible al mismo tiempo con una forma de propiedad común. El objetivo es sentar las bases para una concepción de la democracia social como alternativa a las concepciones liberales.

Aristóteles, pues, desarrolla la concepción de la distribución en términos de capacidades y funcionamientos. Esta tarea se concibe como *amplia*: interesada en la vida buena de mucha gente, no de una élite o una minoría y *profunda*: interesada en la totalidad de los funcionamientos que constituyen una vida humana buena, esto es, no solo ha de atender a la distribución de bienes, recursos y oficios, como se concibe tradicionalmente sino que la tarea, desde la perspectiva de una concepción plena del bien y del funcionamiento humano, radica en «hacer a la gente capaz de vivir bien».

La concepción de la distribución política al remitir a una teoría plena del bien y del florecimiento humano previa a la tarea del ordenamiento político se opone a una definición del bien en términos de opulencia (sea ésta entendida como en Aristóteles: ciudad rica/ciudad humana; sea en términos de P. I. B. para medir hoy el desarrollo económico). No se puede tratar como un fin en sí mismo lo que

no es más que un medio. Se distancia también de la propuesta de Rawls en *A Theory of Justice*, más en concreto de «la teoría débil del bien» y su lista de «bienes primarios». La argumentación contra la propuesta de Rawls parte de que la lista de bienes primarios, al incluir la riqueza y las posesiones, no toma en cuenta aquello que Aristóteles subraya, a saber, que son bienes instrumentales y, por tanto, no se sigue sin más que siempre sea mejor tener más que menos de ellos. No son bienes independientes, dado que son instrumentos para algo deberán poder ser útiles en cada caso, en cada contexto y circunstancias, en relación con la actividad y el buen funcionamiento humano. La objeción fundamental (que también se dirige a Dworkin), entonces, descansa en que concede a determinados componentes de la lista de bienes primarios un valor independiente, más allá de su valor meramente instrumental para la elección. Aunque conviene en que, de acuerdo con Rawls y Aristóteles, las concepciones de la vida buena han de dar cabida a la elección y a la razón práctica, de lo contrario habría que rechazarlas.

Nussbaum se adhiere a la posición de Sen a este respecto, acorde con la de Aristóteles: el valor de los bienes distribuibles están en función de una explicación de los funcionamientos para los que son útiles tales bienes. Comparte asimismo su observación de que Rawls cae en una suerte de «fetichismo de las mercancías». Asumiendo que el fin distributivo político debe ser definido en términos de capacidades y no de funcionamiento real y que la capacidad de elección es la capacidad central que debe tenerse en cuenta en cada área de la vida, manifiesta su distancia en relación con la concepción rawlsiana y su cercanía con Aristóteles y Sen. No obstante, el verdadero oponente de Nussbaum (y de Sen) es el utilitarismo en tanto que concepción predominante en la economía y en la política pública. Si los bienes son valores y lo son para la gente, no tienen valor independiente. La tarea de distribución política no puede basarse, ni tampoco el legislador, en las preferencias subjetivas o en la satisfacción de los deseos de la gente pues pueden ser erróneas o estar deformadas (por ej. un fuerte deseo de dinero o la situación de muchas mujeres que creen que no deberían ser educadas o bien alimentadas) y no son, consiguientemente, jueces fiables en la medida en que carecen del deseo de los funcionamientos. El criterio de utilidad no es adecuado, la gente estaría actuando bien al seguir sus preferencias y el legislador no tendría ninguna responsabilidad. La concepción aristotélica, sin embargo, permite criticar tales situaciones y exigir que se les debe dar más a la gente, pero más no desde la perspectiva de «tener» más sino de ser capaces de «hacer y ser». En este sentido la atención a las variaciones individuales en el papel funcional de los bienes instrumentales también han de ser contempladas, rompiendo con el mito de la «normalidad», teniendo en cuenta las necesidades de individuos discapacitados, grupos minoritarios desventajados etc.

Nussbaum puntualiza que una lista de funcionamientos como la que ella propone permite ver algo que no consigue una explicación basada en la riqueza y los recursos, esto es: el conflicto y las tensiones que se presentan o que pueden presentarse entre los fines que los seres humanos intentan promover (por ej.

entre progreso y ecología). Ahora bien, para la concepción aristotélica entiende que la tarea de la política es, veámos, amplia y profunda y ha de propiciar que la gente sea capaz de funcionar bien. Un elemento importante en esta posición es, justamente, que persigue una democracia social, de ahí su insistencia en las condiciones necesarias materiales para el buen funcionamiento. Así concuerda con Aristóteles en que «*A ningún ciudadano debería faltarle el alimento*», la tarea política es asegurar que así sea, removiendo los obstáculos e interviniendo para lograr que la gente sea capaz de funcionar y elegir. Esto puede requerir transformaciones en ciertas estructuras, ella apunta a los cambios institucionales y sociales relativos a las relaciones de trabajo y de género. Por último, los ciudadanos, si se articulan bien los tres elementos de la concepción política antes aludida, han de ser tratados como libres e iguales. Y lo serán si y solo si (Libertad) les han sido dadas las condiciones necesarias para el ejercicio de la elección y la razón práctica y si (Igualdad) la vida de cada uno de ellos ha sido considerada con rica imaginación y como resultado le ha sido dado lo que necesita para estar en posición de la capacidad para vivir una vida humana rica y plena, dentro de las posibilidades naturales (1990b: 217).

2.4. *Capacidades y funcionamientos: una teoría densa y vaga del bien*

La concepción aristotélica, pues, defiende una teoría sustantiva del bien humano previa a la selección de la estructura política. La explicación del funcionamiento humano bueno está basado en una concepción del ser humano y en una concepción «densa y vaga del bien», que se diferencia de otras teorías del bien liberales y, en concreto como sabemos, de la teoría débil del bien de Rawls. Aquella proporciona una concepción (parcialmente) comprensiva del buen funcionamiento humano, a un alto nivel de generalidad que admite múltiples especificaciones, pero que no es metafísica sino ético-política y que responde a la propuesta de esencialismo interno, a una explicación de las funciones más importantes del ser humano en términos de los cuales se define una vida humana. La idea es que, subraya Nussbaum: «una vez que identificamos un grupo de funciones especialmente importantes en la vida humana, entonces estamos en posición de preguntar lo que están haciendo las instituciones sociales y políticas acerca de ellas. ¿Les están dando lo que necesitan para ser capaces de funcionar en todas estas formas humanas? ¿lo están haciendo de una forma mínima o están haciendo lo posible para que los ciudadanos funcionen bien?» (1992: 214).

La teoría densa y vaga del bien remite a una lista que tiene carácter normativo y, en contraste con la rawlsiana, está interesada en los fines. Es *vaga* porque admite muchas especificaciones según las diversas concepciones locales y personales, así, dice nuestra autora, «la idea es que es mejor ser vagamente

correcto que precisamente incorrecto», como cree que ocurre con frecuencia en la política pública por no disponer de una concepción del bien como guía. No es metafísica, no deriva de una fuente externa, ni de ningún procedimiento ahistórico ni a priori, sino que responde a las autointerpretaciones y autovaloraciones de los seres humanos en la historia. Asimismo aspira a ser tan universal como sea posible. Por ello parte de dos hechos: el primero, el reconocimiento de los otros como humanos, reconocimiento que atraviesa las divisiones espaciales y temporales, que nos lleva a saber cuando estamos, a pesar de las diferencias, tratando con un ser humano o no. El segundo hecho es que se da un consenso general, ampliamente compartido, sobre los rasgos cuya ausencia significa el fin de una forma humana de vida.

El procedimiento valorativo que sigue una concepción tal es el de examinar una amplia variedad de autocomprensiones de la gente en muchos tiempos y lugares. Las historias y los mitos son en este sentido muy valiosos porque sitúan a los seres humanos en el universo. A juicio de Nussbaum nos contamos historias sobre la estructura general de la vida de un ser humano. Recuérdense aquí los mitos griegos y los relatos antes aludidos sobre los dioses, las bestias y los seres humanos. Es una lista flexible, con lo que se quiere indicar que está abierta a la introducción de rasgos que puedan ser importantes y que surjan del encuentro con otras sociedades humanas o sujeta a cambios de énfasis. Es también heterogénea, esto es, contiene límites y capacidades. Es intuitiva, no es una teoría filosófica sistemática. Su intención es dirigir la atención sobre ciertas áreas de especial importancia, no legislar. El esencialista aristotélico afirma que una vida que carezca de alguno de los items de la lista, no importa cual, tendrá una carencia en lo humano. Proporciona una teoría del bien mínimo y sus componentes o items están separados de modo que pueden interactuar entre sí, o bien pueden entrar en conflicto unos con otros. Para reforzar la idea de la pluralidad de cosas buenas, Nussbaum hace la comparación con el politeísmo de la religión griega: «hay muchas divinidades— esto es decir para nuestros propósitos, hay muchas áreas de la vida humana que reclaman nuestra atención y reverencia» (1990b: 226). Nuestra autora da, desde sus primeras formulaciones, varias versiones de la lista de la teoría densa y vaga del bien. Unas veces especificando dos niveles que corresponden, el primero, a «la configuración de la forma humana de vida» o «a las circunstancias constitutivas del ser humano» y, el segundo, que recoge las «capacidades funcionales humanas básicas». A continuación presentamos una de las últimas formulaciones.

Capacidades funcionales centrales del ser humano:

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 propias 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. (1998b: 318-9 tradc. n.)

El fin político es la capacidad: el liberalismo

Esta lista siempre puede ser contestada y reelaborada. Es deliberadamente general para dar cabida a una especificación plural y para la negociación. Ahora bien, dos de las funciones humanas tienen un carácter arquitectónico, es decir, que organizan y ordenan a todas las demás. Son los funcionamientos, como antes hemos visto, que confieren una forma característicamente humana: la razón práctica y la afiliación. A este respecto Nussbaum establece una convergencia con el liberalismo de Rawls: los dos poderes morales de la persona y la estipulación de que los principios de justicia son elegidos para una vida que va a ser compartida. El problema con la posición rawlsiana es que aproximándose a la aristotélica en la medida en que insiste en la elección y en la razón práctica así como en la afiliación, sin embargo no quiere ir más allá y sostener —como lo hace la teoría aristotélica y como también se encuentra en Marx— que «los poderes de la razón práctica son poderes que requieren para su desarrollo condiciones materiales e institucionales que no siempre se dan» (1990b: 227). A diferencia de Rawls, los buenos principios políticos no han de ser principios que regulen la distribución de los «bienes primarios instrumentales» sino «principios para la realización plena de las capacidades humanas de los ciudadanos». Nuestra autora juzga que el kantismo de Rawls y, por tanto, la tendencia a separar el reino de la moralidad del mundo empírico, es lo que le impide dar este paso. Aunque va a ir acercando posiciones posteriormente. Así puntualizará que la diferencia entre su lista de capacidades y la de los bienes primarios de Rawls es su longitud y firmeza. Concediendo que las primeras versiones de la lista parecían más divergentes de la rawlsiana, dado que no se asignaba un lugar central a los derechos y libertades políticas tradicionales, no obstante en posteriores versiones corrige esta diferencia de énfasis, afirmando que las libertades políticas tienen una importancia capital para el bienestar humano pero, resaltando con Sen, que los derechos políticos son importantes no sólo para la satisfacción de las necesidades sino también para la formulación de las necesidades. Desde la perspectiva de las capacidades en lo que se quiere hacer hincapié es en que la elección no es pura espontaneidad, que sea factible independientemente de las condiciones sociales y materiales, de ser así, el liberal puede llegar a tolerar situaciones en las que los individuos no pueden desarrollar y usar plenamente sus facultades.

Aunque Nussbaum considera que las intuiciones básicas de Aristóteles recogen la elección, sin embargo el aristotélico debe separarse aquí de aquél y acercarse al liberalismo, asumiendo la idea profundamente liberal de que el

ciudadano, como ser humano libre y con dignidad, es un «hacedor de elecciones». Esto entronca con un aspecto importante de la concepción de Nussbaum que conviene destacar: el fin político es la capacidad y no el funcionamiento real. La política tiene un papel urgente que desempeñar, esto es, proporcionar a los ciudadanos lo que necesitan tanto para elegir como para tener una opción realista de ejercer las funciones más valiosas. Los ciudadanos deben ser libres para elegir y determinar el curso de los funcionamientos, de usarlos y de cómo usarlos (por ej. si no tiene problemas de comida puede elegir ayunar, que es muy diferente de pasar hambre por necesidad). Este es un aspecto esencial de la libertad. No se olvida, pues, de la autonomía, el respeto por la elección forma parte de una de las piezas arquitectónicas, forma parte de la razón práctica. Mas si se cuida la autonomía igualmente se debe cuidar el resto de la forma vida que la sustenta.

Para clarificar más su posición distingue tres tipos de capacidades diferentes que han de tenerse en cuenta en el análisis: 1) *Las capacidades básicas*. El equipamiento innato de los individuos, las bases necesarias para desarrollar plenamente la capacidad. 2) *Las capacidades internas*. Estados de la persona misma. Condiciones suficientes para el ejercicio de las funciones (por ej. una mujer que no haya sufrido mutilación genital tiene la capacidad interna de placer sexual). 3) *Las capacidades combinadas*. Se definen como capacidades internas combinadas con adecuadas condiciones externas para el ejercicio de la función (por ej. una mujer que no está genitualmente mutilada pero que tiene que estar recluida y se le prohíbe dejar la casa, tiene capacidad interna pero no capacidad combinada para la expresión sexual y demás). Atendiendo a ello, el fin político es la producción de capacidades combinadas. Lo que significa promover los estados de la persona, proporcionando el cuidado y la educación necesaria, significa asimismo preparar el entorno o medioambiente de forma que sea favorable para el ejercicio de la razón práctica y otras funciones fundamentales (1998b: 322). Por lo tanto, no se trata de que la política pública imponga unos determinados funcionamientos, que haya de responsabilizarse de los contenidos de las capacidades internas, ni que se presione a los individuos para que funcionen, pero tampoco puede permanecer indiferente a las luchas de los individuos por intentar ejercer estas capacidades en un medioambiente hostil, habrán de establecerse unos mínimos que hagan posible que los individuos puedan llevar a cabo su elección. Nussbaum quiere además salir al paso de las críticas a un modelo que, de no afirmar contundentemente la elección de los individuos, propiciaría una política meramente asistencial o paternalista. La diferencia con el liberalismo no afecta a la libertad sino a la diferente manera de entender la igualdad, en este sentido es el en que Nussbaum se declara socialdemócrata.

El pluralismo es otro de los aspectos a señalar. Contestando a las objeciones de que su concepción se olvida de las diferencias históricas y culturales, sostiene que su visión es pluralista en un doble sentido: permite una *especificación plural* y una *especificación local*. La *especificación plural* implica que aunque la política pública esté guiada por una concepción del bien a un alto nivel de

generalidad, no obstante deja cabida para que los ciudadanos especifiquen cada uno de los componentes de forma concreta y con diversidad, de acuerdo a las tradiciones locales o gustos individuales. Muchas formas concretas de vida, dice, en muchos lugares y circunstancias diferentes, despliegan el funcionamiento de todas las principales capacidades. La *especificación local* tiene que ver con la sensibilidad al contexto concreto, ya que algunas veces lo que es bueno en una parte del mundo puede no ser efectivo en otra, por ejemplo la forma de promover la educación o las formas de afiliación. En tales casos, indica Nussbaum, el aristotélico debe apuntar a alguna especificación concreta de la lista general que se adecue y desarrolle las condiciones locales y debe hacerse de la forma más razonable, esto es, en diálogo participativo con quienes están inmersos en dichas condiciones.

Vemos ahora en qué consiste el esencialismo y el universalismo defendido por Nussbaum. Se comienza con una idea intuitiva de un ser que no es ni un dios ni una bestia y también con una idea muy cercana a la de Marx, cuando empleando la noción aristotélica del funcionamiento diferencia entre un uso «meramente animal» de las propias facultades y un uso «realmente humano». Con la idea de un ser capaz y limitado. Se elabora una lista de las capacidades y funcionamientos centrales, cuyos elementos articuladores son la razón práctica y la elección, junto con la afiliación. La ciudadanía se define en términos de seres humanos libres e iguales, con dignidad. La compasión (siguiendo la línea de la tradición griega y de Rousseau) y el respeto los sentimientos básicos e inseparables de la creencia en una humanidad común. Los animales políticos, además, como seres capaces y limitados, como libres y con dignidad, no están exentos de los envites de la fortuna y los conflictos prácticos y trágicos, como tampoco lo están del amor.

Desde la «corriente de las capacidades» esta lista (que tiene algunas diferencias con la de Sen) es superior a otras alternativas. Nussbaum señala en concreto que es superior a —en lo que respecta a las cuestiones de desarrollo y medida de la calidad de vida y sobre el papel de la política pública— la que se centra en el P. I. B. per capita, dado que esta medida no nos dice nada sobre la distribución de recursos y mucho menos sobre otras áreas de funcionamiento humano (esperanza de vida, salud, libertad política...). Es superior también al utilitarismo, ya que las preferencias y deseos pueden estar deformados por la privación y la jerarquía, y es asimismo superior a aquellas que se centran simplemente en la distribución de recursos. Esta lista además aspira a lograr un consenso político más razonable, amplio y plenamente internacional que otras concepciones. Tal consenso no requiere la unanimidad, partiendo del reconocimiento de la razón práctica y de la afiliación, es compatible con el debate y la reformulación de los demás componentes. Muy próxima a la idea de «consenso entrecruzado» de Rawls, pero con una mayor carga normativa respecto de la razonabilidad del consenso para no dar lugar a un «mero consenso entrecruzado» (1992: 223; 1995b: 75).

3. MUJERES, FEMINISMO Y JUSTICIA

Cabría enfocar y exponer el pensamiento de Nussbaum adoptando la perspectiva de las mujeres pues aunque la «corriente de las capacidades» no se restringe a este ámbito, si considera, y Nussbaum muy particularmente, que hay que centrarse en los problemas que aquejan a la situación de las mujeres en el mundo dada su «urgencia y centralidad». Dicho de otro modo, tanto desde el punto de vista teórico como del de la investigación y aplicación, las vidas, capacidades y florecimiento humano de las mujeres en el mundo constituye uno de los urgentes problemas de justicia social e institucional así como de justicia internacional que hay que acometer y que está demandando un cambio radical, una transformación de las relaciones de género (además de las de clase y raza). El esencialismo y antirelativismo, la crítica social y de la tradición junto con la insistencia en la relevancia de las condiciones necesarias materiales que configuran las líneas centrales de la concepción aristotélica del florecimiento humano se ponen a prueba en este tema.

Ya desde los trabajos llevados a cabo en el WIDER, una de las áreas prioritarias en los problemas de desarrollo y medida de la calidad de vida es la de la vida de las mujeres, atendiendo a las desigualdades existentes entre hombres y mujeres, incidiendo en la deformación de las preferencias y deseos de las mujeres como grupo normalmente oprimido por las tradiciones locales, que no solo obstaculizan la evaluación de la calidad de vida, sino también los programas de desarrollo puesto que en este caso de forma más recalcitrante ocurre, si no se adopta la perspectiva y las medidas adecuadas, que se acaba reafirmando el status quo y, en este sentido, las medidas basadas en la utilidad y exclusivamente en recursos contribuyen a ello. De ahí que la corriente de las capacidades asuma que este es un campo específico de problemas prácticos complejos, ético-políticos e incluso trágicos y, obviamente, urgentes, adoptando una posición no relativista de las capacidades humanas.

Este proyecto que se plasma en la tercera parte de *La calidad de vida* bajo el rótulo «Las vidas de las mujeres y la justicia entre los sexos» tiene su continuación en una segunda conferencia específica y recogida en *Women, Culture and Development* (1995) en el que diversos autores abordan la cuestión de la igualdad de las mujeres y cuyo objetivo es «promover una posición más o menos unificada sobre la cuestión del funcionamiento de las mujeres, un universalismo crítico que, no obstante, no sea insensible a la tradición y a la historia y que intente responder a algunas de las objeciones más comunes contra las explicaciones universalistas» (1995b: 4.). A estos efectos se toma como base el estudio de Martha Chen sobre el derecho de las mujeres al trabajo en India y Bangladesh, partiendo de que tal derecho tiene un valor central respecto de otras capacidades de las mujeres como el cuidado de la salud y la nutrición, el respeto y la autonomía o el funcionamiento político pleno. También se recogen aquí otras perspectivas regionales (China, México, Africa subsahariana) para atender a contextos culturales no occidentales y sosteniendo

que no todas las buenas ideas sobre la igualdad de las mujeres proceden de la Ilustración occidental, como destaca nuestra autora en su introducción al volumen, en el que participa con dos textos «Human Capabilities, Female Human Beings» y «Emotions and Women's Capabilities» en los que presenta su concepción aristotélica así como su visión de las emociones y la racionalidad.

Conviene destacar que en lo que se refiere a la vida de las mujeres en el mundo el planteamiento es el de abordarlo como una cuestión de justicia internacional y declaradamente feminista. En este último sentido quizás resulte extraño que, dadas las opiniones de Aristóteles, se haga compatible el aristotelismo y el feminismo, mas para Nussbaum esto es posible, puesto que el feminismo también necesita de una concepción del ser humano y del florecimiento humano, de una teoría ético-política comprehensiva y Aristóteles contribuye a ello. Reconoce la evidente misoginia de éste, la inexactitud —a la vista del método y de las observaciones del propio autor— de su biología jerárquica y su exclusión de las mujeres por la carencia de la capacidad deliberativa, no quiere disculparlo. Sus ideas respecto de las mujeres son fruto de su fracaso en argumentar bien y en aplicar correctamente sus métodos. Nada impide que el feminismo haga suyos otros elementos de su pensamiento pues, según Nussbaum, no son lógicamente dependientes de su misoginia biológica y política. La idea que quiere sustentar es la de que el aristotelismo constituye una mejor aproximación a la justicia entre los sexos que una perspectiva kantiana. Y su énfasis en las condiciones materiales necesarias para el funcionamiento humano, subsanaría algunas de las deficiencias del liberalismo.

Uno de los mayores defectos del feminismo burgués norteamericano, constata nuestra autora, es su fracaso en atender al hecho de que muchas mujeres en el mundo padecen hambre y enfermedades, realizan más trabajo, es decir, se mueven en unas condiciones que son poco adecuadas o, mejor aún, totalmente hostiles al funcionamiento humano, por eso el feminismo contemporáneo tiene mucho que aprender de Aristóteles, quien, dice Nussbaum, después de todo vivía en un país desarrollado y, no obstante, sabía que era demasiado fácil pasar hambre (1998c: 249). Muy sumariamente, son cinco las áreas en que se especifica la potencial aportación de Aristóteles al feminismo: 1) la racionalidad de las emociones; 2) lo separado y lo comunal; 3) el equilibrio entre lo particular y lo general; 4) la relevancia ética de la contingencia; 5) la explicación del funcionamiento humano. Sin detenernos en ello, podemos ver que resumen bien los elementos que antes hemos visto respecto de la concepción aristotélica general.

3.1. Capacidades humanas e igualdad de las mujeres

Una de las citas que nuestra autora utiliza con frecuencia es la de la teórica política Catharine MacKinnon: «Ser una mujer no es aún una forma de ser un

ser humano», con la que se quiere poner el acento en que las formas tradicionales de categorizar y valorar a las mujeres no le conceden la pertenencia plena a la especie humana. A la hora de encarar los problemas de la igualdad de las mujeres hay que comenzar por disponer de una concepción del ser humano y del funcionamiento humano, como ha venido haciendo de hecho, a su juicio, lo mejor del feminismo y del internacionalismo. Tal concepción si no se articula bien puede adquirir un sesgo de género y no tener en cuenta las relevantes diferencias entre mujeres de distintas nacionalidades, clases y razas, o en su aplicación puede ser injusta y perjudicial. Una vez más su propuesta es universalista y «esencialista» en el sentido ya conocido y que se adapta ahora a su visión de las mujeres y el feminismo. Así, reflexionando sobre la cuestión ¿mujeres y hombres: dos normas o una?, rechaza aquellas posiciones que apoyarían la pertinencia de dos esferas separadas y diferenciadas, sosteniendo la idea de una única norma para hombres y mujeres, en la convicción de que tiene un enorme poder para generar demandas morales y políticas y responde mejor a un serio interés por la igualdad y la justicia de género.

Las divisiones y diferencias de género han sido construidas socialmente, de forma moralmente arbitraria e injusta. Si se toma como base moral y política la humanidad común es difícil ver, afirma, qué puede alegarse para mantener aquellas divisiones que con frecuencia son opresivas para las mujeres. De nuevo, insiste en la necesidad de disponer de una lista de las principales funciones y capacidades humanas, prosiguiendo su defensa de una noción más inclusiva del funcionamiento y del ser humano y esto significa, volviendo sobre la cita inicial:

«Ser una mujer no es realmente aún una forma de ser un ser humano». Las mujeres en muchas partes del mundo carecen de soporte para la mayoría de las funciones humanas centrales y esta denegación de apoyo es causada con frecuencia por ser mujeres. Pero las mujeres, a diferencia de las rocas y las plantas, incluso de los perros y los caballos, son seres humanos, tienen el potencial para llegar a ser capaces de estas funciones humanas, dándole suficiente nutrición, educación y otros apoyos. Por esto es por lo que su desigual insuficiencia en capacidad es un problema de justicia. Depende de nosotros resolver este problema. Sostengo que una concepción del funcionamiento humano nos proporciona una valiosa ayuda cuando emprendemos esta tarea.» (1995: 104).

Defender una única norma de funcionamiento humano que incluya a las mujeres como seres humanos iguales y participantes plenos conduce a examinar las emociones en relación con las capacidades de las mismas. El punto de partida y la conclusión coinciden en que no hay ninguna razón para pensar que las mujeres, como tales, son más emocionales que los hombres. Las diferencias que se producen no son achacables a la «naturaleza» sino a la socialización y a las formas de vida, es decir, son socialmente construidas o, lo que es lo mismo, las emociones vinculadas al sexo-género lo están por razones sociales contingentes. La psicología de Nussbaum enfatiza esto. Valorando positivamente el carácter relacional y el reconocimiento de la dependencia de los seres humanos, normalmente asociados con las mujeres, sin embargo no deriva hacia una «ética

del cuidado» o una «política maternal» sino, de nuevo, a una concepción de la vida humana buena y del buen funcionamiento humano para de este modo tener criterios que permitan determinar qué apegos, qué dependencias —especialmente en el caso de las mujeres que viven para otros y ello constituye el centro absoluto de sus vidas— y qué formas de afiliación son realmente valiosas y cuáles no. En este sentido suscribe los análisis de la teórica de las relaciones objetales Nancy Chodorow con respecto a la «reproducción de la maternidad».

3.2. *Feminismo e internacionalismo*

Las investigaciones de Nussbaum, en lo que a este tema se refiere, no se detienen tras el abandono del WIDER. Ella misma nos indica que quiere desarrollar su versión de la corriente de las capacidades como base para el feminismo internacional y, para ello, va a continuarlas en la India, tomando como centro a las mujeres pobres y lo que éstas piensan de sus vidas. Conviene tener en cuenta que su concepción de la justicia y el bien humano ha de prestar una importante atención a la distribución de recursos y oportunidades en la familia, cuestionando así la tradicional dicotomía público/privado que ya criticaba en relación con las evaluaciones de la calidad de vida. Insistiendo, además, en que la filosofía feminista incorpore nuevos temas a su agenda, sin abandonar los tradicionales, a los de discriminación en el trabajo, violencia doméstica, acoso sexual ...habría que añadir: hambre y nutrición, derechos de la tierra, derecho a buscar un empleo fuera del hogar, alfabetización, matrimonio y trabajo infantil.... La necesidad de incluir estos temas se justifica por que dan lugar a cuestiones filosóficas que, para que sean bien tratadas, obligan a pensar sobre los diversos vínculos afectivos que constituyen la estructura de varios tipos de sociedades, igualmente sobre las relaciones entre propiedad y autorespeto y el papel que juegan en la vida de las mujeres. De donde se deduce que la filosofía feminista debe saber y aprender mucho más de otras tradiciones culturales y políticas, de aquellos países en los que viven gran número de mujeres pobres (1998a: 789). Esta manera de abordar las cuestiones, puntualiza, puede llegar a provocar cambios —que ella misma constata en sus propios planteamientos— en la forma de pensar y de ver los problemas.

El internacionalismo es uno de los rasgos definitorios de su feminismo. En la Introducción a *Sex and Social Justice* nos presenta otros cuatro, indicando que apuesta por una combinación de los cinco que, a su entender, ofrece ventajas y sobre todo la posibilidad de vincular estrechamente la investigación feminista al importante progreso que se ha dado, en el reciente pasado, en la articulación de una teoría de la justicia nacional e internacional. Estas características son: internacionalismo, humanismo, liberalismo, interés por la determinación social de las preferencias y el deseo, interés por la comprensión simpatética. Sin poder detenernos en ello, se puede adivinar su conexión con la concepción

general del funcionamiento humano. Quisiéramos, no obstante, resaltar algunos aspectos. Uno de ellos es la crítica a la familia heterosexual tradicional occidental y su defensa de los derechos de los gays y lesbianas, que se vincula con la consecución de la justicia y que requiere y descansa en un estudio de la homosexualidad, tanto a nivel cultural como histórico. Los clásicos —el *Fedro* de Platón— son un buen punto de apoyo. La discriminación en relación con la orientación sexual es irracional e injuriosa, y coincide con otras teóricas políticas —como Susan Moller Okin— en que las familias formadas por parejas del mismo sexo son menos jerárquicas, más generosas y muestran un mayor grado de reciprocidad tanto en la pasión como en la vida diaria.

Aunque no todas las razones de la desigualdad de las mujeres son razones sexuales, en el terreno del sexo y del dominio de lo sexual comparte las tesis del feminismo radical, de C. MacKinnon y Andrea Dworkin, de que la principal causa de las diversas restricciones del papel público de las mujeres se deben al deseo de controlar el funcionamiento reproductivo de las mujeres y su sexualidad. Ahora bien, Nussbaum no asume que los motivos conectados con el sexo sean los primarios, de ahí que se centre más en la subordinación de las mujeres en todas las áreas en las que hay que determinar en cada caso a qué causas y a qué responden. Asimismo quiere apartarse de una visión feminista que solo se quede en la «victimización» de las mujeres. Dada su insistencia en las capacidades, persigue más bien que las mujeres puedan ejercer su capacidad de ser agentes, para ello las medidas legales son fundamentales y no conducen a la victimización, como algunas feministas sostienen. Conviene con MacKinnon en que no ha de tratarse a las mujeres como víctimas sino como fines en sí mismas.

Lo personal y lo político, evidentemente, están en su campo de reflexión y acción. La reforma de la familia, la crítica a la dicotomía liberal público/privado, así como lo que ella denomina «objectification», la cosificación de las mujeres, el convertirlas en cosas y no tratarlas como fines la llevan a discutir las normas morales para la conducta sexual, oponiéndose a restricciones legales salvo en el caso de que haya daño. Así son muy interesantes sus argumentaciones sobre la pornografía y la prostitución. En general, podemos concluir, Nussbaum aboga por una concepción que ha de compaginar el individualismo liberal —achacando a éste el no haber sido lo suficientemente individualista en el caso de las mujeres—, un individualismo que hace hincapié en la elección y en la norma de igual respeto, y un programa feminista radical, que va más allá de la igualdad formal. Coincidiendo en las críticas de MacKinnon y A. Dworkin a las teorías liberales acerca de la razón y la emoción, y aunque difiere en algunos de sus análisis y de sus conclusiones, concuerda con ellas en que han identificado un fenómeno de inmensa importancia humana, a saber, el deseo sexual. En la medida, dice, en que el liberalismo no ha tenido en cuenta la esfera privada, esta crítica del deseo es una crítica al liberalismo, pero eso, como hemos visto, no supone su rechazo sino hacerlo compatible con el feminismo. Feminismo internacionalista y humanista, pues, que explica su apuesta contundente por los Derechos Humanos, muy cercanos a una lista de las capacidades, y por

los derechos de las mujeres como derechos humanos. De ahí se deriva su justificación para la erradicación de la mutilación genital femenina, por señalar la más relevante, así como de otras prácticas que atentarian contra los derechos humanos. Su crítica a la religión, en este caso, forma parte también de su liberalismo.

4. COSMOPOLITISMO Y LIBERALISMO POLÍTICO DE LAS CAPACIDADES. A MODO DE CONCLUSIÓN

La concepción del funcionamiento humano, desde sus primeras formulaciones, se plantea como una concepción internacionalista. Así en «Aristotelian Social Democracy», y en otros textos, al manifestar sus diferencias respecto del debate contemporáneo del liberalismo, antes aludido, explicita que en dicho debate se toma al Estado-nación como unidad básica y los problemas de distribución se remiten a la estructura básica de dicha unidad, poniendo como ejemplo la concepción de J. Rawls. Su manera de ver las cuestiones de justicia como cuestiones susceptibles de ser discutidas internacionalmente, teniendo en cuenta la creciente interacción entre las distintas sociedades y la cada vez mayor frecuencia y posibilidades de comunicación, le lleva a afirmar que limitarse al Estado-nación supone adoptar un pesimismo que es «tanto injustificado como peligroso» (1990b: 207), pues son muchos los problemas que están reclamando un esfuerzo de este tipo para su efectiva solución (hambrunas, ecología). Esto exige, a su juicio, pensar el bienestar y la justicia juntos e internacionalmente, y si no se toma en cuenta esta situación, o no se intenta abordarla, cualquier idea de justicia es «incompleta y algo anacrónica», su posibilidad dependerá de que proporcione una base para el diálogo internacional.

En escritos posteriores y más recientes Nussbaum cambia la inflexión de su propuesta internacionalista, ahora viene a decir que la lista de capacidades y funcionamientos es el núcleo de una forma específica de liberalismo político en el sentido rawlsiano. Ello implica una reformulación de su planteamiento inicial, si bien piensa que es una modificación pequeña y que el liberalismo político de las capacidades, como ahora lo denomina, tiene mayores virtualidades que un liberalismo comprensivo. La solución pasa ahora por trabajar interdisciplinariamente y por situarnos en los Estados-nación, pues a pesar de tener problemas, son los lugares más manejables para presionar por la justicia (1998a: 770; 1998b). El hacer hincapié en la concepción política en este sentido va unido a su defensa del cosmopolitismo, esto es, se explica por su intento de presentar una propuesta que une los apegos locales y la «ciudadanía del mundo». Volviendo a los Estoicos, está de acuerdo en que cada uno de nosotros habita dos comunidades, la local y la de la humanidad. El problema es como compaginarlas entre sí y al mismo tiempo con la justicia. Descartando la

posibilidad de instaurar un gobierno mundial y manifestando cautela respecto de avances hacia estructuras que responden a la idea de comunidad internacional, conviene de nuevo con los Estoicos en que se debe buscar el bien de la humanidad allí donde se puede esperar realizarlo.

En su defensa del cosmopolitismo se aproxima a Kant que, con ciertas diferencias, sigue a los Estoicos (1997b) y a su idea regulativa de un «reino de fines», de la que la idea estoica de ciudadano del mundo es precursora. Nussbaum lleva a cabo una defensa apasionada y esperanzada del cosmopolitismo sugiriendo que consideremos a los seres humanos como seres rodeados por «círculos concéntricos» que van de lo más personal a la ciudadanía mundial. Constata que esta última empresa puede ser, a menudo, una empresa solitaria (1996; 1999). Compagina, por tanto, su liberalismo político de las capacidades, centrado en el Estado-nación, con el cosmopolitismo y con —ya que para nuestra autora esta es una parte importante— una esfera en la que los individuos, más allá del consenso político, puedan seguir persiguiendo sus fines, sean o no contradictorios, o no gobernados por la razón, en todo caso dependerá de ellos que puedan o no dar sentido al ajuste o no ajuste con la concepción política. Esto significa para Nussbaum que hay que proteger aquellas esferas de la elección humana que caen fuera del liberalismo político y aquí, de nuevo, remite a las tensiones trágicas y prácticas que aún pueden surgir y al amor (1998d).

Obviamente no se nos escapa que la concepción moral y política de Nussbaum, con las modificaciones y cambios de énfasis que va introduciendo, ha sido y es objeto de críticas. Quizás, dadas las limitaciones de esta exposición, baste apuntar que las más importantes afectan a su concepción comprensiva del bien, aunque sea parcialmente comprensiva, a que, en cierto modo, conlleva la adopción de la posición del experto en la determinación de las capacidades y en lo que cuenta como tal. O que da lugar a una forma de paternalismo o que suscribe un cosmopolitismo moral fuerte (1996; 1999). A su humanismo, desde posiciones relativistas o antiesencialistas, o desde posiciones ecologistas. Ahora bien, de lo que no cabe duda es de que su combinación de optimismo y pesimismo, de, en otras palabras, esperanza y finitud, de capacidad y límites, y el papel que asigna a la política, son enormemente sugerentes y dan que pensar. En todo caso a través de sus escritos consigue aquello que destacábamos al comienzo, esto es, su compromiso con la escritura, el «hacer sentir la fuerza» de los problemas aunque no necesariamente se llegue a estar de acuerdo con las alternativas.

5. BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles (1985) *Ética a Nicómaco*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
 (1997): *Política*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

- Marx, K. (1979) *Manuscritos de Economía y Filosofía*, Madrid, Alianza Editorial.
- Nussbaum, Martha 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.
- (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. Vers. cast. «Capacidades humanas y justicia social» en Riechmann, Jorge (Coord.): *Necesitar, desear, vivir. Sobre necesidades, desarrollo humano, crecimiento económico y sustentabilidad*, Madrid, Los libros de la @@@@, 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.
- (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 Practique in Ancient Political Thought», *Nomos*, pp. 181-215.
- (1996): *For Love of Country*, Beacon Press, Boston (Massachusetts); Vers. cast. *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y «ciudadanía mundial»*, Barcelona, Paidós, 1999.
- (1997a): *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- (1997b): «Kant and Stoic Cosmopolitanism», *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 5, nº 1, pp. 1-25.

- (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 Pubs. 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, nº 4, pp. 273-287.
- (1999): *Sex and Social Justice*, Oxford, Oxford University Press.