

BID. T 7502

VNIVERSITAT DE VALÈNCIA
Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación



***EL MODELO DE RACIONALIDAD DE
MARTHA C. NUSSBAUM: EMOCIONES,
CAPACIDADES Y JUSTICIA***

TESIS DOCTORAL

PRESENTADA POR

Lydia de Tienda Palop

DIRIGIDA POR

Prof. Dra. Adela Cortina Orts

VALENCIA 2011

UMI Number: U607576

All rights reserved

INFORMATION TO ALL USERS

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted.

In the unlikely event that the author did not send a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if material had to be removed, a note will indicate the deletion.



UMI U607576

Published by ProQuest LLC 2014. Copyright in the Dissertation held by the Author.
Microform Edition © ProQuest LLC.

All rights reserved. This work is protected against
unauthorized copying under Title 17, United States Code.



ProQuest LLC
789 East Eisenhower Parkway
P.O. Box 1346
Ann Arbor, MI 48106-1346

b 20571549

e 22370663

CB 0002140603

ÍNDICE

ÍNDICE	3
Agradecimientos	9
INTRODUCCIÓN	11
1. Introducción: objetivo y metodología	11
2. Estructura de la tesis	13
CAPÍTULO I: UN MODELO DE RACIONALIDAD EN MARTHA NUSSBAUM	17
1. Introducción: gramática de la racionalidad	17
1.1 La racionalidad como fenómeno multilateral.....	18
1.2 Filogénesis de la racionalidad.....	19
2. La noción de “modelo de racionalidad”	23
2.1 El modelo positivista de racionalidad.....	30
2.2 El modelo positivista en el ámbito de las Ciencias Sociales.....	32
2.2.1 Influencias del modelo de racionalidad positivista en el ámbito de las Ciencias Sociales.....	33
2.3.2 Virtudes del modelo de racionalidad positivista.....	38
2.3.3 Dos problemas metodológicos del modelo positivista	40
3. ¿Un modelo de racionalidad en Martha Nussbaum?	42
3.1 El modelo de racionalidad que Nussbaum propone.....	49
3.2 La cuestión trágica	54
CAPÍTULO II: LA TEORÍA DE LAS EMOCIONES	59
1. Introducción	59
2. Críticas a la “racionalidad” de las emociones	62
3. Clasificación de las emociones	66
4. La estructura de las emociones.....	68
4.1 La estructura fisiológica	70
4.2 La estructura cognitiva.....	76
4.2.1 La intencionalidad de las emociones.....	78
4.2.2 Emociones y creencias.....	79
4.2.3 ¿Qué tipo de cognición nos aportan las emociones?	83

4.3 La estructura narrativa	85
4.3.1 La complejidad de la estructura narrativa de las emociones.....	86
4.3.2 El elemento estructural narrativo interno: la memoria.....	87
4.3.3 El Elemento estructural narrativo externo: la cultura.....	90
4.4 La estructura evaluativa	94
4.4.1 La motivación de la emoción	94
4.4.2 Los componentes de la estructura valorativa de la emoción.....	96
4.4.3 ¿Qué función posee la estructura valorativa de las emociones?.....	98
5. ¿Poseen las emociones una estructura normativa?.....	99
6. La emoción de la <i>Compassión</i>	105
6.1 La estructura cognitiva de la compasión.....	106
6.2 La compasión y la empatía	109
CAPÍTULO III: LA IMAGINACIÓN ÉTICA.....	113
1. Introducción	113
2. La imaginación en Nussbaum.....	115
3. La recepción de la <i>φαντασία</i> aristotélica en las tesis de Nussbaum	117
3.1 La <i>φαντασία</i> en la explicación de la acción.....	118
3.2 <i>Φαντασία</i> y <i>αἴσθησις</i>	120
3.3 <i>Φαντασία</i> y <i>νοῦς</i>	122
3.4 <i>Φαντασία</i> y <i>ὄρεξις</i>	124
4. La imaginación ética de Nussbaum	124
4.1 Nivel funcional: <i>la imaginación metafórica</i>	124
4.1.1 El principio de ver una cosa en una cosa.	125
4.1.2 El principio de ver una cosa como otra cosa.	127
4.2 Nivel metodológico: <i>la imaginación deliberativa</i>	128
4.2.1 La pluralidad de los fines.....	129
4.2.2 La dialéctica universal- particular.....	131
4.2.3 El papel de las normas.....	135
4.2.4 El papel de las emociones en la deliberación: el equilibrio perceptivo.	137
4.2.5 El equilibrio perceptivo: el método de la imaginación deliberativa.....	138
4.3 Nivel de aplicación: <i>La imaginación pública</i>	144
4.3.1 La articulación de la “imaginación pública” y la “imaginación literaria”	146
4.3.2 Objetivo	147
4.3.3 ¿Cuáles serían los mecanismos específicos para llevar a cabo los procesos	150
deliberativos de imaginación?	150
4.3.4 ¿Quiénes son los encargados de llevarlo a cabo?. La figura del agente	155
perceptivo.....	155
5. Pedagogía e imaginación : la educación de las emociones.....	156
CAPÍTULO IV: LA LISTA DE CAPACIDADES	167
1. Introducción	167
2. Introducción a la propuesta de la “lista de capacidades”	170
2.1 Una propuesta esencialista	172
2.2 Las categorías universales.....	175
2.3 La noción de umbral	179

2.4 La lista de capacidades	181
2.5 Características de la lista de capacidades	185
2.6 Los principios de justicia	186
3. Cuestión de términos	192
3.1 Diferencias de la versión del enfoque de las capacidades de Nussbaum con el de Sen.	193
3.2 El concepto de capacidad.....	204
3.2.1 ¿Capacidad o funcionamiento?.....	206
3.2.2 ¿Capacidades o derechos?	209
3.3 La noción de dignidad en Nussbaum: un concepto problemático ...	215
3.3.1 El principio de cada persona como fin como el principio de capacidad de cada persona.	216
3.3.2 La dignidad y la cuestión de la discapacidad	220
3.3.3 La dignidad como norma de la especie.....	222
3.4 La idea de continuidad	226
3.5. La noción de persona en Nussbaum	228
3.5.1 Primer nivel de análisis: el ser humano empírico, la figura de la forma humana de la vida.	228
3.5.2 Segundo nivel de análisis: La comprensión ético-metafísica del ser humano: entre la dignidad y la vulnerabilidad	245
3.6 La noción de florecimiento: una teoría del funcionamiento humano	250
3.6.1 Nivel ontológico: capacidad, vulnerabilidad y fortuna	251
3.6.2 Nivel normativo: la eudaimonia	255
3.6.3 La cuestión del perfeccionismo.....	261
4. Aplicación del método de la “imaginación metodológica” a la propuesta de teoría de la justicia de Nussbaum.....	263
4.1 Una teoría política intuitiva no metafísica: cuestiones metodológicas	263
4.1.1 Punto de partida: la intuición	264
4.1.2 Teoría vaga y gruesa del bien.....	267
4.2 Aplicación práctica del método	269
CAPÍTULO V: EL LIBERALISMO POLÍTICO DE NUSSBAUM	275
1. Introducción	275
2. El liberalismo político de Martha Nussbaum.....	278
2.1 Liberalismo político de Nussbaum <i>versus</i> liberalismo político de Rawls	279
2.2 La Posición Original del Liberalismo político	280
2.3 La crítica de Nussbaum a la noción de los bienes primarios	282
2.4 La noción de doctrina comprensiva del bien	286
2.5 El consenso entrecruzado	290
2.6 El equilibrio reflexivo.....	297
2.7 Procedimentalismo Rawlsiano versus Intuicionismo sustantivo de Nussbaum.....	299
3. ¿Liberalismo en las tesis de Nussbaum?	302

4. Los problemas de la Justicia	306
4.1 Las fronteras de la justicia	307
4.2 Los problemas de la justicia y la cuestión del feminismo.....	311
4.3 Los tres problemas de justicia en las tesis de Rawls.....	320
4.4 La idea de “beneficio mutuo” en las tesis contractualistas	324
4.5 El “contractualismo” de Nussbaum.....	329
4.6 La cuestión de la discapacidad.....	332
4.7 La cuestión de las fronteras transnacionales	334
4.8 La cuestión de los animales no humanos	337
5. El <i>liberalismo comprensivo</i> de Nussbaum y el <i>liberalismo radical</i> de Cortina: la Justicia de la Compasión.	339
5.1 El liberalismo comprensivo de Nussbaum.....	339
5.2 El <i>liberalismo radical</i> de Adela Cortina.....	344
5.3 Hacia una Justicia de la Compasión.....	346
 CAPÍTULO VI: UNA PROPUESTA DE OPERACIONALIZACIÓN. EL MODELO DE SABINA ALKIRE.....	
1. Introducción: objetivos de operacionalización	349
2. Nussbaum y Alkire: ¿Dos modelos operativos?	352
2.1 Diferencias sustanciales	353
2.1.1 Nivel macroeconómico y nivel microeconómico	353
2.1.2 El problema del pluralismo y la especificación local	355
2.2 Revisión de Alkire de las tesis de Nussbaum	357
2.2.1 Tres problemas o la cuestión del procedimentalismo	359
2.3 La crítica de Robeyns	363
2.4 Respuesta de Nussbaum a las objeciones expuestas	365
3. La propuesta de Sabina Alkire	367
3.1 El objetivo: la reducción de la pobreza.....	369
3.2 El marco conceptual: el enfoque de las capacidades de Sen.....	373
3.3 Las listas de capacidades.....	375
3.4 El modelo de racionalidad de Alkire: Finnis	377
3.4.1 Justificación de la elección del modelo de Finnis.....	377
3.4.2 La identificación de las dimensiones: la racionalidad práctica de Finnis.	380
3.4.3 Las dimensiones de Alkire para la reducción de la pobreza	384
3.5 ¿Diferencias con la lista de “capacidades de Nussbaum”?.....	385
3.6 ¿Es necesaria una lista de las dimensiones del funcionamiento humano?	388
3.7 El proceso de participación en la tesis de Alkire	389
3.7.1 El concepto de participación.....	390
3.7.2 El papel instrumental de la participación	393
3.8 Aplicación práctica: Identificación de las capacidades básicas para un modelo de erradicación de la pobreza.	398
3.8.1 Diferencias entre el enfoque de las capacidades y el enfoque de las necesidades básicas	399
3.8.2 Concepto de capacidad básica en Alkire como necesidad vital	401

3.8.3 Criterios para la especificación de las necesidades vitales: El modelo de Wiggins	404
3.8.4 ¿Capacidades o necesidades?	405
3.8.5 El método operacional de Alkire	408
4. Una operacionalización parcial de la lista de capacidades de Nussbaum: la aplicación de la metodología de Alkire para medir capacidades.	410
4.1 La elaboración de informes para medir Justicia Social	411
4.1.1 Los indicadores de medición	413
4.2 Nussbaum’s capabilities list as a theoretical guide to assess justice ..	414
4.2.1 Articulating Nussbaum and Sen’s approaches: “What is valuable?”	416
4.2.2 The capabilities approach: How do we perceive value?	418
4.2.3 Evaluating capabilities: the fictional imagination	421
4.2.4 A proposal to measure Nussbaum’s capabilities list: Alkire’s methodology	422
4.2.5 Alkire-Foster’s Measure.....	425
4.2.6 Why assess Nussbaum’s capabilities list by using Alkire’s methodology?	427
4.2.7 A new indicator to assess Social Justice.....	429
CONCLUSIONES.....	433
BIBLIOGRAFÍA.....	439

Agradecimientos

Quisiera agradecer al Ministerio de Educación y Ciencia de España la concesión de una beca FPU, que me ha permitido poder realizar el doctorado y la presente tesis doctoral.

Dedico esta tesis a todas las personas que me han ayudado en su elaboración, con todo mi cariño y agradecimiento:

A mi directora, la profesora Adela Cortina, por sus desvelos, dirección, consejos, apoyo, confianza y el haber estado ahí siempre que la he necesitado. Al profesor Jesús Conill por sus ánimos, sugerencias y generosidad al compartir su sabiduría, así como por el empuje para que esta tesis saliera adelante.

A la profesora Martha Nussbaum por su accesibilidad y generosidad, así como por sus decisivos comentarios en el curso dado en la Universidad de Tübingen.

A las profesoras Sabina Alkire y Chon Tejedor por su ayuda, comentarios, hospitalidad y amabilidad durante mis estancias en Oxford.

A los profesores José Montoya, Vicente Sanfélix, Juan Francisco Lisón, Agustín Domingo-Moratalla y Neus Campillo por sus consejos, ánimos e inestimable ayuda.

A los profesores Domingo García-Marzá, M^a Fernanda Henriques, Concha Roldán y Pedro Talavera por su accesibilidad y amabilidad al aceptar formar parte del tribunal evaluador de esta tesis.

A los profesores David Crocker y Guillermo Hoyos por sus interesantes cursos y valiosos comentarios.

Al profesor Koji Nakatogawa por su preocupación, seguimiento, interés y ayuda.

A Francesco Biondo por sus comentarios y disponibilidad.

A Francisco Arenas-Dolz por sus sugerencias, comentarios, revisiones y amistad. A mis compañeros y amigos Lorena Cebolla y Luca Giancristofaro por su apoyo y ánimos.

Al Forum Scientiarum de la Universität Tübingen, en especial al Dr. Niels Weidtmann y a Bilal Hawa, por la oportunidad de participar en el Summer School en “Capabilities Approach on Social Order” en junio de 2010, que me permitió conocer a la profesora Nussbaum. A mis compañeros del Summer School, especialmente a Christopher Riddle, por sus sugerentes comentarios.

A Manuel López y a Rafael Monferrer por su ayuda.

Al personal de las bibliotecas de Filosofía, Bodleian y Sackler de la Universidad de Oxford y de la biblioteca de Humanidades de la Universidad de Valencia.

A todos los amigos del Nooc, especialmente a Sabina, Stefan, Daniel, Ramón, Machteld y Camilo por su ayuda. A Katia Saura por sus ánimos. A Javier Verdejo, por sus sugerencias, su apoyo y decisiva ayuda. A Boru y Vicente Oliete por escucharme, por sus ánimos, por sus consejos y ayuda. A mis padres, mi hermano Miguel y Lagun.

INTRODUCCIÓN

1. Introducción: objetivo y metodología

El proyecto, que actualmente se ha transformado en la presente tesis doctoral, surgió con el objetivo específico de estudiar y analizar la versión del enfoque de las capacidades de Martha C. Nussbaum. La importancia del estudio que en aquel entonces, allá por el año 2006, se proponía estribaba en la tremenda impronta que iba adquiriendo la propuesta del enfoque de las capacidades en el plano político y económico internacional y las potencialidades éticas que de ella se derivaban, aportando una vía alternativa para enfrentar graves problemas de justicia. De este modo, la teoría de Martha C. Nussbaum se perfilaba como una propuesta novedosa y sugerente, que aunaba la fundamentación filosófica rigurosa con la motivación de aplicación práctica y la sensibilidad hacia las nuevas problemáticas en cuestiones de justicia que más nos preocupan.

Al abordar la tarea concreta, en sus estadios iniciales, hubo que realizar un ejercicio previo de reflexión acerca del cariz concreto que se deseaba dar a la investigación. Tras un primer trabajo de evidente carácter crítico, como fue el realizado en la tesina, o como es llamada actualmente “trabajo de investigación del DEA”, titulado “La filosofía política de Martha C. Nussbaum”, se decidió cambiar el rumbo. La presente tesis surge, por tanto, con una modesta pretensión constructiva

de proseguir en la labor iniciada por Martha C. Nussbaum, con el fin de aportar algo a los problemas de justicia que nos preocupan.

La primera dificultad con la que nos encontramos, para alcanzar con éxito este cometido, fue que no hallamos entre las obras de la autora una en concreto que se yerga en un estudio sistemático, que recoja y sintetice su propuesta en una teoría completamente articulada. Los trabajos de Nussbaum son muchos y muy diversos, caracterizados por una heterogeneidad temática que fácilmente puede llevar a la impresión de que son fruto de un pensamiento fragmentado e incluso, en ocasiones, inconexo. De hecho, la mayoría de la literatura crítica en torno a las tesis de la autora se centra en dos extremos: a) o bien en las incoherencias, lagunas o paradojas que se encuentran en algunas de sus obras, especialmente por los ingredientes liberales y aristotélicos que convergen en sus propuestas o b) la falta de justificación suficientemente fundamentada de las tesis positivas que propone, lo cual lleva a algunos autores a calificar su teoría de paternalista, prescriptivista o incluso etnocéntrica. Ahora bien, conforme se fue profundizando en la investigación, y especialmente tras la revisión de los primeros textos filosóficos de la autora como son *Aristotle's De Motu Animalium* o *The fragility of goodness*, se fueron percibiendo de forma dispersa nuevos elementos, diseminados en las diferentes obras y artículos, que respondían a las críticas que se le están formulando actualmente a las propuestas que la autora sostiene para hacer frente a los problemas de justicia contemporáneos. El resultado de esta indagación nos permite afirmar que durante los más de treinta años que la autora lleva escribiendo, su proyecto actual no sólo posee una total coherencia con sus tesis iniciales, sino que además sólo puede ser comprendido, sin caer en malos entendidos, si su propuesta positiva del enfoque de las capacidades se interpreta a la luz de sus textos previos en torno a los autores clásicos griegos, especialmente en relación al pensamiento aristotélico y estoico. Por ello, pese a que comúnmente el estudio de su pensamiento se realiza de forma sesgada: o bien se analizan sus trabajos, que se denominan de filología clásica, o bien se examina su propuesta filosófica del enfoque de las capacidades, marcada por la cuestión del liberalismo y los problemas de la justicia; en la presente tesis, se ha procedido a una tarea de sistematización de sus tesis, con el fin de articular una propuesta de teoría de la justicia que pueda ser aplicada y operacionalizada, aunque sea de manera parcial, para cuestiones de justicia.

Para lograr este objetivo: *sistematización y articulación de las tesis de Nussbaum en una propuesta de teoría de la justicia para ser aplicada y*

operacionalizada parcialmente para cuestiones de justicia, la investigación se ha llevado a cabo siguiendo la siguiente metodología:

- 1) Análisis pormenorizado y crítico de las obras de Nussbaum, identificando los conceptos claves para la articulación de su propuesta y las cuestiones controvertidas o paradójicas, así como las raíces clásicas de las que parten.
- 2) Revisión de la literatura crítica en torno a las tesis de Nussbaum, extrayendo los puntos que se constituyen en centro de interés y debate actual en el ámbito filosófico, político y económico contemporáneo.
- 3) Reconstrucción de la teoría de Nussbaum a raíz de los resultados obtenidos en las fases anteriores, dando lugar a un articulado sistemático y lineal, que incluye los comentarios críticos con el fin de obtener una propuesta clara, precisa y solvente para ser aplicada a cuestiones de justicia.
- 4) Búsqueda de un método de operacionalización parcial para ser aplicado a la propuesta previamente sistematizada. Discusión de la propuesta metodológica y aplicación de la misma para la elaboración de indicadores dirigidos a medir la “justicia” de las políticas públicas, con el objetivo de que sirvan para configurar informes de asesoramiento al respecto.

Todas las transcripciones de las letras griegas se han realizado de acuerdo a las tablas establecidas por The American Library Association and Library of Congress Romanization.

2. Estructura de la tesis

Para llevar a cabo esta tarea de sistematización y reconstrucción se ha procedido a estructurar la tesis en seis capítulos, cada uno de los cuales se constituye en un bloque temático, que, a nuestro modo de ver, suponen los ejes centrales que vertebran toda la teoría de Nussbaum. Por ello, aunque cada capítulo puede leerse con cierta autonomía, es necesario advertir que sólo se observará la coherencia del proyecto si se relacionan unos capítulos con otros en un todo unitario, puesto que algunos conceptos y discusiones solo podrán clarificarse según lo expuesto en los diferentes bloques. De todos modos, para la exposición se ha seguido un hilo conductor claro y preciso: *la posibilidad de incluir a las emociones en un modelo de racionalidad, aplicable a cuestiones de justicia, estableciendo qué consecuencias prácticas podemos extraer de tal empresa.*

La tesis posee la siguiente estructura:

El **capítulo primero** tiene como objetivo justificar por qué esta tesis se ha titulado “el *modelo de racionalidad* de Martha Nussbaum”. Para ello, presentamos un recorrido filogenético del concepto de racionalidad y extraemos la conclusión de que al hablar de racionalidad tenemos que hablar de “modelos de racionalidad” y, por tanto, esclarecemos qué cabe entender por “modelo de racionalidad”. Una vez realizadas estas precisiones teóricas, para centrar el marco de discusión, presentamos el modelo racionalidad, que hunde sus raíces en el positivismo lógico. Bien es cierto que este modelo ha convivido con otros modelos de racionalidad como el de la Escuela de Frankfurt y la Teoría Crítica, también con toda la línea del Postmodernismo y con la tradición propia de la Hermenéutica, pero el programa positivista ha tenido y sigue teniendo una influencia muy poderosa en la praxis concreta de las distintas áreas de conocimiento, tanto teórico como práctico, como en la economía, el derecho, la psicología, la sociología, la ciencia etc., que ha comportado un modo de proceder y ha desarrollado todo un operativo de metodologías, prácticas, sistemas de evaluación y medición, que es utilizado activamente por los técnicos y profesionales de estas disciplinas. Por ello, señalamos que el modelo de Nussbaum se configura como reacción a este modo positivista de conducirse en cuestiones prácticas de forma reduccionista. Una vez hecha esta exposición, se presentan las tesis de Nussbaum como una alternativa a este modelo, cuya principal aportación es la inclusión de una teoría de las emociones en la misma estructura de la racionalidad.

El **capítulo segundo** expone *la teoría de las emociones* de Nussbaum. Para ello examinamos el concepto de emoción que Nussbaum maneja y sostenemos la tesis de que la noción de emoción en Nussbaum posee una estructura cuatripartita: a) estructura fisiológica; b) estructura cognitiva; c) estructura narrativa y d) estructura evaluativa. Tras reconstruir y discutir cada uno de estos niveles estructurales, presentamos un análisis más detallado de la emoción de la compasión, que se configura como la emoción propia de una teoría de la justicia por su carácter eminentemente social y relacional. Al advertir que la compasión se encuentra inexorablemente vinculada a la noción de imaginación en Nussbaum, pasamos a dedicar un capítulo concreto al análisis de esta figura.

El **capítulo tercero** examina *la noción de imaginación* en el proyecto de Nussbaum, que se perfila como de capital importancia. Para su estudio presentamos la concreta recepción que la autora lleva a cabo del

concepto de φαντασία aristotélica, que le permite desarrollar su propia concepción. El capítulo se configura como una elaboración personal de nuestra concreta interpretación de este concepto en Nussbaum, que aunque se presenta como una figura transversal que aparece en la mayoría de sus obras, no encontramos ninguna obra sistemática de la autora destinada exclusivamente a tal efecto. Por ello, hemos procedido a la articulación del concepto tal y como consideramos que opera en Nussbaum, sistematizándolo en tres niveles: a) nivel funcional; b) nivel metodológico y c) nivel de aplicación. Esto no se encuentra formulado de esta manera en las tesis de Nussbaum, pero creemos que la clasificación resulta muy aclaratoria y convierte a la figura de la imaginación en un dispositivo articulado para la deliberación pública, que es en definitiva el objetivo de Nussbaum.

El **capítulo cuarto** es un estudio exhaustivo de la propuesta sustantiva de Nussbaum y en él se presenta y discute la concreta versión del enfoque de las capacidades que la autora propone. Como se verá, es el capítulo más largo, puesto que esta temática se configura como aquella que más literatura secundaria ha generado, porque en definitiva constituye la propuesta concreta y sustantiva que la autora presenta, encarnada en la “*lista de capacidades*”.

El **capítulo quinto** tiene como objetivo discutir la forma política que la autora otorga a su teoría sustantiva de la justicia: el *liberalismo político*. Tras analizar detenidamente las complejidades y dificultades que encontramos para que la autora logre su objetivo de inscribir su propuesta de la lista de las capacidades en un liberalismo político, proponemos la posibilidad de que modifique su perspectiva hacia la idea de un “liberalismo comprehensivo”. A continuación procedemos a comparar el liberalismo de Martha Nussbaum con el “liberalismo radical” de Adela Cortina, para extraer la conclusión de que ambos enfoques, partiendo de tradiciones de pensamiento distintas, como es un paradigma aristotélico y uno kantiano, encuentran puntos en común, que son mínimos irrebables, en las nociones de: dignidad, respeto y compasión.

El **capítulo sexto** se dirige a la operacionalización parcial de la lista de capacidades de Nussbaum. Para ello presentamos la teoría de operacionalización del enfoque de las capacidades de Sabina Alkire y, tras discutirla y encontrar las posibilidades de vinculación con las tesis de Nussbaum, exponemos la forma de aplicar la metodología operacional de Alkire a la lista de capacidades para elaborar un *indicador “nuevo”* al que

denominamos “*de justicia*” por tener como objetivo la evaluación de las políticas públicas a la luz del enfoque de las capacidades.

CAPÍTULO I: UN MODELO DE RACIONALIDAD EN MARTHA NUSSBAUM

1. Introducción: gramática de la racionalidad

La presente tesis podría haber recibido títulos muy diferentes. Y bien es sabido que la elección de un título es una empresa nada fácil por diferentes razones. Un buen título debe contener distintos elementos que convierten su elección en una tarea especialmente delicada. Debe ser sugerente para que el lector –al cual, en definitiva, va dirigida la obra- se anime a leerlo; ha de poseer fuerza intelectual, por la que se sugiere que lo que en esas páginas se contiene se dirige al corazón mismo de lo que importa; y, sobre todo, ha de ser honesto con su contenido: debe avanzar lo que la posterior exposición detallada desarrollará. No ha de prometer nada más, ni nada menos.

¿Por qué esta tesis posee como título principal “El modelo de racionalidad de Martha C. Nussbaum”? ¿Por qué no hablar de “El pensamiento de Martha C. Nussbaum” o incluso de “La propuesta teórica de Nussbaum”? El misterio se irá desvelando a lo largo del presente capítulo. Tan sólo avanzar, por el momento, que la elección *racional* de este título no podía ser otra. Invito al lector a que haga el siguiente recorrido y a que se formule similares cuestiones y otras nuevas al hilo, que nos permitan proseguir pensando dentro de este apasionante juego que es la filosofía.

Racionalidad es una palabra harto utilizada -sobre todo en los tiempos que corren- y, como tal, ya considerablemente gastada. Se habla de la *racionalidad* de los medios, de la *racionalidad* de los sujetos, de la

racionalidad en economía, en derecho y en las demás disciplinas. Se califica a los agentes de *racionales*, según sus decisiones. También a las acciones y creencias e incluso a los sistemas, modelos y procesos. La vida cotidiana está cargada de racionalidad y sometida a racionalizaciones ¿Pero qué es la racionalidad? ¿Cuál es su naturaleza? ¿Qué implica calificar algo como racional? ¿Son lo mismo racionalidad y razón? ¿Se puede equiparar un ser pensante a un ser racional? Racionalidad se dice de muchas cosas, unas veces con mayor acierto que otras, pero lo que sí sabemos es que calificar algo de “racional” conlleva todo un universo axiológico ¿Por qué? ¿Qué es lo que tiene de peculiar la racionalidad? ¿qué implica actuar racionalmente?

1.1 La racionalidad como fenómeno multilateral

Resulta complicado dar una definición concreta y uniforme del término racionalidad. Más bien, parece que podemos abordar su definición reconstruyendo el concepto desde las distintas perspectivas desde las cuales diferentes autores han estudiado la cuestión. La forma concreta de entender la racionalidad varía de manera considerable según se atienda a un contexto determinado o a diferentes autores. Las diferencias entre los distintos modos de entender qué sea racionalidad no son cuestiones de mayor o menor sutileza terminológica, sino que conllevan implicaciones tanto teóricas como prácticas decisivas.

Comúnmente y en muchas ocasiones el término “racionalidad” es utilizado indistintamente por diversos autores como sinónimo de razón o de pensamiento ¿Pero alude en definitiva al mismo concepto? ¿O posee cierta peculiaridad distintiva de suyo? A menudo se ha considerado que las fronteras entre los distintos términos son difusas y, por tanto, es complicado esclarecer el término de forma precisa.

Desde estas páginas se sostiene la tesis de que el concepto es el resultado de un proceso histórico¹ y, por ello, heredero de todos los sistemas de pensamiento que le preceden. No es posible desgajarlo de su historia y esto implica consecuencias de diversa índole: por una parte el concepto se hace complejo, va ganando en riqueza intensional, lo cual conlleva indefectiblemente que pueda ser utilizado desde múltiples perspectivas. A esa multilateralidad del término se le une el problema de la fragmentación y la confusión: se utiliza en multitud de contextos, con significados que no quedan del todo precisados, lo cual genera cierta ambigüedad. Algunas veces, incluso, ocurre lo contrario y el concepto es

¹ B. SNELL, *The discovery of the mind : the Greek origins of European thought*, Oxford: Basil Blackwell, 1953, p.79.

utilizado de una forma harto restringida, que presupone un reduccionismo considerable.² Por otro lado, el término no sólo posee riqueza intensional por la cantidad de matices o definiciones, que en sí mismo se le puedan atribuir, sino que el concepto se emplea en relación a todo un sistema conceptual concreto. Posee una misión, función y estatuto histórico determinado, cada vez que sufre una alteración, matización o precisión en los textos. Por ello, el rastreo en la historia del concepto se hace más complicado, si cabe, porque implica la conexión con todo un universo conceptual asociado, pues sólo *en relación* es como el concepto recibe su significado. De este modo, sólo dentro de un sistema de pensamiento posee entidad, lo cual implica que se encuentre vinculado a él y asuma todos los conceptos asociados, cuando es utilizado.

1.2 Filogénesis de la racionalidad

El término “racionalidad” –“rationality” en inglés británico, “rationalité” en francés, “razionalità” en italiano o “Rationalität” en alemán- deriva del vocablo latino “rationalitas”.

En lengua castellana lo encontramos acuñado por primera vez por Gonzalo de Berceo en el 1236, s. XIII, en su *Vida de Santo Domingo de Silos*³. En la obra, el vocablo que encontramos es “racionidad” como “habla, facultad de razonar”. El término concreto que aparece es un compuesto de *raç (i) onidat*. En el siglo XVI, ya observamos que el término racionalidad se separa de esa raíz que tiene que ver con el lenguaje en un texto de Juan de Moya de 1562, en *Diálogos de aritmética práctica y*

² Robert Audi, en un conjunto considerable de obras y artículos, estudia qué es la “racionalidad” en un sentido amplio, incluyendo tanto la noción de racionalidad en el campo teórico como en el práctico. Cfr. R. AUDI, *The structure of justification* Cambridge: Cambridge University Press, 1993 y del mismo autor *The Architecture of reason : the structure and substance of rationality*, New York: Oxford University Press, 2001. El autor parte de una diferenciación entre lo que se entiende por racionalidad teórica y por racionalidad práctica, que hunde sus raíces en las tesis aristotélicas, lo cual le lleva a realizar la distinción entre “contexto de explicación” (propio de la racionalidad teórica) y “contexto de justificación” (propio de la racionalidad práctica). En la misma línea se sitúan autores como Rescher: cfr. N. RESCHER, *Rationality : a philosophical inquiry into the nature and the rationale of reason* Oxford: University Press, 1988. Por su parte, otros autores como Robert Hanna se centran en un concepto de racionalidad restringido, en tanto entiende la racionalidad como vinculada al razonamiento lógico y matemático: Cfr. R. HANNA, *Rationality and logic*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 2006.

³ GONZALO DE BERCEO, *Vida de Santo Domingo de Silos; Poema de Santa Oria*, Madrid: Espasa-Calpe, 1992, poemas 214, 244, 263.

*especulativa*⁴, en el cual se habla de racionalidad con el sentido de “calidad de racional”, como referente a la cualidad del animal, que es racional, porque es el que sabe de “ratio”, lo cual traduce como “cuenta”. No es de extrañar que el autor haya escogido este significado concreto, en tanto la obra es un tratado de álgebra. Juan de Pineda en el año 1589 utiliza el término refiriéndose a la recepción de las tesis de Aristóteles por Santo Tomás y a las teorías de Duns Scoto. Remitiendo a ambos autores utiliza el vocablo en el sentido de “aquello que distingue al hombre de la bestia”⁵; pero este sentido de racional, posee el matiz de designar a aquello que es “conforme a la razón” y ésta se entiende en relación con la noción de ley natural. De este modo, lo bueno moral perdura, a diferencia del pecado, porque lo bueno es conforme a la racionalidad natural, esto es, por una razón de conservación. El concepto de racionalidad, por tanto, se entiende como la concordancia con aquello que prescribe la ley natural y ésta lleva ínsita la idea de bien.

En el siglo XVII Baltasar Gracián recupera de nuevo la dimensión del habla como intrínseca al concepto de racionalidad. En obras como *Agudeza, Arte e ingenio; Oráculo Manual y Arte de Prudencia* o *El Criticón*⁶ utiliza el término como vinculado a la facultad del habla. “Es el hablar efecto grande de la racionalidad, que quien no discurre no conversa.”⁷ Idea ésta que sigue sostenida en el siglo XVIII por Ignacio de Luzán, autor que se centró de forma especial en cuestiones de teoría literaria; sus fuentes fueron ilustrados italianos, con especial atención a los comentaristas aristotélicos y al propio Aristóteles: “El hablar con reflexión y conexión es el indicio más claro de la racionalidad que nos distingue de los brutos”.⁸ Pero el autor también utiliza el término con otro sentido “...ellas mismas se distinguen con tan evidente diferencia, que será bien ciego, o muy apasionado, el que no conozca y confiese la solidez, la racionalidad, la congruencia, y simetría con que arreglaron los antiguos sus principios”.⁹ De este párrafo se deriva la idea de que la racionalidad también significa o se utiliza en el sentido de “conforme a la

⁴ J. PÉREZ DE MOYA, *Diálogos de aritmética práctica y especulativa*, 1562, Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 1987 p. 20.

⁵ J. D. PINEDA, *Diálogos familiares de la Agricultura Cristiana*, Madrid: Atlas, 1964, I, p.147, párrafo 3.

⁶ B. GRACIÁN, *Oráculo manual y arte de prudencia*, Salamanca: Anaya, 1968, y *El criticón* Madrid: Cátedra, 1984.

⁷ GRACIÁN, *El criticón*, op. cit., p. 161.

⁸ I. D. LUZÁN *Arte de hablar, o sea, retórica de las conversaciones: se añaden los avisos* Madrid: Gredos, 1991 p. 67.

⁹ I. D. LUZÁN, *Poética o reglas de la poesía en general y de sus principales especies : (ediciones de 1737 y 1789)* Madrid: Cátedra, 1974, párrafo 46.

recta razón”. El término también aparece en numerosas ocasiones en la obra de Feijoo de 1729, *Teatro Crítico Universal*, como relacionado con Aristóteles, pero sobre todo con el sentido de la habilidad de contar o calcular, que es lo que diferencia de los brutos.¹⁰ Es ya Unamuno el autor que acuñará el término en su uso actual en su obra *Niebla*¹¹.

El uso y significado que los autores españoles dan al término “racionalidad” posee grandes influencias y deviene de la lectura de otros autores, fundamentalmente de la escolástica latina y griega, bien para traducir sus textos, bien para comentarlos o bien porque la lectura de los mismos les influyó de manera considerable. De este modo, son destacables autores como Santo Tomás de Aquino, Duns Scoto, Ockam, Anselmo de Canterbury, Alberto Magno o Leibniz, cuyas traducciones y obras de los textos de los autores clásicos, en especial de Platón y Aristóteles, van perfilando y configurando el término de “racionalidad”¹².

En llevar a cabo esta tarea destacan con especial preeminencia Boecio, San Agustín, Cicerón, Apuleyo de Madura y Tertuliano. Al traducir al latín las obras de los clásicos griegos, con especial impronta los textos de Platón y Aristóteles, no sólo acuñan el término latino “rationalitas”, sino que además van configurando un significado según el contexto y la índole de los comentarios que persiguen sus obras, que ya no se corresponde enteramente con su correlato griego. El término latino “rationalitas” es acuñado por primera vez por Tertuliano¹³, en el siglo II dC, y utilizado por este autor indistintamente y de forma sinónima “rationalitas” y “rationabilitas”. Concretamente aparece en un pasaje de su obra *De anima* (38,6), para presentar los atributos del alma que señala

¹⁰ B. J. FEIJÓO, *Teatro crítico universal*, Madrid: Cátedra, 1985, pp. 198 y 201.

¹¹ M. D. UNAMUNO, *Obras completas, I: Paz en la guerra; Amor y pedagogía; Niebla; Abel Sánchez; La tía Tula* Madrid: Biblioteca Castro Turner, 1995.

¹² Para el estudio filotimológico del concepto de “racionalidad” en el ámbito europeo se ha seguido la excelente obra de Ritter. Cfr. J. RITTER, K. GRÜNDER y R. EISLER, *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Basel: Schwabe, 1989 v. VII, pp. 52-66.

¹³ El término que estos autores traducen por racionalidad posee su correlato griego en el vocablo *ton logistikón* (τὸ λογιστικόν). Esta expresión la encontramos tanto en Platón como en Aristóteles vinculada a la noción de *psikhē* (ψυχή). El concepto que designa la parte racional del alma (*to logistikón*) aparece por primera vez en la *República* de PLATÓN (República, 439c-d; 602d-603b) “como la parte con la que el alma razona (*logizetai, λογιζεται*). Nos advierte o nos aconseja o nos da determinadas pautas. Y hace esto mediante un proceso de razonamiento (*logismos, λογισμός*)”. Cfr. R. SORABJI, “Rationality”, en M. FREDE y G. STRIKER (eds.), *Rationality in Greek thought* New York: Oxford University Press, 1996, p. 330.

como cuatro: “rationalitas”, “intellectualitas”, “sensualitas” e “inmortalitas”.¹⁴

Por su parte, Apuleyo de Madura en el s. II, quien también tradujo y comentó diversas obras de Aristóteles y Platón, en su obra *De Platone et eius dogmate* (2, 15) también utiliza este concepto al hablar acerca de los hombres viciosos. Establece cuatro especies: la primera refiere al ambicioso, la segunda al avaricioso, la tercera al vulgar y la cuarta al dominador tiránico. Esta caracterización se basa en la teoría platónica del alma y en la relación que existe entre su parte racional y su parte irracional, que traduce del término griego *to logistikon* (τὸ λογιστικόν), y cómo los vicios devienen por la preeminencia de la parte irracional sobre la parte racional del alma. En este sentido, encontramos que las primeras recepciones del término de racionalidad, como cualidad de racional, provienen de las doctrinas platónicas y aristotélicas del alma. Cicerón, en este sentido, colaborará en la emancipación del término *to logistikon* (τὸ λογιστικόν) de la noción *psykhē* (ψυχή) al traducir *logos* (λόγος) por *ratio*. Por su parte, San Agustín ya utilizará los términos de razonabilidad y racionalidad, aunque indistintamente, con una entidad autónoma propia (*De ord.* 2, 11) Será Boecio en el s. VI quien al traducir a Platón y a Aristóteles demarque claramente una doble raíz del término griego al distinguir entre *ratio* e *intelligentia*, con relación a las nociones de *dianoia* (διάνοια) y *nous* (νοῦς).

Como hemos ido observando, a la hora de remontarnos a los orígenes del concepto de “racionalidad” nos encontramos con no pocas dificultades. De hecho, el término “racionalidad”, como tal, no se encuentra en la lengua griega clásica¹⁵. El camino tampoco se allana si atendemos a aquel concepto íntimamente vinculado como es el de “razón”, tal y como lo entendemos hoy en día. La pregunta lógica que

¹⁴ Q. S. F. TERTULIANO, *Acercas del alma*, Madrid: Akal, 200, p. 38, 6.

¹⁵ M. FREDE y G. STRIKER (eds.), *Rationality in Greek thought* New York: Oxford University Press, 1996, pp. 3-5. Frede sostiene la tesis de que la noción de razón es originalmente un constructo filosófico, más que una parte del marco en el que los griegos habrían pensado sobre las cosas. En este sentido sostiene el autor que Homero al hablar del *nous* en sus héroes, expresión recogida posteriormente por Aristóteles para referir al intelecto, hace referencia a las diferentes habilidades cognitivas que le permiten al héroe entender o hacerse cargo de una situación, pero no se refiere a un sistema de habilidades integrado, que toma el papel de la razón. La noción de razón emerge de forma lenta en Grecia bajo consideraciones filosóficas y solamente encontramos una forma verdaderamente desarrollada en Sócrates, Platón, Aristóteles y los Estoicos, aunque no manejan un concepto sistemático, definido y articulado como el propio del término moderno, por lo que resulta muy complicado proyectar nuestro concepto simplificado de razón en el marco de pensamiento griego clásico.

cabe formular es por qué entonces habríamos de buscar la idea de aquello que cabe entender por racionalidad en los autores del pensamiento griego clásico. La respuesta es sencilla: porque el concepto de racionalidad se acuña, como hemos visto, en un contexto determinado, como es el de la traducción e interpretación de los textos filosóficos de Platón y Aristóteles. De este modo, la creación del término latino se genera como resultado de comentarios, interpretaciones y traducciones de diversos autores que escribieron en latín. Esta circunstancia probablemente motiva, en gran medida, las confusiones y la gran diversidad de significados, connotaciones y perspectivas del término. No pretendemos, por tanto, exhaustividad en la fijación de un término de manera precisa, quizás esa tarea sea del todo errónea desde su base, ya que, si entendemos la lengua como producto dinámico de una historia de pensamiento vivo, es necesario conceder cierta flexibilidad en los análisis y un grado de independencia idiosincrásica a cada autor que utiliza el término. Esto supone que cada autor contribuye de manera particular a la generación de la complejidad intensional de las palabras, creando unas demarcaciones significativas nuevas. ¿Qué es, por tanto, lo que perseguimos? Lo que buscamos es un esclarecimiento del término para profundizar en la comprensión de nuestra praxis, porque la palabra es la que genera las leyes de nuestro mundo humano. El significado de una palabra comporta todo un universo conceptual que se traduce en prácticas concretas. Nuestra praxis es producto de nuestro pensar y de los significados sobre los que se construye.

En este instante podemos afirmar que en definitiva lo que buscamos no es el significado concreto, preciso e inmutable de lo que sea “la racionalidad”, sino que lo que nos interesa es comprender qué es aquello que actualmente se considera racional y, por tanto, se configura como el *arquetipo* de lo “racional”. Por tanto, daremos un salto cualitativo en la investigación y reformularemos la cuestión de la búsqueda de la “racionalidad” por la búsqueda del “modelo de racionalidad”.

2. La noción de “modelo de racionalidad”

Brown en su obra *Rationality*¹⁶ nos ofrece un análisis de lo que el autor denomina el modelo *clásico* de racionalidad en alusión al modelo positivista, que ha tenido gran influencia en la conformación de las prácticas en las distintas disciplinas durante el siglo XX. Brown entiende por modelo “el resultado del intento de trazar y construir una definición

¹⁶ H. I. BROWN, *Rationality*, New York: Routledge, 1988.

clara y distinta del concepto determinado”.¹⁷ El autor sostiene la tesis de que los conceptos son inventados y contruidos en el tiempo, tienen una historia y, por ello, demarcar una definición clara, precisa y exhaustiva resulta muy difícil. Aunque, en definitiva, los diccionarios y enciclopedias suponen una gran ayuda, puesto que compilan información, no agotan el concepto.¹⁸ Las definiciones de algunos términos resultan considerablemente complicadas, como es el caso del esclarecimiento del término que nos proponemos: “la racionalidad”. Por ello, parece ser que para comprender qué significa “racionalidad” no podemos sino referirnos a un modelo.

A mi juicio, además, para la cuestión que nos ocupa: determinar qué sea la racionalidad y, por tanto, qué criterios son aquellos que operan para calificar una práctica de racional o irracional, resulta más adecuado hablar del “modelo de racionalidad” que del “concepto de racionalidad”. La noción de modelo aporta matices diferentes a los de la noción de “concepto”. No estamos solo reconstruyendo un concepto, sino construyendo una definición con una evidente carga *normativa*, apta para ser aplicada a distintos campos. El *modelo* es aquel constructo arquetípico que posee dos componentes: a) *versatilidad*: puede ser aplicado a distintas cuestiones, según las necesidades y b) *normatividad*: es canónico. Demarca unos criterios de inclusión y exclusión de lo que puede ser considerado como tal. Por tanto es diferente del *concepto*, que puede poseer mayor riqueza intensional y no necesariamente demarca criterios de aplicación, sino que su propósito es descriptivo o comprensivo.

Una vez hecha esta precisión previa de lo que estamos persiguiendo en este estudio, resultará bastante aclaratorio traer a colación la caracterización que hace Rescher de la noción de racionalidad¹⁹, sin perder de vista que con ello no pretendemos dar una definición exhaustiva y precisa del concepto²⁰, sino una aclaración terminológica susceptible de revisión, por las razones expuestas. La razón por la que nos hemos decidido a presentar la noción de racionalidad que sostiene Rescher es porque consideramos que el análisis

¹⁷ *Ibíd.*, p. 182.

¹⁸ *Ibíd.*, pp. 178-82.

¹⁹ RESCHER, *Rationality : a philosophical inquiry into the nature and the rationale of reason*, op. cit.

²⁰ Racionalidad, en sentido estricto, alude únicamente a una característica formal de las acciones individuales, cuya cualidad más propia es la “consistencia”, pero la “racionalidad sustancial”, que es la que nos interesa, está estrechamente relacionada con la noción de “juicio”: Cfr. J. ELSTER, *Uvas amargas : sobre la subversión de la racionalidad*, Barcelona: Edicions 62, 1988, pp. 7-65.

de Rescher del concepto de racionalidad es suficientemente flexible para adaptarse a las exigencias formales de tal concepto para las distintas disciplinas, opera tanto en la dimensión teórica como práctica y, además, refleja el concepto que comúnmente se maneja en los contextos intelectuales contemporáneos.

La primera acepción del término que nos ofrece Rescher es que la “racionalidad consiste en el apropiado uso de la razón para resolver elecciones de la mejor manera posible”.²¹ Esta aparentemente sencilla definición encierra todo un universo conceptual considerablemente complejo, que se precisa como necesario desentrañar, con el fin de que podamos trazar cuál sea la estructura de la racionalidad:

- 1) En primer lugar, la racionalidad, para que se pueda predicar de algo o de alguien, requiere el ejercicio de una *actividad*. Esta actividad es de una especie determinada. Se encuentra íntimamente conectada con la razón y su ejercicio efectivo. No es, por tanto, una actividad cualquiera, un movimiento más o menos mecánico, como el levantar y mover rítmicamente una mano al saludar, sino una actividad propiamente intelectual.
- 2) En segundo lugar, es necesario que se dé una *estructura de posibilidades*, más o menos finitas, que requieran la intervención de la razón para la elección. La racionalidad es una proposición sintética, por lo cual para que pueda predicarse debe ser también posible la irracionalidad.
- 3) En tercer lugar, requiere una *idea de bien*, que posee una función doble: 1) como objetivo último de la actividad y 2) como criterio rector que permite la demarcación o evaluación entre aquello que es racional y lo que no lo es. La racionalidad, por tanto, debe ser perfeccionista.

Otras definiciones dadas por el mismo autor contribuyen a perfilar más el concepto: “la persecución inteligente de los fines apropiados”²²; “Actuar racionalmente es hacer uso de la propia inteligencia para comprender cuál es la mejor cosa a hacer en determinadas circunstancias”; “Racionalidad es, por tanto, una cuestión de qué es mejor hacer de forma deliberada con los medios de los que uno dispone”.²³ Según estas definiciones, observamos que la racionalidad

²¹ RESCHER, *Rationality : a philosophical inquiry into the nature and the rationale of reason*, op. cit. p. 1.

²² *Ibíd.* p. 2.

²³ *Ibíd.*, p. 1.

entraña el ejercicio de dos operaciones intelectuales. Ambas actividades poseen una naturaleza procesual: a) deliberación y b) optimización. Por tanto, la racionalidad se comprende como “la persecución inteligente de los fines apropiados”²⁴. Analicemos un poco más detenidamente estos componentes:

a) *Deliberación.*

¿Qué significa deliberar? En un excelente estudio, Arenas-Dolz reconstruye la etimología del término deliberación, desde su origen griego en el corpus aristotélico bajo el término de *bouleusis* (βούλευσις), hasta la doble raíz latina por la que se tradujo como *consilium* y como *deliberatio*²⁵. El concepto de deliberación en Aristóteles lo encontramos fundamentalmente en el Libro III de la *Ética Nicómaco* y en la *Retórica*²⁶. Aristóteles distingue entre lo que son acciones voluntarias y acciones involuntarias (EN 1110a). Una vez definida qué sea una acción voluntaria, pasará a ocuparse del tema de la “elección” (*proairesis*, προαίρεσις), a la que concibe como una acción voluntaria (EN 1111b 5-10) y relacionada con los términos de deseo (*epithymia*, ἐπιθυμία) pasión (*thymos*, θυμός) deseo (βούλησις) opinión (δόξα). La especificidad de la elección radica en que es una acción voluntaria precedida de deliberación, dado que la elección implica razonamiento y algún proceso del pensamiento (EN 1111b). De hecho, el mismo Aristóteles aclara que la expresión *to proaireton* (τὸ προαιρετόν) denota algo que es elegido antes que otras cosas, es decir que tiene cierta prioridad. La deliberación, en definitiva, es un proceso del pensamiento, una actividad que es propiamente razonamiento. Este razonamiento tiene unas notas distintivas de suyo:

1) Es un proceso intelectual que tiene un objetivo evidentemente práctico, esto es transformativo o creativo, en tanto: a) No se delibera sobre las cosas que son eternas (EN 1112a) Sobre las cosas eternas cabe un tipo de operación intelectual, pero no deliberación; b) No se delibera sobre las cosas necesarias o naturales; c) Tampoco sobre lo que es por accidente o por azar. Se delibera precisamente sobre lo “que puede ser afectado por nuestra agencia”. “Deliberamos sobre las cosas que están bajo nuestro control y son alcanzables por medio de la acción. Pero

²⁴ *Ibid.*, p. 2.

²⁵F. ARENAS DOLZ, “Hermenéutica, retórica y ética del lógos: deliberación y acción en la filosofía de Aristóteles”, *Tesis doctoral*, València: Universitat de València, Servei de Publicacions, 2007, p. 346.

²⁶ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999 y *Retórica* Madrid: Alianza Editorial, 2007.

además no sobre todo lo que puede ser afectado por nuestras acciones, sino sólo “sobre algunas cosas” y de esas cosas “las que no siempre producen los mismos resultados”. Por tanto, la deliberación se *emplea* en cuestiones en las que, aunque haya cierta sujeción a unas normas, regidas por un bien o idea de bien, son inciertas o la cosa es indeterminada. Por ello, entiende Aristóteles que “no deliberamos sobre los fines, sino sobre los medios”²⁷. Aristóteles también afirma que sólo se delibera sobre lo “posible” y llama posible a “aquello que es susceptible de ser realizado por nuestra agencia”, por tanto es una tarea que requiere una *ponderación y evaluación* que lleva a la elección.

2) Es una actividad investigadora, que busca conclusiones aplicables a la acción. Cuando se delibera, uno sigue el proceso propio de una tarea investigadora, similar al análisis de un diagrama. De hecho, parece que no toda investigación es deliberación, como por ejemplo la investigación matemática, pero sí que toda deliberación es en definitiva investigación. Y el último paso en el análisis se manifiesta como el primero en la ejecución del diseño (EN 1112b). El terreno propiamente de la deliberación es descubrir cuáles son las acciones que uno tiene el poder de realizar y que tienden a un bien. La deliberación se detiene cuando llega al hecho particular, porque de lo contrario se iniciaría un proceso *ad infinitum*. Aunque el objeto de la elección y el de la deliberación es el mismo, difieren en que una vez se ha elegido, el objeto pasa a ser algo determinado, en virtud del proceso deliberativo previo: el objeto de la elección es algo que nos es posible desear después de haber deliberado. Por tanto la elección es un deseo deliberado de algo que está a nuestro alcance (EN 1113 a).

b) Optimización

El otro proceso que necesariamente entraña la racionalidad es la optimización. El apropiado procedimiento racional en la resolución de problemas consiste en esforzarse por alcanzar la mejor solución posible con los datos de que dispongamos.²⁸ Por tanto, la optimización es un proceso que consta de la siguiente estructura:

- 1) Un mundo de posibilidades. Esto es, de alternativas, realmente viables y factibles; de lo contrario, sólo

²⁷ En un apartado posterior se procederá a un análisis y matización de esta afirmación aristotélica de que se delibera acerca de los medios y no acerca de los fines.

²⁸ RESCHER, *Rationality : a philosophical inquiry into the nature and the rationale of reason*, op.cit., p. 22.

- estamos ante algo que se desencadena “por necesidad” y no requiere ninguna intervención.
- 2) Una razón, entendida como facultad intelectual.
 - 3) Una actividad de ese ente-razón que procesa y evalúa las circunstancias. En este sentido, la razón es además una facultad informativa-sensitiva.
 - 4) Una idea rectora de bien. La racionalidad es, por tanto, perfeccionista, puesto que se trata de una actividad teleológica.

Lo racional necesariamente posee la máxima de “hacer lo mejor alcanzable”, según las circunstancias, el contexto y los demás factores implicados. La racionalidad posee un componente normativo sólido: el de realizar no lo bueno, sino lo mejor, bajo determinadas circunstancias y límites y ésta es su característica sobresaliente. Rescher se pronuncia de igual manera al afirmar que “la cosa racional a hacer a la hora de resolver una cuestión es hacer el mejor uso de toda la información relevante de la que disponemos”.²⁹ De este modo, la optimización requiere procesar toda la información a nuestro alcance. No importa si esta información es defectuosa, por ser escasa o no veraz. Lo importante es que se considera verdadera por aquél que está realizando el proceso de optimización para la toma de decisiones. Una cuestión distinta es la circunstancia de que cuanta más información se posea y más veraz, el resultado de la elección garantizará de manera más solvente el objetivo, según sean los propósitos de la elección. Esa apreciación nos informa acerca de la eficacia de un procedimiento, pero no contribuye al esclarecimiento de la racionalidad que nos proponemos, si bien sí que posee una función como criterio de corrección externo para la evaluación de acciones racionales. De todos modos es necesario distinguir entre racionalidad y eficacia. Una acción puede ser perfectamente eficaz, pese a que se haya realizado sobre una base irracional y viceversa: actuando según un protocolo estricto de racionalidad se puede errar en la consecución exitosa del fin. Lo que deseo destacar es que el proceso de optimización, distintivo de suyo de la racionalidad, se relaciona con la eficacia de una manera peculiar. La importancia de la optimización no tiene que ver con la consecución efectiva del bien, sino con la *elección* de los medios para la consecución del fin, según los dictados de la propia de razón de lo que se considera mejor. Por tanto, se vincula con las reglas dictadas por la razón orientadas por una idea de bien, independientemente del logro efectivo del objeto.

²⁹ *Ibíd.* p. 23.

Sagazmente, Rescher apunta que “la racionalidad es el arte de lo posible –una cuestión de hacer lo mejor que sea posible en el promedio de las circunstancias en que los agentes funcionan”...“si tuviéramos ‘información completa’ y, en particular supiéramos cómo nuestras decisiones afectarían a los hechos, es decir, cómo los hechos serían dependiendo de una decisión u otra, entonces los planes de la toma de decisiones racionales (*rational decision-making*) serían algo muy diferente a lo que actualmente son.”³⁰ Por tanto, Rescher señala que en este mundo estamos obligados a “decidir, operar, planificar y actuar a la luz de información incompleta”.³¹ No sabemos cuáles van a ser las consecuencias de nuestras acciones, todo lo que podemos hacer es “ser racional en las circunstancias como mejor podamos determinar que se sea”.³² La consideración que se deriva de lo que llevamos dicho, que entra en conflicto con muchas de las tesis que se han sostenido hasta el momento, sobre todo desde el ámbito de la ciencia positiva, es que la racionalidad “bajo condiciones ideales” no tiene sentido. Es decir, sólo puede hablarse de la racionalidad en asuntos prácticos, bajo circunstancias imperfectas. Según Rescher, éste es el único concepto de racionalidad significativo: “Si racionalidad debe ser algo que podemos realmente aplicar, entonces tiene que ser algo que reclama que lo podamos acometer bajo condiciones sub-ideales”.³³ Por tanto, la racionalidad es algo evidentemente práctico, que siempre mira a la posibilidad y no a la necesidad y en tanto tal, si bien adujimos que era perfeccionista, no podemos decir que sea perfecta, porque no opera bajo condiciones ideales. Por eso la “racionalidad es una cuestión de optimización sujeta a la bases de información”.³⁴ En este sentido, “la racionalidad no es una cuestión de *absoluta* optimización, sino de optimización *circunstancial*, no de hacer lo que es la mejor cosa incondicionalmente, sino de hacer lo mejor que puede ser hecho en las circunstancias –incluyendo las circunstancias informacionales- que están en cuestión.”³⁵

³⁰ *Ibíd.*

³¹ *Ibíd.*, p. 24. Observamos cómo, aunque desde una perspectiva distinta, Rescher se sitúa cercano a la línea de la filosofía española, especialmente a autores como Ortega y Zubiri.

³² *Ibíd.*

³³ *Ibíd.*

³⁴ *Ibíd.*, p. 25.

³⁵ *Ibíd.*, p. 29.

2.1 El modelo positivista de racionalidad

Toda la indagación previa que se ha hecho en torno al concepto de racionalidad tiene una importancia fundamental para continuar con la presente investigación en torno al modelo de racionalidad de Nussbaum, que esta tesis persigue. Como consecuencia de nuestra historia de pensamiento encontramos un modelo de racionalidad que ha sido dominante durante el siglo XX y todavía permanece vigente hoy en día: aquél que denominamos *el modelo positivista de racionalidad*.

Aludir a este modelo de racionalidad es crucial para nuestros intereses porque implica diferentes cuestiones. Por una parte, presupone la estructura de pensamiento sobre las que se asentaron diferentes disciplinas como la economía, el derecho, la psicología, la sociología o la ciencia durante buena parte del siglo XX. Sobre ese concepto concreto de racionalidad, que sirve como arquetipo, se construyeron y se siguen construyendo procedimientos, metodologías y programas, tanto de acción como de investigación, pero también se generó un léxico propio, una concreta noción de sujeto y una delimitación del objeto de estudio, con sus particulares características aparejadas, que condiciona el campo de acción y las prácticas concretas. Por otra parte, el modelo posee toda una estructura normativa, con un marcado sesgo axiológico: genera unas líneas de demarcación entre lo válido, por tanto justificado y tenido en cuenta, y lo que debe ser excluido, por ser irracional. El concepto arquetípico de racionalidad, en virtud de su naturaleza como categoría normativa, juridifica las prácticas, comportando un modo concreto de hacer y funcionar válido y otro no válido.

Una vez realizadas estas observaciones, pasaremos a analizar las características propias del modelo de racionalidad, al que denominamos *positivista*. Un autor que ha trabajado de forma exhaustiva estas cuestiones es Harold Brown que junto con Jon Elster³⁶ poseen obras de gran relevancia en este campo. Brown en su obra *Rationality* desarrolla el concepto de racionalidad que se ha ido utilizando y ha tenido mayor influencia, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XX, en el pensamiento occidental. El modelo que el autor discute se basa en la definición de racionalidad por la que “una decisión o creencia racional debe estar basada en una evaluación evidente, por la apropiada aplicación

³⁶ Cfr. J. ELSTER, *Las limitaciones del paradigma de la elección racional : las ciencias sociales en la encrucijada*, Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 2000; *Foundations of social choice theory* Cambridge: Universitetsforlaget, 1992 y *Uvas amargas : sobre la subversión de la racionalidad*, op. cit.

de determinadas reglas”.³⁷ Aunque el autor bien advierte que la noción de racionalidad se ha entendido y cabe entenderse de otras formas, esta definición es la que corresponde a un modelo que ha sido utilizado de forma predominante por el pensamiento occidental en las diferentes disciplinas. Este modelo de racionalidad hunde sus raíces en el positivismo lógico.³⁸ El positivismo lógico es la filosofía que surgió del Círculo de Viena y de la Escuela de Reichembach de Berlín. El nombre de positivismo es debido a la clasificación dada por A. Comte,³⁹ quien afirmó que la humanidad ha experimentado tres etapas en lo que concierne a su entendimiento del mundo: la mítica, la metafísica-teológica y la positiva, propia del saber científico. Según Suppe “a menudo se dice que el positivismo surgió como una respuesta a los excesos metafísicos de Hegel y sus sucesores neohegelianos que intentaron explicar la realidad en términos de entidades metafísicas abstractas (por ejemplo la entelequia y lo absoluto), que no admitían ninguna especificación empírica.”⁴⁰ La introducción del vocablo *lógico* fue realizada por los pensadores que seguían las tesis positivistas “porque pretendían añadir los descubrimientos de la lógica moderna; en particular creían que el simbolismo lógico que había sido desarrollado por Frege, Peano y Russell les sería útil”.⁴¹ No es posible entender las proposiciones propias de la *Concepción Heredada* dejando de lado sus antecedentes históricos y las tesis de las cuales bebió el *Círculo de Viena*, que se configuró como el origen propiamente dicho de la *Concepción Heredada*, puesto que ésta última no fue sino una reelaboración más sofisticada de aquellas ideas centrales que marcaron la fase anterior del positivismo lógico; que si bien sus revisiones y modificaciones fueron continuas se mantuvieron fieles al espíritu iniciático del primer positivismo lógico.⁴²

³⁷ BROWN, *Rationality*, op. cit. p. vii.

³⁸ Para la repercusión del modelo positivista en el campo de las ciencias sociales y humanas, en particular en el ámbito de la filosofía de la historia: cfr. ROLDÁN, C. *Entre Casandra y Clío. Una historia de la filosofía de la historia*, Madrid: Akal, 1997, p.14 y pp. 96-103.

³⁹ A. COMTE, *Curso de filosofía positiva : lecciones 1 y 2 ; Discurso sobre el espíritu positivo*, Esplugues de Llobregat: Orbis, 1985.

⁴⁰ F. SUPPE, *La estructura de las teorías científicas*, Madrid: Editora Nacional, 1979, p. 22.

⁴¹ A. J. AYER, *Logical positivism*, New York: The Free Press, 1959, pp. 10-24.

⁴² Para un estudio exhaustivo sobre el Círculo de Viena y la Concepción Heredada: Cfr. J. PADRÓN, “Interpretaciones históricas acerca del conocimiento científico”, *Aspectos Diferenciales de la Investigación Educativa. Modelo y Patrones de Variabilidad desde la Perspectiva Interteórica de la Acción, la Semiótica y el Texto*. Caracas: USR, 1992; J. ECHEVERRÍA, *Introducción a la metodología de la ciencia : la filosofía de la Ciencia en el siglo XX*; Barcelona: Barcanova, 1994.; V. KRAFT, *El Círculo de Viena*, Madrid: Taurus, 1966.; H.

2.2 El modelo positivista en el ámbito de las Ciencias Sociales

En el apartado precedente hemos señalado el influjo del positivismo lógico en el modelo de racionalidad que tuvo una influencia definitiva en el ámbito, sobre todo, de la filosofía de la Ciencia, pero este corriente de pensamiento también tuvo una repercusión notable en la esfera de las Ciencias Sociales. De este modo, desde mediados del siglo XIX disciplinas como la sociología, la psicología o la antropología, “adoptaron el patrón de las ciencias naturales para tratar de dar cuenta de las regularidades que explican la vida y el comportamiento humanos”,⁴³ y en la búsqueda de un conocimiento objetivo relegaron el ámbito de la contingencia a un papel secundario, que sólo volvería a adquirir cierto protagonismo hacia los años ochenta del siglo XX.⁴⁴

Brown analiza los rasgos sobresalientes de este modelo de racionalidad de corte positivista, partiendo de la sutileza apuntada un poco antes: “El modelo positivista de racionalidad no es un análisis del *concepto* de racionalidad, sino que es un modelo que ha sido guiado por un programa filosófico”: el analítico.⁴⁵ Este modelo opera de un modo peculiar: “selecciona determinadas características de nuestro concepto preanalítico de racionalidad y excluye otras” y Brown entiende que en la base de tal práctica se encuentra el “fundacionalismo”⁴⁶. Brown, además, sostiene la tesis de que este modelo de racionalidad y, por tanto, este concepto de racionalidad falla y la posibilidad de redención sólo puede provenir del hecho de retrotraerse de nuevo a los elementos que ha dejado fuera, para revisarlos y con ellos proporcionar un nuevo concepto o modelo de racionalidad. Aunque partamos del concepto común u ordinario, al construir un modelo lo que se persigue es “hacer el trabajo que el concepto ordinario se supone que hace y hacerlo mejor.”⁴⁷ Este objetivo es lo que ha ido persiguiendo el modelo de racionalidad positivista: “intentar circunscribir juicios con reglas... para prometer de forma indubitable que la racionalidad traería un incremento en la confianza, que trascendería las limitaciones cognitivas de los

REICHENBACH, *La filosofía de la ciencia*, México: Fondo de Cultura Económica, 1953; SUPPE, *La estructura de las teorías científicas*, op. cit.

⁴³ C. ROLDÁN Y O. MORO, “Contingencia: historia y actualidad de una idea”, en C. ROLDÁN Y O. MORO, *Aproximaciones a la contingencia*, Madrid: Los libros de la catarata, 2009, pp. 7-15, p. 11.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 12

⁴⁵ BROWN, *Rationality*, op.cit., p. 184.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 182.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 187.

individuos”.⁴⁸ Es decir, las virtualidades que encuentra el modelo de racionalidad, desarrollado, sobre todo, por el programa analítico, suponían la creación de algoritmos, que permitieran la extracción de patrones, aplicables a las distintas esferas tanto cognitivas y epistemológicas, para luego extrapolarlas a otras ciencias como las llamadas “ciencias sociales” (economía, sociología, psicología, derecho etc.), con el fin de que permitieran superar el subjetivismo y la heterogeneidad. El objetivo que perseguían, por tanto, era la construcción de tablas y de otros modelos que permitieran guiar la construcción de los distintos dispositivos de desarrollo tanto epistemológico, como económico y social, que lograran alcanzar las virtudes de verdad, seguridad y certeza.

De este modo, las tablas de medición, cuantificación, generación de expectativas, análisis de costos etc., a la luz de ese modelo de racionalidad, se convierten en ideas regulativas o criterios de justificación. Por tanto, la creación de algoritmos para resolver cuestiones en las distintas disciplinas -reglas que reemplacen los juicios individuales y que sirvan de guía para el desempeño de determinadas tareas- se constituye en el objetivo último para alcanzar la validez pretendida. En Filosofía de la Ciencia era asumido que una vez un conjunto de reglas era “descubierto” o “inventado”, esto es “formulado”, ya se enseña a los sucesivos científicos de forma canónica y opera como una tabla de logaritmos, es decir como entidades “cuasi-platónicas”⁴⁹: “se trata de un criterio que permite validar el descubrimiento de un científico, independientemente de sus particulares inclinaciones o preferencias”⁵⁰

2.2.1 Influencias del modelo de racionalidad positivista en el ámbito de las Ciencias Sociales

El modelo de racionalidad, que hemos señalado que era utilizado en el campo de la Filosofía de la Ciencia, es extrapolado al campo de las Ciencias Sociales y deja ver toda su impronta en la teoría económica y en la sociología mediante la inauguración de las Teorías de la Elección Racional, la Decisión Social y en la llamada Teoría de Juegos.

La Teoría de la Elección Social se inaugura con la publicación en 1951 de Arrow de su obra *Social Choice and Individual Values*⁵¹. Arrow

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 186.

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 188.

⁵⁰ *Ibíd.*

⁵¹ K. J. ARROW, *Social choice and individual values*, New York: John Wiley & Sons, 1951. Para un estudio exhaustivo del método propuesto por Arrow y los orígenes y evolución

desarrolló una metodología, de marcado sesgo teórico y matemático, para la predicción de preferencias sociales a partir de preferencias individuales. Con similares propósitos se inaugura la denominada Teoría de Juegos, aunque sus aplicaciones actuales son mucho más amplias. La teoría de juegos, formalizada por primera vez por Von Newman y Mongerstern en su obra de 1944 *La teoría de juegos y el comportamiento económico*⁵², comienza como el área de la matemática aplicada dirigida a la predicción y explicación de comportamientos, considerados racionales, y para la formalización y optimización de estrategias. Es Buchanan quien tomando estas metodologías de la teoría económica las aplica al campo de la política, transformándolas en una teoría de la elección pública y configurándose en su máximo exponente, lo que le valió el premio Nobel de economía en 1986⁵³. De igual modo, las obras de Jon Elster⁵⁴ han contribuido de manera considerable a la evolución y revisión de las teorías de la elección racional en el campo de las ciencias sociales.

A partir del experimento llevado a cabo por Hofstadter en 1983, que se inscribe dentro de la tradición de teoría de juegos, Brown procede a reconstruir el modelo de racionalidad paradigmático, que ha operado en las distintas teorías. En el experimento, a 20 participantes se les explican las reglas de un juego, cuyo objetivo es el de obtener las mayores ganancias posibles. Cada jugador debe elegir entre cooperar o traicionar. Si coopera recibe 3 dolares de cada uno de los otros jugadores que cooperen y ninguno de los que traicionen. A su vez, si traiciona recibe 5 del que coopera y 1 del que traiciona. Tras considerar todas las combinaciones posibles, el artículo concluye que cada uno de los jugadores, tras un proceso de razonamiento individual, debe llegar a la misma solución: que lo racional es cooperar.⁵⁵

Independientemente de las apreciaciones y diferentes valoraciones que se pudieran seguir de tal experimento, como el tipo de justificación,

de la Teoría de la Elección Social, así como la revisión de Sen: cfr. M. PEDRAJAS, "El desarrollo humano en la economía ética de Amartya Sen", *Tesis doctoral*, València: Universitat de València, Servei de Publicacions, 2006, pp. 320-44.

⁵² J. VON NEUMANN y O. MORGENSTERN, *Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton University Press, 1944.

⁵³ J. M. BUCHANAN, *Cost and choice; an inquiry in economic theory*, Chicago: Markham Pub. Co, 1969; *Politics as public choice*, Indianapolis, IN: Liberty Fund, 2000; *Choice, contract, and constitutions*, Indianapolis: Liberty Fund, 2001; *Theory of public choice : political applications of economics*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1972.

⁵⁴ J. ELSTER, *Las limitaciones del paradigma de la elección racional : las ciencias sociales en la encrucijada*, op. cit.; *Foundations of social choice theory*, op. cit.; *Uvas amargas : sobre la subversión de la racionalidad*, op. cit.

⁵⁵ BROWN, *Rationality*, op. cit., pp. 3-6.

la índole de los motivos subyacentes o las razones de base que operan, lo que quisiera destacar mediante esta ilustración son las características que debe revestir una decisión para apelar a su racionalidad, esto es, si es considerada racional. La noción de racionalidad que el experimento mantiene, es decir, la evaluación de los resultados como racionales se rige según tres criterios. Por tanto, las características de la racionalidad que se aplican bien sea a una creencia, decisión o acción⁵⁶, para que algo pueda ser calificado de racional son tres⁵⁷:

1) *La universalidad.* Todos los pensadores racionales deben llegar a la misma solución al problema presentado. Para que se pueda alcanzar este requisito, todos los agentes deben partir exactamente de la misma información dada y, si el razonamiento es correcto, arribarán a la misma conclusión. Por tanto, esta premisa de universalidad precisa de dos requisitos: a) que los agentes tengan igual información de base y b) que los mecanismos del razonamiento operen correctamente. En este sentido, el ejemplo de las disciplinas paradigmáticas de la racionalidad son las matemáticas y la lógica. Si bien esto ya fuera auspiciado por Aristóteles, cuando distingue entre los saberes prácticos y los teóricos o de las ciencias, el problema fuerte con el que nos enfrentamos en el terreno de la racionalidad práctica no estriba en cómo validar la racionalidad de los silogismos teóricos a partir de unas premisas, mediante un procedimiento deductivo, sino que el problema es relativo a las premisas que se configuran como entimemas, es decir, cuando hay más de una solución posible y, por tanto, el mecanismo que opera es el de la deliberación.

La conexión entre universalidad y racionalidad es tan fuerte que cuestionar la universalidad de los fundamentos de una disciplina implica cuestionar la racionalidad de la disciplina misma.⁵⁸ Se asimila esta noción de racionalidad, que necesita de unos principios intemporales universalmente válidos, con la noción de universalidad que rige la lógica formal. Esta circunstancia, en principio, no se presenta como algo negativo, puesto que lo que se pretende es encontrar unos principios que dirijan la acción, siempre y cuando no la bloqueen. La conclusión, que se deriva a partir de la premisa de la universalidad requerida en este concepto de racionalidad, puede ser formulada en función de dos

⁵⁶ Elster señala que hay multitud de entidades que son susceptibles de ser racionales: “creencias, preferencias, elecciones o decisiones, acciones, pautas de conducta, personas, incluso colectividades e instituciones”: Cfr. ELSTER, *Uvas amargas : sobre la subversión de la racionalidad*, op. cit., p. 9.

⁵⁷ BROWN, *Rationality*, op.cit, pp. 5-7.

⁵⁸ *Ibíd.* p. 12.

principios: que todo aquél que llegue a una serie de soluciones diferentes debe o a) haber cometido un error, que puede ser encontrado y corregido o b) ha fracasado en el intento de llegar a una solución mediante una manera racional.⁵⁹

2) El segundo requisito de la racionalidad sería *la necesidad*.

El requisito de universalidad es un requisito necesario, pero no suficiente. El hecho de que todos los agentes lleguen a idénticas soluciones bien puede deberse a un consenso o a una azarosa coincidencia masiva, lo cual no prueba la racionalidad requerida, que debe ser fruto de un *correcto* proceso de razonamiento. El requisito de la “necesidad” es fundamental para poder hablar de racionalidad, lo cual puede formularse del siguiente modo:

La necesidad surge cuando a partir de una información dada se sigue de forma inexorable una conclusión que es racionalmente aceptable. De nuevo, las disciplinas que se perfilan como paradigmáticas son la lógica formal y las matemáticas. El modelo utilizado es el deductivo: a partir de unas premisas se sigue necesariamente la validez o invalidez de un argumento lógico.

Si bien el requisito de la universalidad se refiere al objeto último del procedimiento deductivo, esto es, a la solución de problema, que debe ser idéntica para todos los agentes racionales, si se han satisfecho las premisas iniciales, la necesidad responde al “por qué” de esta universalidad y, en este sentido, es más fundamental que la universalidad. La necesidad supone el vínculo que une las premisas y la conclusión, de manera que ante una información dada la solución racional debe ser universal, *porque* se deriva de un procedimiento *necesario*.⁶⁰

3) *La normatividad*. La tercera característica podría ser formulada de la manera siguiente: “la racionalidad de cualquier conclusión se determina si ésta está conformada de acuerdo a determinadas reglas apropiadas.”⁶¹ La virtualidad que aporta esta característica es que nos libera de la “arbitrariedad”. La circunstancia de que exista un procedimiento bien establecido de reglas, que puede seguirse, se erige en garantía de que el resultado o conclusión no es arbitrario. En este sentido, observamos cómo el positivismo, propio de la disciplina del Derecho, al contar entre sus principios con el *principio de legalidad*, se basa precisamente en esta consideración: la ley es válida si se han seguido los principios legales, esto es, si ha sido aprobada siguiendo los procedimientos legales prescritos. Vemos, con ello, cómo este

⁵⁹ *Ibíd.*, p. 14.

⁶⁰ *Ibíd.*, p. 15.

⁶¹ *Ibíd.*, p. 17.

modelo de racionalidad opera en todas las disciplinas y se utiliza para el diseño de las instituciones.

“Por tanto, las reglas se encuentran en el corazón de nuestro modelo clásico de racionalidad: si tenemos reglas aplicables universalmente, entonces todo lo que comience desde la misma información debe, de hecho, llegar a la misma conclusión y son estas reglas las que proporcionan la conexión necesaria entre nuestro punto de partida y nuestra conclusión.”⁶² Las reglas son las que proporcionan la conexión necesaria que garantiza que la conclusión derivada de unas premisas va a ser universalmente sostenible o, lo que es lo mismo, válida universalmente, si se aplican de forma correcta. De este modo, la prescripción normativa, el procedimiento, tiene una importancia capital a la hora de garantizar la universalidad y la necesidad, que otros métodos como el intuitivo no tienen. Opera como un mecanismo que permite garantizar la validez del resultado y, por tanto, se comporta como método para la obtención de resultados pero también como criterio de legitimidad y, por tanto, de justificación.

De lo anterior se deriva que el método racional comúnmente aceptado en el modelo de racionalidad positivista es el deductivo en detrimento del inductivo. Este método está basado fundamentalmente en el desarrollo de *algoritmos*. Un algoritmo “se compone de un conjunto de reglas, que aplicadas a un problema, garantizan una solución mediante un número finito de pasos”.⁶³ Algunos ejemplos de algoritmos son los diagramas de Venn, las tablas de verdad para probar validez o los códigos utilizados en física y muchos programas de ordenador. Los algoritmos operan sobre la base de que ante unas premisas verdaderas, mediante la aplicación correcta de reglas, se llega a una única solución que es necesariamente verdadera. En el caso de la inducción resulta mucho más complicado, si no imposible, garantizar la verdad y univocidad del resultado. Las evidencias de carácter inductivo se basan en una gran cantidad de observaciones, a partir de las cuales se pueden extraer conclusiones. La inducción posee un componente metodológico de carácter estadístico y, por tanto, las conclusiones no pueden ser nunca necesarias, sino por “aproximación”, de la que se infieren generalizaciones para operar posteriormente. El problema de las conclusiones extraídas por inducción es que “ante un número dado de premisas hay siempre un número, quizás incluso ilimitado, de mutuamente inconsistentes conclusiones, que reciben idéntica base y

⁶² *Ibíd.*, p. 19.

⁶³ *Ibíd.*, p. 20.

fundamento, desde esas premisas”.⁶⁴ Esta inconsistencia se manifiesta de dos formas: a) al hacer predicciones específicas, nos encontramos con la circunstancia de que predicciones mutuamente inconsistentes pueden ser hechas a partir de las mismas premisas y b) al buscar generalizaciones, vemos que no sólo es posible producir una, sino diversas generalizaciones alternativas que a su vez sugieren predicciones mutuamente inconsistentes.⁶⁵

2.3.2 *Virtudes del modelo de racionalidad positivista*

Aunque un poco más adelante se va a proceder a una crítica de este modelo, es necesario hacer una matización previa. La crítica de Nussbaum, que presentamos, no pretende “demonizar” este modelo de racionalidad, sino que su propósito es poner de manifiesto los peligros que supone partir de una reducción extrema de la realidad, que es estructuralmente compleja. En este sentido, la objeción sería a este modelo, que hemos ido caracterizando, es su intento de suplantar mediante patrones excesivamente formalizados la verdad de la vida humana. Pese a ello, el modelo presenta algunas virtudes, que deben ser tenidas en cuenta, puesto que aportan elementos valiosos para colaborar en el buen desarrollo de las disciplinas prácticas. En este sentido, la principal virtud del modelo de racionalidad clásico la encuentra Brown en el hecho precisamente que justifica el por qué es valiosa la búsqueda de la racionalidad. Al buscar y fundamentar un número de reglas a seguir es posible determinar qué hacer en situaciones concretas. Perseguir criterios de racionalidad supone encontrar un procedimiento que permita a) tanto encontrar soluciones determinadas, como b) reconocer como válidas otras soluciones, si satisfacen estos criterios. Es decir, el establecimiento de un modelo de racionalidad o de criterios de racionalidad es una herramienta extremadamente útil para encontrar, crear o inventar conclusiones o soluciones a determinados problemas, puesto que marca un algoritmo o procedimiento, cuya solución es fruto de un constructo⁶⁶. Pero, además, también opera como criterio de validez o legitimidad de determinadas soluciones dadas a un problema. Este modelo descansa en la obtención de resultados mediante algoritmos y no extrae las soluciones de intuiciones, emociones o impulsos. Con ello lo que se intenta es paliar al máximo la arbitrariedad en la búsqueda de

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 27.

⁶⁵ *Ibíd.*

⁶⁶ En este sentido, un poco más adelante se analiza en el apartado 4.2.3 del Capítulo III el papel que juegan las normas en la teoría de Nussbaum, ya que la autora, siguiendo las tesis de Aristóteles, considera que las reglas poseen un papel fundamental en determinados casos, como se mostrará.

soluciones.⁶⁷ Por ello este modelo ha tenido tanto éxito y se ha venido aplicando no sólo en el campo de las ciencias teóricas, sino en el campo de las ciencias sociales e incluso en las humanidades. Las virtualidades son obvias: si se consigue que tal modelo de racionalidad funcione correctamente y de forma infalible, entonces es posible alcanzar la objetividad y la verdad tan valoradas en nuestros tiempos. El método, por tanto, que coloniza todas las esferas es el matemático, convertido en el paradigma de la racionalidad, y el positivismo, hoy en día, sigue latente en la práctica de las distintas disciplinas.

Finalmente podemos también observar por qué es deseable extender el campo de problemas que pueden ser resueltos con una base racional. En la ausencia de reglas adecuadas, a menudo nos encontramos incapaces de determinar cómo actuar y qué creer. Esto es especialmente relevante en cuestiones de política pública e internacional, así como en cuestiones intelectuales o concernientes a decisiones prácticas de carácter personal-individual. Si pudiéramos encontrar algoritmos para resolver tales situaciones conflictivas, entonces realmente sabríamos qué hacer.⁶⁸ Aunque observamos la vertiente positiva de este modelo de racionalidad, también es cierto, como se irá mostrando, que a la hora de aplicarlo a cuestiones prácticas y no teóricas, posee lagunas funcionales importantes, precisamente por dejar fuera un elemento estructural de conformación de la realidad humana: las emociones.⁶⁹

Las críticas a este modelo han operado en muchos frentes. En el campo teórico se ha llevado a cabo fundamentalmente por la Teoría Crítica, al señalar que los valores de “objetividad” y “verdad” no son axiológicamente neutrales, o desde el punto de vista de la hermenéutica o de la pragmática lingüística, que hablan de conceptos no objetivos, sino intersubjetivos. Sin embargo, lo que quisiera destacar en este trabajo no es tanto la crítica a estas nociones, para desmontar el supuesto sobre el que se sustenta este modelo de racionalidad, sino exponer cómo, al menos en el campo de las Ciencias Sociales y especialmente en el campo de la Ética, la Justicia o la Filosofía política, este modelo se encuentra

⁶⁷ BROWN, *Rationality*, op. cit., p.35.

⁶⁸ *Ibíd.*, p. 37.

⁶⁹ Como se mostrará en los siguientes capítulos, es necesario incluir en el modelo de racionalidad que se propone a las emociones, con el fin de transformarlo en un modelo verdadera e integralmente humano. Se asume con ello, que a medida que el modelo va ganando en humanidad, también lo hace en complejidad y con ello la pretensión de *verdad absoluta, seguridad y objetividad*, que persigue el programa positivista, debe transformarse en *validex, indeterminación e intersubjetividad*, si lo que se pretende es atender a los asuntos verdaderamente humanos.

con dificultades, porque al dejar de lado la dimensión de las emociones halla graves problemas para fundamentar estas cuestiones. No es nuestro propósito realizar una crítica de deconstrucción del modelo, sacando a la luz de nuevo, lo que magistralmente ya advirtiera la teoría crítica, los maestros de la sospecha o la hermenéutica⁷⁰: que la base está impregnada de valores, sino que nuestro objetivo es sutilmente distinto. El modelo de racionalidad en cuestiones prácticas, que atañe a la toma de decisiones morales y políticas y que se traduce en un diseño de una concepción de la justicia, no puede sostenerse únicamente sobre ese modelo reducido de racionalidad, sino que debe incorporar la esfera de la sensibilidad y, por tanto, a las emociones, para que se pueda sostener de una forma verdaderamente vinculante.

2.3.3 Dos problemas metodológicos del modelo positivista

a) La verdad de las premisas

Si bien el modelo de racionalidad positivista posee virtudes, como se ha ido exponiendo, ya que mantiene un compromiso fuerte con la búsqueda de los valores de objetividad y verdad, se encuentra con un problema radical que es que se construye sobre una base de evidente sesgo fundacionalista. En última instancia debe apoyarse sobre unas premisas, que deben estar justificadas o considerarse evidentes y éstas se constituyen en razones, proporcionadas por la información desde la que partimos.⁷¹ ¿Cómo realizar esta función? ¿Cómo legitimar las premisas últimas? Este modelo hereda los problemas propios del *fundacionalismo* en el orden de la justificación: a) o bien es necesario marcar un punto de partida, por considerarlo suficientemente evidente, pero que en última instancia no descansaría en una operación de inferencia, sino más bien en cierta clase de intuición o b) bien se cae en un círculo *in definiendo*, puesto que para apelar a la validez de “a”, se apela a “b” y “b” a “c” y “c” a “a”. Para resolver el problema de la regresión en la justificación, esto es, bloquear de alguna forma el punto de partida de las justificaciones, parece que la mayoría de autores o de corrientes apelan a la intuición, como forma última de justificación. Es decir, una vez establecido el

⁷⁰ Conill ha venido sosteniendo a lo largo de sus obras que un modelo excesivamente formalista es reduccionista de la realidad y, por tanto, es insuficiente para lograr objetivos de comprensión no sesgados. En su lugar, el autor aboga por una razón *interpretadora*, superadora de formalismos excesivos y capaz de aportar criterios de inteligibilidad en clave hermenéutica para una comprensión integral de la realidad humana: Cfr. J. CONILL, “Por una economía hermenéutica de la pobreza” en A. CORTINA Y G. PEREIRA (ed.) *Pobreza y Libertad. Erradicar la pobreza desde el enfoque de Amrtya Sen*. Madrid: Tecnos, 2009, pp. 151-62, p. 162.

⁷¹ BROWN, *Rationality*, op.cit., p. 38.

modelo de racionalidad, tal y como lo hemos hecho, el problema estriba en que dicho modelo se hace insuficiente para establecer el fundamento de las reglas del juego. Marca una forma estandarizada de jugar o dice cómo hay que construir un juego, pero no es sensible al contenido o al por qué, ni puede responder sobre qué base establecer esas premisas primeras. Por tanto, el problema último con el que se enfrenta es “cuando buscamos proposiciones fundacionales sobre cuya verdad podamos tener certeza”.⁷²

Como hemos señalado, la mayoría de autores, en última instancia, apelan a la intuición, pese a lo cual encontramos cierta resistencia a que “la certeza” descansa en una especie de “sentimiento subjetivo”, por tanto, el dilema con el que nos encontramos es decidir entre o una especie de “dogmatismo” o entre una “regresión” o “justificación infinita”. La salida de Popper a este dilema es la asunción de que las premisas primeras no pueden probarse de una vez por todas, sino que quedan como hipótesis y lo que reciben es “corroboración”. Pero debemos proseguir haciendo comprobaciones empíricas que puedan rechazar estas premisas, que en todo caso son conjeturas. En definitiva la conclusión que se extrae del trabajo de Popper es que “no podemos estar nunca seguros de que hemos alcanzado la verdad, y el único camino racional para tratar con nuestras creencias vigentes es estar preparado para verificarlas más y obtener nuevas creencias de aquellas que son rechazadas.”⁷³ Desde estas páginas nos adherimos a similares conclusiones, mucho más modestas que el ambicioso proyecto del modelo presentado, puesto que consideramos que si la investigación es continua y se rige por dos principios: a) rigor y b) honestidad, entonces se pueden llegar a buenos resultados, que, aunque modificables, pueden tener un rango de validez considerable.

b) La cuestión de que las reglas sean apropiadas

Del mismo modo que las premisas deben apelar a una justificación para poder considerarse válidas, también ocurre lo mismo con el caso de la creación de las reglas. ¿Qué criterios son los que las justifican como apropiadas?

La crítica de Brown advierte que también debería apelarse a metarreglas que justificaran las reglas o incluso a reglas de cómo aplicar las reglas y, por tanto, nos encontraríamos con problemas similares a los del apartado anterior, por los cuales se nos presentaba el dilema de cómo

⁷² *Ibíd.*, p. 49.

⁷³ *Ibíd.*, p. 81.

encontrar un criterio último de justificación.⁷⁴ Pero, desde mi punto de vista, el problema es sutilmente diferente. En el apartado anterior observamos que el problema poseía un evidente sesgo epistemológico, que se dirigía tanto al método adecuado para la extracción de las primeras premisas -intelección, intuición, experiencia etc.- como a la cuestión de si esas premisas en definitiva sí que eran ya evidentes por sí mismas. El problema, con el que nos enfrentamos en este instante no es de tipo epistemológico, sino más bien de tipo evaluativo. La dificultad no estriba en la creación de unas reglas, sino en la idea de que tienen que ser “las más apropiadas”. Esta noción de “más apropiadas” tiene un componente valorativo: no vale cualquier regla para la extracción de datos, sino que éstas tienen que ser las mejores para alcanzar sus propósitos. Por tanto, la cuestión acerca de la regla que se escoge o se construye viene determinada por el fin para el cual se elige. Ese fin lleva aparejado un componente de bien intrínseco y ese bien marca toda la lógica de las reglas. Es decir: las reglas, si son racionales, tienen la función de llegar a un resultado determinado, pero no de cualquier forma, sino de forma óptima. Por tanto, para saber cuáles son las reglas óptimas para la persecución del fin, habrá que conocer cuál es ese fin. El proceso de deliberación aquí es doble: se delibera sobre los mejores medios para alcanzar un bien o fin, pero también es necesario deliberar acerca de cuál es ese fin que se persigue. El problema último es qué reglas deben utilizarse para deliberar acerca de cuál sea precisamente ese fin.⁷⁵

Como se puede apreciar el modelo de racionalidad positivista se enfrenta con serias dificultades de justificación cuando se intenta desarrollar y llevar a la práctica. Los problemas se agravan cuando este paradigma de racionalidad se extiende a otros campos más allá de los saberes teóricos, como son los campos de las ciencias sociales: los saberes prácticos. Este modelo deja fuera del concepto de racionalidad a las emociones, lo cual genera disfunciones serias puesto que la comprensión de lo que sea un ser humano de la que parte es sumamente reducida.

3. ¿Un modelo de racionalidad en Martha Nussbaum?

Desde el comienzo de esta tesis hemos dejado claro el objetivo que nos proponíamos: la articulación del modelo de racionalidad que se

⁷⁴ *Ibíd.*, p. 71.

⁷⁵ Retomaré esta cuestión en un apartado específico, dentro del contexto del pensamiento de Nussbaum, al analizar la noción de florecimiento.

desprende de la obra de Martha Nussbaum, con el fin de que pueda ser llevado a la práctica. De lo anterior deducimos que en estas páginas se sostiene la tesis de que la autora posee un propósito clave, que dota de coherencia a toda su obra: la búsqueda de un modelo de racionalidad *pública*. A continuación iremos desentrañando esta afirmación, con el fin de justificar si es posible encontrar un modelo de racionalidad novedoso en la propuesta de la autora para ser aplicado a cuestiones de justicia social.

Aunque en algunos pasajes de las obras de Nussbaum podría parecer que nos encontramos ante un tratado de la naturaleza humana, sostenemos que no es este su objetivo. La trayectoria de su pensamiento es la historia de una búsqueda: la búsqueda de los rasgos de la racionalidad pública. Lo que equivale a decir que es la elaboración del modelo de racionalidad que debiera ser aplicable a la esfera pública. Esta esfera pública comprende diferentes niveles como son: a) las relaciones internacionales; b) las políticas públicas; c) el diseño institucional d) las estructuras económicas. Nussbaum parte de un diagnóstico del modelo de racionalidad que considera vigente en la esfera pública. Observa que se encuentra caracterizado por dos factores fundamentalmente:

- a) Por la falta de la emoción de la *compasión*, como categoría estructuralmente constitutiva en cuestiones de justicia.
- b) Por una confianza excesiva en los métodos técnicos para modelar la conducta, cuya expresión más clara se da en el utilitarismo económico imperante.⁷⁶

Aunque no tacha esos modelos de totalmente inútiles, sí que afirma que son insuficientes para dar cuenta de las necesidades humanas y para servir de guía a las políticas públicas. Por ello, la autora defiende un modelo de racionalidad “inclusivo” que incorpore en su propia estructura las emociones y en especial la figura de la compasión, en tanto emoción de carácter propiamente social. Un modelo de este tipo debe operar una transformación en los métodos técnicos de los que se vale, ampliándolos y modificándolos para adaptarse a los nuevos criterios y estructuras de la racionalidad. Para ello, la autora propone que tal instrumental se vehiculice mediante el método de la ficción narrativa o imaginación literaria.⁷⁷ En este sentido, parte de dos premisas, que configuran todo su modelo de racionalidad: a) las emociones, y como lugar privilegiado la compasión, tienen un papel determinante en el juicio

⁷⁶ M. C. NUSSBAUM, *Justicia poética : la imaginación literaria y la vida pública*, Barcelona: Andrés Bello, 1997, p. 15.

⁷⁷ *Ibíd.*

público⁷⁸. Al conferirle un papel destacado a la compasión entonces se adivina el segundo elemento fundamental en el modelo de racionalidad propuesto: b) la imaginación, puesto que la compasión necesita un componente de imaginación empática para que pueda suscitarse⁷⁹. La imaginación, como la representación individual de una alteridad o externalidad, posibilita un elemento vinculativo, sin el cual difícilmente puede dotarse de un sustrato motivacional suficiente a la figura del reconocimiento.

A continuación iremos desentrañando estas cuestiones. Las críticas de Nussbaum se centran principalmente en las “formas más toscas de utilitarismo económico y el análisis del costo-beneficio que se utilizan en muchos campos de la decisión pública y a menudo se recomiendan como normativas para otros”.⁸⁰ Es necesario señalar que la objeción de la autora no es con carácter general a los modos de hacer ciencia en su conjunto, no se trata de “un desprecio por la razón ni por la búsqueda científica de la verdad. Lo que yo critico es ese enfoque científicista que pretende hablar en nombre de la razón y la verdad”.⁸¹ Por tanto, la crítica que nos vamos a encontrar es a un tipo concreto de proceder en el campo del conocimiento, que pretende reducir la realidad de forma tan simplificada que pierde su sentido humano significativo.

Los modelos de racionalidad se construyen con dos propósitos: a) *explicativo-predictivos*, esto es, para obtener información acerca de las elecciones que harían las personas y, de este modo, aplicarlos a diferentes cuestiones: desde propósitos de marketing hasta el concreto diseño de políticas públicas y b) *normativos*: como criterio de aprobación o desaprobación de determinadas conductas, aludiendo a su supuesta irracionalidad, lo cual se utiliza para la toma de decisiones públicas.⁸² Nussbaum cita como autores paradigmáticos de este último caso a Bentham y Sidgwick⁸³, exponentes del utilitarismo clásico, cuyos objetivos se dirigen a la búsqueda de un modelo normativo. Por el contrario, los teóricos contemporáneos de la elección racional “se concentran en elementos explicativo-predictivos y brindan modelos que nos permiten predecir la conducta, no direcciones para el cambio de

⁷⁸ M. C. NUSSBAUM, "Compassion and Terror", *Daedalus*, 132/1, 2003, pp. 10-26, p. 11.

⁷⁹ NUSSBAUM, *Justicia poética: la imaginación literaria y la vida pública*, op. cit., p. 16.

⁸⁰ *Ibid.* p. 27; M. C. NUSSBAUM, "The Costs of Tragedy: Some Moral Limits of Cost-Benefit Analysis", *The Journal of Legal Studies*, 29/2, 2000, pp. 1005-36.

⁸¹ M.C. NUSSBAUM, *Justicia poética: la imaginación literaria y la vida pública*, op.cit., p. 74.

⁸² *Ibid.*, p. 41.

⁸³ H. SIDGWICK, *The Methods of Ethics*, London: Mac Millan and Co., 1884; *The principles of political economy*, New York: MacMillan Company, 1887.

conducta”.⁸⁴ La autora parte de la observación de que estos modelos, y en especial el predictivo, poseen gran influencia en las disciplinas prácticas hoy en día, como se puso de manifiesto en el apartado anterior, particularmente en el campo de las ciencias sociales. La autora advierte que esta influencia es de tal magnitud que incluso cabe hablar de “colonización del modelo de racionalidad económico utilitarista de las esferas de la vida”⁸⁵, adhiriéndose con ello a conclusiones similares a las que han llegado otros autores, partiendo desde presupuestos teóricos distintos, como Habermas o Adela Cortina. El fundamento de tal circunstancia la encuentra Nussbaum en la simplicidad y operatividad práctica de sus metodologías para el diseño técnico de proyectos. Por ello afirma que la idea utilitarista simple de lo que consiste una elección racional domina no sólo el pensamiento y práctica económicos, sino que, dado el prestigio de la economía en el área de las ciencias sociales, los decisores de políticas públicas se basan en estas metodologías para encontrar los principios para la toma de decisiones. Debido a su sofisticación y elegancia, estas teorías tienen una creciente influencia en el resto de las disciplinas sociales, incluso en el campo del Derecho, que tradicionalmente ha razonado de modo distinto, utilizando una norma diferente de lo que se considera racional.⁸⁶

Por tanto, la objeción de Nussbaum, que a continuación expondremos, se circunscribe a esa concepción específica de la ciencia económica que es considerablemente reduccionista y se aplica a las demás disciplinas sociales, pero no a toda forma de proceder en Economía. La crítica de Nussbaum, pese a lo que pudiera parecer, no es una crítica *in abstracto* dirigida hacia un no-ente en general, sino que es una crítica con nombre y apellidos. Precisamente tiene en mente al

⁸⁴ M.C. NUSSBAUM, *Justicia poética: la imaginación literaria y la vida pública*, op.cit., p. 42.

⁸⁵ *Ibíd.*, p. 46.

⁸⁶ M. C. NUSSBAUM, "The Literary Imagination in Public Life", *Papers from the Commonwealth Center for Literary and Cultural Change* 22/4, 1991, pp. 877-910, p. 882. Nussbaum dedica varios artículos como "Poets as Judges: Judicial Rhetoric and the Literary Imagination" y, de forma sistemática, sus obras *Justicia Poética* y *El ocultamiento de lo humano: repugnancia, vergüenza y ley* al análisis del razonamiento legal en la jurisprudencia americana, mostrando con ello el rol capital que cumplen las emociones no sólo en los fundamentos de hecho de las sentencias, sino en los propios fundamentos jurídicos de las mismas y aduce que son tenidas en cuenta de manera efectiva en la configuración de todo el ordenamiento jurídico: cfr. M. C. NUSSBAUM, *El ocultamiento de lo humano: repugnancia, vergüenza y ley*, Buenos Aires: Katz, 2006; "Poets as Judges: Judicial Rhetoric and the Literary Imagination", *The University of Chicago Law Review*, 62/4, 1995, pp. 1477-519; *Poetic justice: the literary imagination and public life*, Boston: Beacon Press, 1995.

movimiento *Law and Economics*, del cual el juez Richard Posner⁸⁷, a quien Nussbaum dedica su obra *Justicia Poética*, es miembro. Si bien la autora afirma que con los años el movimiento ha ido adquiriendo un enfoque más amplio, al incorporar las tesis neo-aristotélicas de Amartya Sen y de A. Smith, considera que el modelo de racionalidad que se encuentra a su base es precisamente el propio del utilitarismo neoclásico⁸⁸ que, por otra parte, ha recibido críticas contemporáneas.

El movimiento *Law and Economics* fue una corriente de pensamiento surgida en los años 70 en Estados Unidos, donde tuvo gran influencia. Este movimiento, que supone una forma de aproximación a la teoría legal desde planteamientos y nociones propios de la economía, examina si las leyes son eficientes económicamente y sus fundamentos teóricos se caracterizan por la aplicación del modelo económico al ámbito jurídico. Richard Posner, el juez que lidera este movimiento, en su libro *La economía de la justicia*⁸⁹, comienza por anunciar que asumirá que “las personas son maximizadores racionales de satisfacción” y, sin justificar este concepto de “lo racional”, propone extender el análisis económico a todos los campos de la vida humana, apelando a dicho concepto al que le otorga un estatuto normativo y un contenido que excluye todas las decisiones basadas en la emoción.⁹⁰

Nussbaum desarrolla la crítica concreta a este movimiento y a la forma de proceder del utilitarismo neoclásico, que considera que se encuentra a la base, fundamentalmente en *Poetic justice : the literary imagination and public life*⁹¹, obra de 1995 y en un artículo posterior “Flawed Foundations: The Philosophical Critique of (A Particular Type of) Economics”⁹² de 1997. La autora, en estas obras, señala que los modelos, que se encuentran a la base de este movimiento y que constituyen su marco conceptual clave, se construyen sobre cuatro elementos⁹³:

⁸⁷ Para un estudio acerca de la posición de Posner sobre la vinculación entre Derecho y Literatura: cfr. TALAVERA FERNÁNDEZ, P.A. *Derecho y literatura: el reflejo de lo jurídico*, Granada: Comares, 2006, pp. 29-38

⁸⁸ M. C. NUSSBAUM, “Flawed Foundations: The Philosophical Critique of (A Particular Type of) Economics”, *The University of Chicago Law Review*, 64/4, 1997, pp. 1197-214, p. 1197.

⁸⁹ R. A. POSNER, *The economics of justice*, London: Harvard University Press, 1981.

⁹⁰ M.C. NUSSBAUM, *Justicia poética : la imaginación literaria y la vida pública*, op. cit., p. 87.

⁹¹ M.C. NUSSBAUM, *Poetic justice : the literary imagination and public life*, op. cit.

⁹² M.C. NUSSBAUM, “Flawed Foundations: The Philosophical Critique of (A Particular Type of) Economics”, op. cit.

⁹³ *Ibíd.*, pp. 1197-98.

- a) Que los llamados “agentes racionales” son maximizadores de utilidad y, por tanto, se les concibe sobre el presupuesto del autointerés.⁹⁴
- b) Que el concepto de “utilidad” se aplica tanto para propósitos explicativos como predictivos. En este sentido, se trata de un ítem singular, que no posee sensibilidad cualitativa, sino que únicamente varía en cantidad.
- c) Que la utilidad está mejor analizada en términos de satisfacción de preferencias y éstas son exógenas, lo cual implica que no están significativamente modeladas por las leyes e instituciones.
- d) Que los fines adoptados por un agente no pueden ser en sí mismos objeto de deliberación racional, aunque los agentes pueden deliberar acerca de los medios instrumentales para alcanzar los fines.⁹⁵

A partir de estos presupuestos, que enmarcan el modelo de racionalidad propio del utilitarismo neoclásico que Nussbaum critica, la autora extrae las características definitorias de las metodologías que produce. Estas características y sus críticas han sido profundamente desarrolladas por Sen y Williams en *Utilitarianism and beyond*⁹⁶ y por Sen en artículos como “Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory”⁹⁷, “Plural utility” o “The living Standard”⁹⁸, en el área económica. En *Utilitarianism and beyond* Sen y Williams dirigen su crítica a la vertiente del utilitarismo que se ha utilizado en la teoría de la elección pública, que debe mucho a los trabajos de Arrow.⁹⁹

⁹⁴ La crítica a la noción de “agente racional”, como concepción del sujeto basada en la categoría del autointerés, es desarrollada por Sen en A. K. SEN, “Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory”, *Philosophy and Public Affairs*, 6/4, 1977, pp. 317-44. En este artículo, Sen se dirige a la crítica de la afirmación de la que parte Edgeworth en su obra *Mathematical Psychics* de 1881: “el primer principio de la Economía es que cada agente actúa sólo por su propio interés”, op. cit., p. 317.

⁹⁵ NUSSBAUM, “Flawed Foundations: The Philosophical Critique of (A Particular Type of) Economics”, op. cit., pp. 1197-98. Nussbaum apoya su crítica en la obra de Richardson *Practical reasoning about final ends*: cfr. H. S. RICHARDSON, *Practical reasoning about final ends*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

⁹⁶ A. K. SEN y B. A. O. WILLIAMS, *Utilitarianism and beyond*, Cambridge: University Press, 1990, pp. 1-21.

⁹⁷ SEN, “Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory”, op. cit.

⁹⁸ A. SEN, “The living Standard”, *Oxford Economic Papers*, 36, 1984, pp. 74-90.

⁹⁹ SEN y WILLIAMS, *Utilitarianism and beyond*, op. cit., p. 1.

1) *Commensurabilidad*. La autora con esta característica entiende que las técnicas y metodologías de este tipo de utilitarismo parten de la premisa de que “la elección racional en estos modelos supone que los objetos valiosos, que sometemos a nuestra consideración, son mensurables en una sola escala, que sólo expone diferencias cuantitativas, no cualitativas”.¹⁰⁰

Sen y Williams entienden que el requisito de la conmensurabilidad se satisface porque descansa sobre el presupuesto teórico de la “teoría monista del valor” y Nussbaum rescata esta crítica para elaborar la suya propia.¹⁰¹ La autora entiende que la homogenización y, por tanto, conmensurabilidad de dos fines distintos no presupone ni satisface ningún criterio de racionalidad, sino que más bien evidencia lo contrario: irracionalidad.¹⁰² Como se irá mostrando a lo largo de este estudio, la autora defenderá el pluralismo y la diversidad en un sentido radical, al entender que en tal complejidad es donde radica la humanidad de la vida y, por tanto, pretender semejante reduccionismo y simplicidad implica perder la esfera de lo que la hace valiosa y digna de ser vivida.¹⁰³

2) *Adición*. Los datos obtenidos, en tanto siguen un sistema de variables agregadas, se suman directamente. Por lo tanto, la autora observará que “el resultado social obtenido es juntando datos a partir de vidas individuales, sin considerar los límites que dividen dichas vidas como de especial importancia para los propósitos de la elección.”¹⁰⁴ Como también observan Sen y Williams, las personas sólo son tenidas en cuenta en un estadio inicial del proceso como “las localizaciones de las utilidades respectivas”¹⁰⁵, pero una vez esta información es extraída en virtud de los métodos de “*sum-ranking*”, la suma de utilidades adquiere un carácter impersonal. La consecuencia que se deriva es “la negación de la *autonomía* de la persona..la indiferencia en la separación e identidad individuales, y consecuentemente de sus objetivos, planes y ambiciones, y de la importancia de su agencia y acciones.”¹⁰⁶

3) *Maximización*. El objetivo de estas metodologías es la maximización, que difiere de lo que cabe entender por optimización, en

¹⁰⁰ NUSSBAUM, *Justicia poética: la imaginación literaria y la vida pública*, op. cit., p.40.

¹⁰¹ NUSSBAUM, "Flawed Foundations: The Philosophical Critique of (A Particular Type of) Economics", op. cit., p. 1200.

¹⁰² *Ibíd.*, p. 1202.

¹⁰³ El significado de estas consideraciones se hará más claro al tratar la noción de la categoría de “florecimiento” en Nussbaum y su estructura plural.

¹⁰⁴ NUSSBAUM, *Justicia poética: la imaginación literaria y la vida pública*, op. cit., p. 40.

¹⁰⁵ SEN y WILLIAMS, *Utilitarianism and beyond*, op. cit., p. 4.

¹⁰⁶ *Ibíd.*, p. 5.

tanto se dirigen “a obtener la mayor cantidad posible de algo” y esta unidad de medida es la que definen como “utilidad”.

4) *Preferencias exógenas*. Por otro lado, la recopilación de datos se realiza mediante técnicas que parten de un concepto de preferencia como “exógena”, por lo que no intervienen en su conceptualización los agentes implicados.

Hemos de señalar que, si bien Nussbaum suscribe y se adhiere a las críticas llevadas a cabo por Sen al utilitarismo económico neoclásico, las objeciones de la autora no se circunscriben al área económica, sino que poseen un matiz distinto. Por esta razón, no entramos a profundizar en las críticas senianas, que, como decimos, son al modo de proceder de una vertiente económica concreta, sino que lo que estudiamos es la crítica de Nussbaum al modelo de racionalidad a la base, centrándonos en el área de la filosofía política, del derecho y de la fundamentación ética. La teoría de Nussbaum no es una propuesta económica, aunque contemple la economía como de importancia capital para una teoría de la justicia, pero esta es la parte desarrollada por Sen. La autora extrae objeciones similares a las de Sen pero aplicadas a un modo de proceder en la deliberación ética y en el área de la filosofía política y del derecho. De todos modos, aunque los propósitos de Nussbaum son claros, las fronteras entre disciplinas en el terreno de la praxis son difusas y por ello es posible afirmar que el modo de conducirse y funcionar del utilitarismo clásico en economía se ha extrapolado y ha colonizado otras áreas de las ciencias sociales e incluso de la filosofía y esto es lo que la autora critica. En cualquier caso, no vamos a analizar las cuestiones dentro del marco de la economía porque eso es una cuestión distinta, sino que lo que nos interesa son las cuestiones relacionadas con la fundamentación ética y con un modelo para una teoría de la justicia. Es en este sentido en el que la verdadera crítica de Nussbaum se formula del modo siguiente: “Si las decisiones económicas no reconocen las complejidades de la moral interior de cada ser humano, sus luchas y perplejidades, sus complicadas emociones, sus esfuerzos de comprensión y su terror; si no distinguen en sus descripciones entre una vida humana y una máquina, cabe desconfiar de su pretensión de gobernar una nación de seres humanos”.¹⁰⁷

3.1 El modelo de racionalidad que Nussbaum propone

En *La calidad de vida*¹⁰⁸ diferentes autores examinan las cuestiones que hemos ido señalando en el apartado anterior y, a lo largo de los

¹⁰⁷ NUSSBAUM, *Justicia poética : la imaginación literaria y la vida pública*, op.cit., p. 51 y NUSSBAUM, "The Literary Imagination in Public Life", op. cit., p. 886.

¹⁰⁸ M. C. NUSSBAUM y A. SEN, *The quality of life*, Oxford: Clarendon Press, 1993.

capítulos, van presentando el modelo de desarrollo económico imperante. Lo que los autores ponen de manifiesto es que el paradigma económico utilizado para evaluar la calidad de vida y, por tanto, los factores de medición del desarrollo humano hasta el momento utilizados son fuertemente reduccionistas y no dan cuenta de la complejidad humana. Sobre esta premisa surge el *enfoque de las capacidades*, esto es, como modelo de racionalidad alternativo que permita dar cuenta de la complejidad y diversidad humanas y, de este modo, aumentar la solvencia de las políticas públicas, sirviendo como guía tanto en cuestiones de predicción como de carácter normativo en las distintas áreas sociales.¹⁰⁹

Partiendo del reconocimiento de la diversidad, la complejidad de la vida y las diferencias individuales, el enfoque de las capacidades pone el acento en la promoción y defensa de la libertad, para lo cual reivindica la superación de las soluciones reduccionistas ofrecidas hasta el momento. Sen propondrá una ampliación de las bases de información para lograr el objetivo de la expansión de la libertad y por consiguiente las libertades constitutivas, pero Nussbaum ofrecerá una transformación del modelo desde la ampliación misma de la noción de racionalidad, que se encuentra a la base, al proponer una “teoría integral de las emociones” en la que intentará “podar o purificar las emociones públicas para asegurarnos de que nos valemos únicamente de las que merecen nuestra confianza”.¹¹⁰

La autora en artículos como “The Literary Imagination in Public Life”, “Flawed Foundations: The Philosophical Critique of (A Particular Type of) Economics”, “The Costs of Tragedy: Some Moral Limits of Cost-Benefit Analysis”¹¹¹ irá perfilando su objetivo concreto, que desarrollará de forma más sistemática en obras posteriores como *Justicia poética : la imaginación literaria y la vida pública*¹¹² o *Paisajes del pensamiento : la inteligencia de las emociones*¹¹³.

En los dos capítulos sucesivos iremos desgranando y analizando los componentes del modelo de racionalidad, que la autora nos presenta,

¹⁰⁹ NUSSBAUM, *Justicia poética : la imaginación literaria y la vida pública*, op. cit, p. 18.

¹¹⁰ *Ibíd.*, p. 93.

¹¹¹ M.C. NUSSBAUM, "Flawed Foundations: The Philosophical Critique of (A Particular Type of) Economics", op. cit.; "The Literary Imagination in Public Life", op. cit.; "The Costs of Tragedy: Some Moral Limits of Cost-Benefit Analysis", op. cit.

¹¹² NUSSBAUM, *Justicia poética : la imaginación literaria y la vida pública*, op. cit.

¹¹³ M. C. NUSSBAUM, *Paisajes del pensamiento : la inteligencia de las emociones*, Barcelona: Paidós Ibérica, 2008.

para pasar con ello al estudio de la articulación concreta de su teoría de la justicia, encarnada en su lista de capacidades, que se presenta de forma sustantiva en obras como *Las mujeres y el desarrollo humano: el enfoque de las capacidades*¹¹⁴ o *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*.¹¹⁵ Pero antes de pasar al análisis pormenorizado de estas cuestiones, quisiera centrar un poco más detenidamente el propósito de la autora, con el fin de justificar el porqué sostenemos que sus tesis suponen la necesidad de transformar el modelo de racionalidad positivista y, por tanto, requiere una revisión de los modos de proceder que ha seguido este modelo en el área de las ciencias sociales.

La autora ejemplificará su propuesta de transformación del modelo de racionalidad mediante la novela¹¹⁶ de Dickens *Tiempos difíciles* y observa que “la ciencia económica debería buscar fundamentos más complejos y filosóficamente coherentes”.¹¹⁷ Para ello, la autora reivindicará el papel instrumental de la literatura, puesto que “permite un tipo de modelación y medición más fructífero en lo predictivo, y para guiarnos en las decisiones, que los tipos que encontramos en la ciencia económica.”¹¹⁸ Aunque no desprecia los métodos y técnicas de las que se valen y han valido las ciencias económicas, puesto que reconoce que “dichos elementos, por cierto, no deberían desplazar los hallazgos de la ciencia económica, que puede cumplir muchas funciones que sin esos modelos formales quedan fuera del alcance de la imaginación de los individuos; aquella nos proporciona, entre otras cosas, un sentido práctico de cómo se pueden alcanzar ciertas metas que la imaginación nos presenta: menos desempleo, precios más bajos, mejor calidad de vida en general”¹¹⁹, si ve necesario proceder a una ampliación del modelo a la base que incorpore

¹¹⁴ M. C. NUSSBAUM, *Las mujeres y el desarrollo humano : el enfoque de las capacidades*, Barcelona: Herder, 2002.

¹¹⁵ M. C. NUSSBAUM, *Las fronteras de la justicia : consideraciones sobre la exclusión*, Barcelona: Paidós Ibérica, 2007.

¹¹⁶ Talavera al analizar la novela de Kafka, *El proceso*, se pronuncia de igual modo, al afirmar que cuando el formalismo, en tanto producto más elaborado de la razón, acaba por consagrarse como fin en sí mismo, “perdiendo su sentido mediador e imposibilitando de facto el acceso directo al contenido material del sentido último de la realidad y de la propia existencia. La burocracia se acaba convirtiendo en el mayor de los obstáculos de la justicia, la verdad y el derecho.” TALAVERA, P. A. *Derecho y literatura: el reflejo de lo jurídico*, op. cit., p.183.

¹¹⁷ M.C. NUSSBAUM, *Justicia poética : la imaginación literaria y la vida pública*, op. cit., p. 37.

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ *Ibid.*

una teoría compleja de la persona capaz de ofrecer mejores predicciones.¹²⁰

La necesidad de proporcionar una tesis compleja de la persona no es del todo evidente y la autora, consciente de ello, considera que “debemos plantearnos dos cuestiones: en primer lugar, si una reestructuración del ser humano, una transformación o supresión de determinadas partes de nosotros mismos, podría conducir a un control racional y una autosuficiencia mayores; en segundo lugar, si cabría considerar ésta la forma adecuada de autosuficiencia para una vida humana racional”.¹²¹

Como hemos ido señalando, la tendencia seguida en el área de la economía política, en pro de la búsqueda de la objetividad y seguridad, no incluye la vida moral interior de cada ser humano, sus esfuerzos y perplejidades, así como sus complicadas emociones y, de este modo, difícilmente se puede distinguir entre un ser humano y una máquina.¹²² Este es precisamente el sentido de que los modelos de racionalidad que buscan la objetividad y seguridad obvien determinados componentes de la condición humana que le recuerdan al ser humano su condición de finitos y su carácter de dependencia de los objetos externos. En cambio, el modelo que se desprende de las tesis aristotélicas, que trata de recuperar Nussbaum, sí que integra estas características humanas y, por ello, le concede cierto estatuto epistemológico a la tragedia¹²³, como más adelante analizaremos.¹²⁴

La necesidad de operar esta transformación se prescribe como necesaria desde la noción misma de racionalidad, en tanto que este concepto, lejos de poseer un significado meramente descriptivo, opera como un mecanismo fuertemente normativo y evaluativo. Por tanto, una teoría de la racionalidad “debería incluir una explicación de por qué la gente asigna los puntajes que asigna a diferentes opciones en sus

¹²⁰ *Ibíd.*, p. 78.

¹²¹ M. C. NUSSBAUM, *La fragilidad del bien*, Madrid: Visor, 1995, p. 35.

¹²² NUSSBAUM, "The Literary Imagination in Public Life", *op. cit.*, p. 886.

¹²³ En este sentido podemos también afirmar que la línea seguida por Nussbaum se encontraría cercana a las tesis de Ricoeur, puesto que, como afirma Fernanda Henriques, Ricoeur “se evidencia como un pensador trágico, por saber que la historicidad inherente a la vida es incompatible con procesos acabados y respuestas finales.” F. HENRIQUES, “A alteridade e o trágico na filosofia de Paul Ricoeur”, *Hermenéutica y responsabilidad: homenaje a Paul Ricoeur*, Actas del VII Encuentros Internacionales en el Camino de Santiago, Santiago de Compostela, 2003, pp. 243-274, p. 247.

¹²⁴ NUSSBAUM, *La fragilidad del bien*, *op. cit.*, p. 36.

deliberaciones, y cuáles deliberaciones son atinadas. Toda esta labor debe hacerse primero por deliberación, antes que la “racionalidad”, en este vago sentido económico, se ponga en marcha.”¹²⁵ Es precisamente la tarea propia de la racionalidad práctica la de atender a las complejidades humanas y dicha tarea de la racionalidad exige del agente algo más que el ejercicio de la razón o del intelecto en sentido estricto. “Cuando reparemos en la fecundidad ética de estas influencias mutuas, cuando percibamos la *racionalidad* de las pasiones, cuando reconozcamos que conducen al pensamiento hacia el saber humano y contribuyen a la constitución de dicho saber, nos daremos cuenta de que quien debe aportar las pruebas es quien defiende la idea de que sólo el intelecto y la voluntad son objetos adecuados de valoración ética. Dicha concepción empezará a parecernos pobre. Las obras teatrales ponen ante nuestra mirada la sabiduría práctica y la responsabilidad ética de un ser moral contingente en el mundo del acontecer natural. Ese ser no es puro intelecto ni pura voluntad; y, si lo fuese, ello tampoco mejoraría su deliberación práctica en este mundo.”¹²⁶

Es en este instante en el que se precisa la inclusión de una teoría que incorpore las emociones como el dispositivo mediante el cual los agentes racionales realizan las actividades de evaluación y ponderación propiamente humanas. Por ello, Nussbaum a partir de esa crítica al modelo de racionalidad propondrá la inclusión de las emociones, que han sido apartadas de tales modelos. De este modo procederá a una conceptualización de las emociones, susceptibles de percibir las esferas de valor, que hunde sus raíces en la *Retórica* de Aristóteles¹²⁷, para alumbrar una teoría de la justicia, cuyo fin último es el florecimiento del ser humano, entendido en su dimensión integral. El método que seguirá será el de la *imaginación ética* y la emoción clave sobre la que se erigirá su teoría de la justicia, la compasión. Toda la indagación, que se desprende de las obras de Nussbaum, se encuentra iluminada por la pregunta clave que se encuentra a la base del pensamiento de la autora: “¿Cómo puede el filósofo de la vida humana encontrar una o varias perspectivas que resulten convincentes como auténticamente racionales y adecuadas para la tarea de responder a nuestras inquietudes más profundas?”¹²⁸.

¹²⁵ NUSSBAUM, *Justicia poética : la imaginación literaria y la vida pública*, op. cit., p. 79. Sen sostiene tesis similares en A. K. SEN, "Internal inconsistency choice", *Econometrica*, 61/3, 1993, pp. 495-521.

¹²⁶ NUSSBAUM, *La fragilidad del bien*, op. cit., p. 83.

¹²⁷ NUSSBAUM y SEN, *The quality of life*, op. cit.

¹²⁸ M. C. NUSSBAUM, *La terapia del deseo : teoría y práctica en la ética helenística*, Barcelona: Paidós Ibérica, 2003, p. 193.

3.2 La cuestión trágica

Antes de proceder al estudio para dar respuesta a la pregunta con la que acabábamos el epígrafe anterior, se perfila como conveniente precisar un poco más detenidamente la índole de la pregunta que intentamos resolver, que nos aportará luz acerca del concreto modelo de racionalidad que buscamos.

La sutileza de la autora, que, a continuación, presentaremos, es la que me permite hablar de un modelo de racionalidad considerablemente novedoso en Nussbaum. La novedad radica en la recuperación de las tesis clásicas, particularmente del mundo helénico para aplicarlas a la crítica del modelo de racionalidad positivista que ha dirigido las prácticas en la esfera pública desde principios del siglo XX. Curiosamente en nuestra tradición filosófica, la española, más que novedad es precisamente un clásico, pero no lo es tanto en el panorama anglosajón. Me refiero a la recuperación de la dimensión trágica, como categoría estructural de la vida. Unamuno, Zambrano, o la Generación del 98, nuestros maravillosos filósofos-poetas, como los hermanos Machado o Miguel Hernández, por poner algunos ejemplos. También es de recibo señalar cómo en la tradición continental europea la concepción de la tragedia se ha tenido presente de forma continua, con especial relevancia en Nietzsche¹²⁹ y, por supuesto, Heidegger, Arendt o Ricoeur.¹³⁰ Como es evidente, no es posible un tratamiento que les haga justicia a estos “grandes” del pensamiento en un estudio como este, que es limitado, y espero se me disculpe que me centre exclusivamente en introducir cómo se encuentra presente este elemento trágico en el pensamiento de nuestra autora y la importancia que adquiere para nuestros propósitos.

Es cierto que los autores citados abordan la cuestión de la tragedia desde múltiples perspectivas, pero la particularidad del tratamiento ofrecido por Nussbaum es que incorpora la dimensión trágica de la vida en la misma estructura del modelo de racionalidad que nos presenta para la deliberación ética y para la articulación de una teoría de la justicia. Precisamente la noción de la tragedia la introduce la autora en un contexto original, por lo poco ordinario: el análisis de los modelos de racionalidad basados en las teorías del análisis de los costos-beneficios.

¹²⁹ J. CONILL, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. Madrid: Tecnos, 1997, pp. 80-95.

¹³⁰ Cfr. HENRIQUES, F. “O mal como escândalo: Paul Ricoeur e a dimensão trágica da existência”, en HENRIQUES, F. (coord.) *Paul Ricoeur e a simbólica do mal*, Porto, Afrontamento, 2005.

En el terreno de la acción se han seguido modos de proceder y se han generado técnicas y metodologías conducentes a resolver la cuestión práctica: “¿Qué es lo que debemos hacer?”¹³¹. A dar respuesta a esta pregunta de la mejor manera posible se han dedicado notables esfuerzos desde el siglo pasado y se ha escrito mucha literatura. La pregunta, así formulada, responde bien a una estructura dicotómica que entiende que hay una forma correcta y otra incorrecta de proceder de acuerdo a un fin. De este modo, con el objetivo de encontrar el modo óptimo de actuar, un análisis basado en una ponderación de los costes y beneficios que se deriven de una u otra elección se perfila como un medio de conocimiento muy útil. Pero Nussbaum desvela una verdad de la vida: que a menudo esta pregunta, a la que denomina *obvia*, no es la pregunta *real*. El problema al que nos enfrentamos cotidianamente en la vida, y que de forma tan clara advirtieron Ortega y Zubiri¹³², es precisamente que *vivir es elegir* y muchas veces, las más importantes, la respuesta correcta a qué elegir no es una cuestión de mayor o menor dificultad epistémica, sino que no hay respuesta correcta. Ese es nuestro drama: nuestra realidad posee la estructura de la libertad. ¿Qué ocurre cuando todas las respuestas, incluyendo la mejor, son malas y encierran algún tipo de mal moral por la simple necesidad de la elección?¹³³ Nussbaum ilustra y se ocupa del estudio de los dilemas trágicos en obras y artículos como *La fragilidad del bien o El conflicto práctico de Esquilo*¹³⁴, pero lejos de configurarse como casos excepcionales, observamos que los dilemas trágicos se sitúan en nuestra realidad cotidiana, conviviendo con nosotros a cada instante, y es precisamente en esos casos en los que la verdadera reflexión ética adquiere importancia radical para nuestra vida humana. En la tragedia, cuando no hay preguntas obvias ni respuestas inmediatas, es donde se hace más necesario y urgente el uso de la razón práctica y la verdadera deliberación humana, que no es sino sabiduría, pero no teórica, sino *creativa*.

Si asumimos lo expuesto acerca de que la pregunta trágica no tiene solución, que es irresoluble, lógicamente extraeremos la conclusión de que si esto es así entonces no hay nada que hacer y que cualquier

¹³¹ M. C. NUSSBAUM, “The Costs of Tragedy: Some Moral Limits of Cost-Benefit Analysis”, *The Journal of Legal Studies*, 29/2, 2000, pp. 1005-36, p. 1006.

¹³² J. ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, Madrid: Espasa-Calpe, 1984; X., ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid: Alianza, 1986.

¹³³ NUSSBAUM, “The Costs of Tragedy: Some Moral Limits of Cost-Benefit Analysis”, op. cit, p. 1007.

¹³⁴ M. C. NUSSBAUM, “Aeschylus and Practical Conflict”, *Ethics*, 95/2, 1985, pp. 233-67, p. 237.

intento de respuesta es una tarea infructuosa, carente de sentido y, por tanto, una pérdida de tiempo. ¿Cuál es pues la función de plantear la cuestión trágica en el presente ensayo que se pretende de propuesta constructiva?

Variemos por un momento el foco en el que centramos nuestra atención. Pensemos en lugar de qué tipo de pregunta planteamos cuál es la índole de la respuesta que buscamos. Si pretendemos seguridad y una norma precisa que nos garantice el resultado que deseamos, probablemente nos iremos con las manos vacías y una tremenda decepción. Atrevámonos, por un instante, a asumir nuestro drama original y enfrentarlo. ¿Qué conseguimos con la asunción y el reconocimiento? Conseguimos mucho: una reflexión profunda y sincera de nosotros mismos, nuestros miedos, motivaciones y objetivos. Profundizamos en nuestra autocomprensión humana al enfrentarnos a la realidad tremendamente dramática derivada de nuestra elección. De esta situación, que Nussbaum considera de reconocimiento de la culpabilidad moral, en tanto la honestidad de la reflexión moral nos lleva a asumir el resultado dramático de nuestras elecciones, dirá la autora que extraemos, al menos, dos conclusiones valiosas: experiencia y memoria para enfrentar de mejor manera situaciones futuras similares y el refuerzo del compromiso moral.¹³⁵

Se trata de un proceso doloroso y por eso el camino del reconocimiento de la culpa a menudo es obviado, pero una vez realizado, si es sincero, nos enfrenta de una forma tan grave con nuestra realidad que posee unos efectos catárticos y, por ende, transformativos incomparables. La culpa por la tragedia causada inexorablemente permite motivar al intelecto en un afán regenerativo y transformador que se reinventa para buscar sendas alternativas con potencialidades curativas, pero, además, nos enfrenta a nuestro espejo y nos impele a dar cuenta del drama en el que nos encontramos de manera irrenunciable, nos conduce a un camino sin retorno para buscar justificaciones de por qué hacemos lo que hacemos. Ese por qué sólo va adquiriendo cierta función redentora si, de alguna forma, nos reconcilia con lo que somos realmente, con nuestra *autenticidad*.

¹³⁵ NUSSBAUM, "The Costs of Tragedy: Some Moral Limits of Cost-Benefit Analysis", op. cit., p. 1009.

CAPÍTULO II: LA TEORÍA DE LAS EMOCIONES

1. Introducción

El capítulo anterior planteaba una pregunta abierta: si es posible encontrar vías de comprensión auténticamente racionales, con el fin de responder a nuestras inquietudes más profundas. La cuestión se planteaba al hilo de la exposición de un modelo de racionalidad que se consideraba no lograba con éxito este propósito, por ser extremadamente simplificado y, por tanto, reduccionista de la complejidad humana. Nussbaum, a lo largo de sus obras, tales como *Justicia poética : la imaginación literaria y la vida pública*, *La terapia del deseo : teoría y práctica en la ética helenística*, *Conocimiento del amor : ensayos sobre filosofía y literatura*, *El ocultamiento de lo humano: repugnancia, vergüenza y ley*, *Paisajes del pensamiento : la inteligencia de las emociones*¹³⁶ y en multitud de artículos propone la inclusión de las emociones en el modelo de racionalidad viable, para alcanzar esa comprensión integral buscada. Pero los problemas de operar esta transformación son considerables y, por eso, en este capítulo procederemos a un análisis de sus dificultades y sus virtudes, así como a un estudio sistemático de la noción de emoción que la autora maneja.

¹³⁶ NUSSBAUM, *Justicia poética : la imaginación literaria y la vida pública*, op. cit. p. 26; *La terapia del deseo : teoría y práctica en la ética helenística*, op. cit.; *Conocimiento del amor : ensayos sobre filosofía y literatura*, Madrid: A. Machado Libros, 2005; *Paisajes del pensamiento : la inteligencia de las emociones*, op. cit.; *El ocultamiento de lo humano : repugnancia, vergüenza y ley*, op. cit.

Con el fin de perfilar claramente lo que se pretende en este capítulo y, por tanto, delimitar el objeto específico del estudio que nos proponemos, parece del todo pertinente sentar el marco de discusión en el que nos vamos a mover. La literatura en torno a la cuestión de las emociones es tremendamente extensa y abarca infinidad de áreas. Los estudios sobre el tema de las emociones provienen de muy distintas disciplinas y encontramos una caterva de perspectivas desde las que parten considerable. Desde los Estoicos¹³⁷, la Escuela Escocesa, Darwin¹³⁸, James y Lange¹³⁹ en el campo de la fisiología, Spinoza¹⁴⁰ o Scheler¹⁴¹ en el de la ética, Freud en el del psicoanálisis o Sherrington, que inició la investigación neurofisiológica, hasta autores más recientes como Damasio¹⁴² en el campo de la neuropsicología, Goleman¹⁴³ en el de la psicología, o de Sousa¹⁴⁴ en el de la epistemología, por citar algunos ejemplos. El análisis que nos proponemos llevar a cabo posee un calado fundamental, ya que opera en el plano radical de la cuestión y se dirige a examinar tanto la naturaleza de las emociones como su función y, por ende, fundamento. Por ello, con el fin de proceder de manera lo más clara posible en asuntos tan delicados, nos adherimos a la distinción metodológica para abordar la problemática en torno a las emociones de Ronald de Sousa, cuya obra paradigmática, *The Rationality of Emotion*¹⁴⁵, se ha convertido en referente de todo estudio epistemológico sobre las emociones.

Al abordar la cuestión de la racionalidad de las emociones hay que hacer una distinción, que opera en dos niveles netamente diferenciados:

- a) Por una parte, el análisis de la noción misma de emoción, cuyo examen debe plantear la cuestión de su naturaleza y, por tanto,

¹³⁷ L. A. SÉNECA, *Diálogos sobre la providencia, sobre la firmeza del sabio, sobre la ira, sobre la vida feliz, sobre el ocio*, Madrid: Gredos, 2000; CRISIPO, *Testimonios y fragmentos*, Madrid: Gredos, 2006.

¹³⁸ C. DARWIN, *La Expresión de las emociones en los animales y en el hombre*, Madrid: Alianza Editorial, 1984.

¹³⁹ C. G. LANGE, W. JAMES y I. A. HAUPT, "The Emotions" *Psychology Classics*, v. 1, Baltimore: Williams & Wilkins Company, 1922.

¹⁴⁰ B. D. SPINOZA, *Ética*, Buenos Aires: Aguilar, 1980.

¹⁴¹ M. SCHELER, *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, Madrid: Caparrós, 2000; *Esencia y formas de la simpatía*, Buenos Aires: Losada, 1957.

¹⁴² A. R. DAMASIO, *El error de Descartes : la emoción, la razón y el cerebro humano*, Barcelona: Crítica, 2008.

¹⁴³ D. GOLEMAN, *La práctica de la inteligencia emocional*, Barcelona: Kairós, 2003.

¹⁴⁴ R. D. SOUSA, *The rationality of emotion*, Cambridge (MA): MIT Press, 1987.

¹⁴⁵ *Ibíd.*

si las emociones son efectivamente racionales o si son impulsos privados de razón.

- b) Por otro lado, la cuestión de si efectivamente las emociones son un factor fundamental en la racionalidad, que contribuye de manera capital a la determinación de aquello que se considere racional o si los modelos de racionalidad deben excluirlas para poder ser operativos¹⁴⁶.

Con esta distinción ya hemos perfilado el marco de discusión en el que nos vamos a mover y que sirve de guía para el análisis subsiguiente que se ofrece. Por un lado debe hacerse una clasificación y exploración de qué sean las emociones y si tienen un componente racional y, por otro, demarcar si tienen una función operativa, es decir, si pueden ser utilizadas para un modelo de racionalidad que además de ser fiable, sea solvente ante los retos del modelo de racionalidad que el modelo positivista no resuelve. Esta distinción es la que centra toda la problematización siguiente, esto es: si en la teoría de Nussbaum encontramos una propuesta viable de la naturaleza de las emociones y su posibilidad de integrarlas en un modelo de racionalidad, que sea solvente para aplicaciones éticas. Hemos de señalar que la autora en sus obras desarrolla su concepción de las emociones en diálogo dinámico con autores tanto clásicos como contemporáneos, cuyas tesis se han convertido en referentes de todo estudio acerca de las emociones. De este modo, la autora integra en su concepto de emoción elementos que aparecen en la *Retórica* de Aristóteles y en los estoicos griegos, pero también son continuas las remisiones a las obras de Lazarus¹⁴⁷, de Sousa, Seligman¹⁴⁸ o LeDoux¹⁴⁹, entre otros. Por ello, al ir perfilando la noción concreta de emoción que se encuentra en la teoría de Nussbaum procederemos también a analizar las tesis de estos autores, con el fin de profundizar en la comprensión.

¹⁴⁶ *Ibíd.*, p. xv.

¹⁴⁷ R. S. LAZARUS, "Emotion and adaptation", New York: Oxford University Press, 1991.

¹⁴⁸ M. SELIGMAN, *Helplessness: On Depression, Development and Death*, New York: W.H. Freeman, 1975.

¹⁴⁹ J. LEDOUX, "Emotional Memory Systems in the Brain", *Behavioural Brain Research*, 58, 1993, pp. 69-79; "Emotion, Memory and the Brain", *Scientific American*, 270, 1994, pp. 50-57.

2. Críticas a la “racionalidad” de las emociones

Nussbaum y de Sousa han identificado los principales problemas que esgrimen distintas teorías y posiciones para negarles a las emociones tanto el componente estructural y constitutivo de racionalidad como la posibilidad de que puedan desarrollar un papel activo y eficiente en un modelo de racionalidad. Ambos autores poseen estudios sistemáticos que analizan la cuestión de la racionalidad de las emociones en la doble versión presentada y es necesario señalar que convergen en muchos puntos, con lo cual se evidencia la consistencia de los respectivos análisis. A continuación presentaremos la problemática ínsita en la cuestión de las emociones con carácter general, para ir avanzando durante la exposición en profundidad analítica. La razón de operar de este modo es que se considera que el hilo de la discusión puede seguirse de manera más clara al proceder desde un análisis de determinadas argumentaciones, que resultan bastante familiares, hacia derivaciones y sutilezas que entrañan mayor complejidad, por ser *a priori* más extrañas al pensamiento comúnmente aceptado hoy en día. Esta última consideración no se hace de forma gratuita, más bien saca a la luz el quid de la cuestión, el punto clave que estamos discutiendo: la puesta en cuestión de la aceptación de un modelo de racionalidad, que impregna todas las prácticas sociales y, por tanto, considerado como “natural a la razón”, y la pretensión de ser sustituido por otro, que comúnmente, se considera poco fiable y en absoluto solvente.

Una vez hechas estas matizaciones presentaré lo que Nussbaum denomina “las críticas a las emociones”: una clasificación de los argumentos de estas posiciones que niegan la racionalidad de las emociones, tal y como son tratados por Nussbaum, con el fin de introducir la materia objeto de estudio posterior. La autora desarrolla extensamente este punto en su obra *Justicia Poética*. El interés que posee la autora al presentar los argumentos en los que se basan estas posiciones es el de delimitar una serie de tesis generales en contraposición a las cuales desarrollará su propia teoría. El objetivo último de su propuesta es la de sentar las bases de una teoría de la justicia, aunque parcial, en la que la deliberación pública, informada por las emociones, posee un papel fundamental. Teniendo en cuenta este propósito, se justifica la índole de las críticas en torno a las emociones que Nussbaum recoge, ya que el objetivo de Nussbaum y de este trabajo se basa en una perspectiva muy concreta, como es la del papel de las emociones en un modelo de racionalidad aplicable a cuestiones éticas y particularmente a una propuesta de teoría de la justicia.

La premisa desde la cual la autora parte para escoger las posiciones críticas es precisamente aquéllas que asumen como presupuesto el considerarlas “irracionales”, por lo que difícilmente se puede confiar en las emociones para la deliberación pública o para cuestiones de justicia. Entre todas las objeciones que se pudieren formular, Nussbaum se centra en cuatro:

1) La crítica de *irracionalidad*. Esta es la objeción que sostienen aquellas posiciones que equiparan las emociones a “fuerzas ciegas que tienen nada o poco que ver con el razonamiento. Como ráfagas de viento o encrespadas corrientes marinas, impulsan al agente irreflexivo, llevándolo a la deriva.”¹⁵⁰ En este sentido, niegan cualquier tipo de participación de la razón en la emoción y, por tanto, posibilidad alguna de capacidad cognitiva.

La inferencia que estas teorías hacen de esta noción de las emociones es que no sólo son ciegas, sino que en tanto tales, deben ser desechadas de la racionalidad pública. Ello porque “parecen constituir una amenaza para el buen juicio, y su predominio en el individuo pareciera cuestionar la aptitud del mismo para ejercer las funciones ciudadanas”¹⁵¹. Esta tesis, que equipara las emociones con meros impulsos fisiológicos puros, ha sido refutada ampliamente por distintos autores contemporáneos como de Sousa, que vincula de manera directa la emoción con la razón, para que ésta pueda suscitarse¹⁵², Lazarus que conecta de forma efectiva la emoción con la cognición¹⁵³ o el propio Damasio que pone en cuestión la existencia de sistemas neurales diferentes para la razón y la emoción.¹⁵⁴

Pese a ser una cuestión que en el ámbito teórico ha sido objeto de numerosos estudios que han probado la inviabilidad de negar la mediación de un componente racional para que las emociones se susciten, en el campo de las actividades, bien sean teóricas o prácticas, se siguen procedimientos que parten de este supuesto y en el campo práctico las afirmaciones que sostienen esta posición son un hecho. Por ello es importante clarificar la conexión entre la emoción y la cognición de manera detallada, lo cual se analizará con detenimiento al hablar de la estructura cognitiva de las emociones.

¹⁵⁰ *Ibíd.*, p. 88.

¹⁵¹ *Ibíd.*, p. 89.

¹⁵² SOUSA, *The rationality of emotion*, op. cit., p. 5.

¹⁵³ R. S. LAZARUS, "Emotion and adaptation", op. cit.

¹⁵⁴ DAMASIO, *El error de Descartes : la emoción, la razón y el cerebro humano*, op. cit., p. 10-17.

Nussbaum señala como defensores de esta posición otra vertiente cuyas apreciaciones operan a un nivel mucho más sutil: la sostenida por autores clásicos como Platón, Epicuro, los estoicos griegos y romanos y Spinoza. La finura argumentativa de estos autores para derivar la necesaria extirpación de las emociones en el razonamiento público es exquisita. Si bien sí que conceden un componente cognitivo a las emociones, en tanto que entienden que éstas se encuentran vinculadas a los juicios, esgrimen que la “irracionalidad” de la que supuestamente adolecen las emociones no es la de una completa desvinculación de la razón, sino la de una vinculación *deficitaria*. El problema estriba en que los juicios que parten de las emociones son “falsos”. Y lo son porque atribuyen gran valor a personas y acontecimientos externos que no están bajo el control de la virtud ni la voluntad racional de la persona. Son manifestaciones de las limitaciones y vulnerabilidad de la persona.¹⁵⁵

Esta objeción “clásica” es tremendamente interesante, puesto que su fundamento radica en la propia autocomprensión del ser humano y en un intento de transformación y búsqueda para superar las frustraciones propias de la condición humana. Este tema será una constante en las obras de Nussbaum, puesto que precisamente a partir del análisis del problema complejo de los límites y deseos de la naturaleza humana, que se encuentra a la base de estos pensadores clásicos, la autora perfilará su teoría, como una alternativa viable al modo de proceder que encontraron los filósofos clásicos, como se expondrá más adelante. Por el momento, adelantaremos que la autora rescata como clave en las teorías clásicas mencionadas que “en todos estos casos las emociones pintan la vida humana como necesitada e incompleta, como rehén de la fortuna. Los vínculos con nuestros hijos, padres, seres queridos, conciudadanos, nuestro país, nuestro propio cuerpo y nuestra salud son el material sobre el cual trabajan las emociones, y estos lazos, dado el poder del azar para destruirlos, vuelven vulnerable la vida humana, que no se puede –ni siquiera es deseable– controlar, dado el valor de esos apegos para la persona que los experimenta”¹⁵⁶. Por ello, estas posiciones afirmarían que las emociones se sustentan sobre la creencia falsa de que hay determinadas cosas que se necesitan¹⁵⁷, y esto es un juicio falso, puesto que lo que se necesita para ser feliz es un articulado de virtud y razón¹⁵⁸.

¹⁵⁵ NUSSBAUM, *Justicia poética : la imaginación literaria y la vida pública*, op. cit., p. 89.

¹⁵⁶ *Ibid.*

¹⁵⁷ M.C., NUSSBAUM, “Epicurus’ Ethical Theory: The Pleasures of Invulnerability”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 51/3, 1991, pp.677-87, p. 679.

¹⁵⁸ NUSSBAUM, “Los estoicos y la extirpación de las pasiones” en *La terapia del deseo: teoría y práctica en la ética helénica*, op. cit., pp.448-452.

Cualquier dependencia con los objetos externos da lugar a una vida infeliz y llena de frustraciones: la persona buena es autosuficiente.

2) *La estabilidad.* Esta objeción parte de un nivel de reflexión más profundo, que da por supuesto el anterior. Puesto que si bien estas posiciones conceden cierto componente racional en las emociones, critican que difícilmente puedan ser utilizadas para propósitos normativos, ya que su naturaleza es altamente mutable y contingente. En este sentido, la persona presa de las emociones se entiende lunática: “carece de la estabilidad y solidez del sabio, que encuentra un constante y sereno deleite en el curso firme de su propia virtud”¹⁵⁹. El fundamento de dicha inestabilidad no radica en el hecho de que se consideren a las emociones como fuerzas irreflexivas y meramente impulsivas, sino que la inestabilidad que se les otorga radica precisa y paradójicamente en la peculiar índole del elemento cognitivo que poseen “porque son pensamientos que atribuyen importancia a cosas externas e inestables”¹⁶⁰ y, por tanto, deben ser evitadas en los procesos deliberativos.¹⁶¹

3) *Parcialidad.* La tercera objeción supone un salto cualitativa en la valoración cognitiva de la emoción, si bien la sigue excluyendo de la posibilidad de participar en cuestiones normativas. Por una parte “respeta las emociones en la vida privada mientras que ataca su función en la deliberación pública”¹⁶². La razón de ello, dirá Nussbaum, se halla en que “se concentran en los lazos o apegos reales de una persona, sobre todo en objetos concretos o personas cercanas al yo” y, por ello, “las emociones siempre permanecen cerca del hogar y contienen, por así decirlo, una referencia de primera persona. El amor atribuye gran valía a una persona que entabla una relación íntima con el agente, y su intensidad depende habitualmente de la existencia de un contacto entre el agente y el objeto.”¹⁶³ Pero el problema estriba en que “en todos estos casos las emociones vinculan la imaginación moral a particulares que están cerca del yo. No contemplan la valía humana o el sufrimiento humano de manera imparcial. No se inflaman ante vidas distantes ni

¹⁵⁹ NUSSBAUM, *Justicia poética: la imaginación literaria y la vida pública*, op. cit., p. 90.

¹⁶⁰ *Ibíd.*

¹⁶¹ Esta es la posición sostenida por el planteamiento estoico, autores como Epicuro o Séneca L. A. SÉNECA, *Diálogos sobre la providencia, sobre la firmeza del sabio, sobre la ira, sobre la vida feliz, sobre el ocio*, op. cit., NUSSBAUM, *La terapia del deseo: teoría y práctica en la ética helenística*, op. cit., p. 111. En cambio no ocurre lo mismo en la teoría de la deliberación en Aristóteles, en la que las emociones se introducen incluso como figura capital en los procesos deliberativos, como el autor muestra en la *Retórica*.

¹⁶² NUSSBAUM, *Justicia poética: la imaginación literaria y la vida pública*, op. cit., 91.

¹⁶³ *Ibíd.*

sufrimientos invisibles.”¹⁶⁴ Esta es la interpretación de Nussbaum de los motivos de Platón¹⁶⁵, Kant o de los utilitaristas para eliminar las emociones como valiosas normativamente en la racionalidad pública, aunque no les nieguen valor en el ámbito privado. Estas teorías se centran en las virtudes de universalidad e imparcialidad como piezas clave en sus propuestas y difícilmente pueden articularse con la parcialidad evidente que supone el sustrato subjetivo de las emociones. El modelo de racionalidad propio de tales posiciones se centra precisamente en lo que considera una virtud: “el distanciamiento”. Esta figura del distanciamiento es fuertemente controvertida. Por un lado implica la ventaja de que al no incardinarse en un suelo concreto y localizado, no se decanta por ninguna perspectiva y, por tanto, parece responder bien a los objetivos requeridos de imparcialidad. Por otra parte, el distanciamiento produce el efecto de frialdad que podría derivar en cierta indiferencia. Es precisamente en este sentido en el que se orienta la crítica de Aristóteles al modelo de estado presentado por Platón en la República. El autor en el libro II de la *Política*, insiste en que “la separación de la familia, en vez de garantizar un tratamiento imparcial e igualitario de todos los ciudadanos, asegura que nadie se preocupa mucho por nada.”¹⁶⁶

4) *Particularismo*. La cuarta objeción “alude a que las emociones se interesan demasiado en los particulares y demasiado poco en las unidades sociales más grandes, como las clases.”¹⁶⁷ Esta crítica recibe un tratamiento muy reducido y la autora se limita a destacar cómo en determinadas posiciones marxistas el uso de la novela para la deliberación ética se considera un “residuo burgués”, que pone trabas al desarrollo de la acción colectiva, en tanto, destaca la particularidad idiosincrásica del particular.

3. Clasificación de las emociones

Una vez delimitado el marco de discusión en el que nos movemos, deberíamos proseguir nuestra indagación precisando qué significa el concepto de “emoción” y cuáles son sus rasgos distintivos con respecto a otras nociones afines como pasiones, afectos, sentimientos o humores. Este concepto en las obras de Nussbaum y en las de muchos de los

¹⁶⁴ *Ibíd.*, p. 92.

¹⁶⁵ M.C. NUSSBAUM, “The Ascent of Love: Plato, Spinoza, Proust”, *New Literary History*, 25/4, 1994, pp. 925-49, p. 927.

¹⁶⁶ NUSSBAUM, *Justicia poética: la imaginación literaria y la vida pública*, op. cit., p.104.

¹⁶⁷ *Ibíd.*, p. 92.

autores contemporáneos que se ocupan de la cuestión de la emoción no se haya netamente precisado.¹⁶⁸ Nussbaum esgrime algunas razones que justifican que no haya un significado claramente delimitado de término. De este modo, afirma que “se trata de ciertas experiencias humanas que las personas suelen llamar “emociones” o (en tiempos anteriores) “pasiones”, dado que comparten muchos rasgos”.¹⁶⁹ La autora entiende que tal circunstancia se debe al hecho de que aunque “actualmente, “pasión” suele designar una subclase inusualmente fuerte de emociones, solía ser un término más general, proveniente del término griego *pathe*. Tenía un significado demasiado general que designaba cualquier manera de ser afectado por otra cosa, también llegó a tener un uso más limitado en el que indicaba esta familia de experiencias; los pensadores posteriores se adhieren básicamente a esta tradición, sin importar el término que utilicen.”¹⁷⁰

La mayoría de obras acerca de emociones de autores clásicos y contemporáneos corroboran esta apreciación y, a menudo, encontramos utilizados de forma indistinta los términos de pasión, sentimiento, afecto o emoción en autores como Spinoza, Hume¹⁷¹, A. Smith, Descartes o incluso Goleman o de Sousa, con lo que una delimitación perfilada de estos conceptos resulta bastante complicada. En este sentido, la única distinción clara que la autora establece de lo que entiende por emociones es con respecto a “aquellas experiencias de los apetitos corporales, como el hambre y la sed, así como de los estados de ánimo sin razón aparente, como la irritación y ciertos tipos de depresión.”¹⁷² La diferencia entre las emociones y los apetitos es bastante evidente, puesto que en éstos últimos las creencias no operan a un nivel complejo o sofisticado como en la emoción. El hambre y la sed se basan en una necesidad corporal anterior, que sólo es satisfecha si logra el objeto de satisfacción.¹⁷³ En cuanto a los humores o estados de ánimo, “la cuestión es más sutil. La distinción se centra en aquellos estados que se centran en un objeto intencional y aquellos estados que no están centrados en ningún

¹⁶⁸ García-Marzá emplea como términos “sinónimos sentimientos, emociones, afectos y estados de ánimo”, en tanto entiende que aunque se puedan “encontrar diferencias entre ellos, no son significativas para el objetivo propuesto”, a saber: su papel en la comprensión del ámbito moral. D. GARCÍA-MARZÁ, “¿Sentimientos virtuosos? El papel de los sentimientos en la vida moral”, *Diálogo Filosófico*, 62, 2005, pp. 241-56, p. 243.

¹⁶⁹ NUSSBAUM, *El ocultamiento de lo humano : repugnancia, vergüenza y ley*, op. cit., p. 37.

¹⁷⁰ *Ibíd.*, nota al pie 2

¹⁷¹ Hume emplea indistintamente los términos de emoción violenta o pasión en D. HUME, *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid: Tecnos, 1998, pp. 388-89.

¹⁷² NUSSBAUM, *El ocultamiento de lo humano : repugnancia, vergüenza y ley*, op. cit., p. 38.

¹⁷³ *Ibíd.*, p. 44.

objeto.”¹⁷⁴ Sin embargo la autora observa que no es fácil trazar la frontera, porque a veces lo que parece que no tenga objeto, en realidad es vago, difuso o muy general. Pero, en definitiva, la autora reconoce que “no siempre es fácil discernir las emociones de otras experiencias estrechamente vinculadas a ellas, tales como los estados de ánimo y los apetitos. Las distinciones resultan borrosas y puede que algunos casos sean auténticamente indeterminados.”¹⁷⁵ Por otra parte, aunque Nussbaum no establece explícitamente la distinción con los sentimientos, a mi modo ver estribaría en la perdurabilidad. Nussbaum, por otro lado, señala un conjunto delimitado de emociones: “suelen incluirse la alegría, el pesar, el temor, la ira, el odio, la pena o la compasión, la envidia, los celos, la esperanza, la culpa, la gratitud, la vergüenza, la repugnancia y el amor.”¹⁷⁶ La autora en algunas de sus obras ofrece una breve definición de algunas de las emociones:

De este modo, los *celos* tendrían su origen en “la obsesión por un único objeto” y su consecuencia es la violencia.¹⁷⁷ El *miedo* se suscitaría ante “el pensamiento de que en el futuro pueden acontecer cosas malas e importantes que no somos capaces de impedir.”¹⁷⁸ La *pena* “implicaría el pensamiento de que nos han privado de algo o alguien extremadamente importante.”¹⁷⁹ La *cólera* “el pensamiento de que otro ha dañado gravemente algo a lo cual atribuimos gran valía.”¹⁸⁰ La *piedad* “el pensamiento de que otros están padeciendo sin culpa propia” y la *esperanza* “el pensamiento de que nuestro bien futuro no está plenamente bajo nuestro control”.¹⁸¹

4. La estructura de las emociones

Como hemos precisado en el apartado anterior, la delimitación clara de lo que sea una emoción posee dificultades. Pero hemos de señalar que estas dificultades conceptuales se hacen todavía más complejas cuando los propósitos de su caracterización se realizan con vistas a incluirlas en la articulación de una teoría ética. De hecho, en uno

¹⁷⁴ *Ibíd.*, p. 45.

¹⁷⁵ NUSSBAUM, *Paisajes del pensamiento : la inteligencia de las emociones*, op. cit., p. 29. Nota al pie 7.

¹⁷⁶ NUSSBAUM, *El ocultamiento de lo humano : repugnancia, vergüenza y ley*, op. cit., p. 37.

¹⁷⁷ NUSSBAUM, *La terapia del deseo : teoría y práctica en la ética helenística*, op. cit., p. 208.

¹⁷⁸ NUSSBAUM, *Justicia poética : la imaginación literaria y la vida pública*, op. cit., p. 89.

¹⁷⁹ *Ibíd.*

¹⁸⁰ *Ibíd.*

¹⁸¹ *Ibíd.*

de los epígrafes precedentes se presentaron un conjunto de objeciones que oponían obstáculos serios a la posibilidad de incorporar una teoría de las emociones a un modelo de racionalidad aplicable a cuestiones prácticas. Una vez planteados los problemas ante los que tenemos que hacer frente, es necesario proceder a elaborar las posibles soluciones o vías alternativas de discusión que aporta Nussbaum, que puedan iniciar alguna salida viable. La tarea que se propone Nussbaum, la de incorporar una teoría de las emociones en un modelo de racionalidad que sea integral y, por tanto, no reduccionista no posee una solución sencilla y breve.

El problema que entraña el fenómeno de las emociones no es sólo la determinación de si son racionales o irracionales, sino que la cuestión es terriblemente compleja e intervienen múltiples factores de todo tipo, para que las emociones se susciten. Algunos de estos factores son contextuales, como la significación social que tenga un objeto o un gesto en un momento dado; pero además, esta significación social es dependiente de otros factores históricos o culturales. Otro punto importante a tener en cuenta en la suscitación de las emociones es si existe una predisposición genética de la persona. También su biografía particular, traumas pasados o expectativas de futuro. Incluso es necesario contar con el objeto al que se dirige la emoción, sus características particulares y su impronta en la esfera del sujeto perceptor. De este modo, observamos que lejos de ser irracional, lo que produce el problema, tanto de su conceptualización como de su articulación en una teoría de la racionalidad, es su capacidad de *percepción densa* de la realidad: su capacidad de percibir la vida en toda su complejidad. Por ello, considero que la mejor forma de abordar la cuestión es en primer lugar desentrañar cuál sea la estructura común de las emociones, con el fin de perfilar lo más claramente el concepto. De este modo, una vez elaborada esta tarea procederemos a derivar ulteriores conclusiones, pertinentes para el modelo de racionalidad alternativo, aplicable a una teoría de la justicia, que es, en definitiva, lo que en estas páginas se persigue.

Aunque el análisis concreto que ofrecemos es el de Martha Nussbaum, en tanto el estudio que estamos llevando a cabo es el de la sistematización de su propuesta, con el fin de que pueda ser aplicada de forma directa, las tesis que se presentan, son fruto de la articulación del pensamiento de la autora, que se desprende de sus obras, y del de otros autores paradigmáticos en el campo de discusión. El motivo de tal proceder metodológico es doble: a) por una parte se pretende mostrar lo controvertido de los puntos que se están tratando, puesto que el debate en la mayoría de los aspectos estudiados es considerablemente amplio y,

por ello, resulta conveniente exponer, aunque sea de manera sucinta, las teorías más fundamentales que han sentado el marco de discusión y b) por otro lado, aunque el grueso de la propuesta de Nussbaum es aceptado en esta tesis, cuyo propósito no es deconstructivo, sino de sistematización de una propuesta positiva, ello se hace mediante una perspectiva crítica, con lo que se pretende sacar a la luz las posibles incoherencias, lagunas o pasajes oscuros de la propuesta de la autora con el fin de articular bases de viabilidad, mediante otras propuestas.

A continuación presentaremos la estructura que subyace al concepto de emoción. Sostenemos la tesis de que la noción de emoción en la teoría de Nussbaum posee una estructura cuatripartita y por ello podemos distinguir cuatro niveles de estudio: a) estructura fisiológica; b) estructura cognitiva; c) estructura valorativa y d) estructura normativa.

4.1 La estructura fisiológica

La cuestión en torno a la problemática que se deriva de la base fisiológica de las emociones proviene fundamentalmente de un polémico artículo de W. James "What is an Emotion", publicado en *Mind*¹⁸². La Teoría de la emociones con base fisiológica fue elaborada inicialmente por James y Lange y tuvo un gran auge en el terreno de la psicología conductista durante la década de los años 60 y 70. Aunque Nussbaum reconoce la base fisiológica de las emociones, hemos de señalar que en estas cuestiones la autora difiere de James en algunos de sus puntos. La base fisiológica de la emoción, que Nussbaum presenta de forma sucinta, contiene unas características peculiares de muy distinta índole a las tesis de James.

James y Lange defendieron teorías similares y, de hecho, colaboraron en la defensa de sus tesis en su obra *The Emotions*¹⁸³, publicada en 1885. El artículo de James, que a continuación analizaremos en profundidad, posee el objetivo de presentar una tesis contraria a la que se venía sosteniendo por la fisiología y la psicología de su época. James afirma que estos "fisiologistas", al explorar las funciones de la mente, han limitado sus propósitos a la explicación de los actos cognitivos y volitivos. Las prácticas que han ido desarrollando son similares a como se ha ido funcionando en el campo de la psicología empírica, que tradicionalmente ha dividido la mente entre a) la parte sensorial y b) la parte motora. Pero lo bien cierto es que se ha ido dejando de lado la esfera de la mente que tiene que ver con los deseos,

¹⁸² W. JAMES, "What is an Emotion?", *Mind*, 19, 1884, pp. 188-204.

¹⁸³ C. G. LANGE, W. JAMES y I. A. HAUPT, *The Emotions*, op. cit. p. 135.

placeres, dolores y sus correspondientes emociones.¹⁸⁴ Por ello, James considera adecuado encargarse precisamente de qué sea la emoción. James sostiene que comúnmente el modo natural de pensar entiende por emoción “la percepción mental de algún hecho que excita algún tipo de afección mental y se manifiesta corporalmente”. En este sentido, las alteraciones del cuerpo serían las “manifestaciones” de las diferentes emociones, su “expresión” o “lenguaje natural”.

James sostendrá precisamente la tesis contraria, dando un papel preeminente a la reacción fisiológica como elemento fundante de la emoción. Su tesis queda formulada del modo siguiente: “que los cambios corporales se siguen directamente de la percepción del hecho excitador y nuestra sensación de cómo ocurren los cambios *es* la emoción.”¹⁸⁵ Así como el sentido común dice que las manifestaciones corporales se dan una vez sentida la emoción, James sostiene que esta secuencia es incorrecta y que “sentimos pena porque lloramos o miedo porque temblamos y no al contrario.”¹⁸⁶ Pero hemos de advertir que esta inferencia posee un salto cualitativo en la conclusión, que la convierte en errónea, puesto que de las premisas iniciales no se deriva de manera necesaria esta conclusión. Vayamos por partes analizando el argumento.

Por una parte, nos encontramos con la afirmación tajante de que “la emoción disociada de todas nuestras sensaciones corporales es inconcebible.”¹⁸⁷ En este sentido, James afirma que “cuanto más analizo mis estados, más convencido estoy de que cualquier humor, afección y pasión que tengo, están en verdad constituidas y creadas por esas alteraciones corporales, que de manera ordinaria calificamos como sus “expresiones” o consecuencias. Y más me convenzo de que si estuviera privado de un cuerpo sensorial, también me sería excluida la vida de los afectos y las pasiones -sus asperezas y su ternura-, para quedar en una vida meramente intelectual y cognitiva.

La teoría James-Lange, por tanto, define la emoción como la percepción de estos cambios involuntarios, instintivos y fisiológicos. La prueba de que esto es así la fundamenta James precisamente en el hecho de que si a la experiencia se la priva de las manifestaciones fisiológicas, entonces no tenemos una emoción, sino “un frío y neutral estado de percepción intelectual”. “Si nos imaginamos una fuerte emoción, y después intentamos abstraer de nuestra conciencia todas las sensaciones

¹⁸⁴ JAMES, "What is an Emotion?", op. cit., p. 188.

¹⁸⁵ *Ibíd.*, p. 189.

¹⁸⁶ *Ibíd.*, p. 190.

¹⁸⁷ *Ibíd.*, p. 194.

características de los síntomas corporales, nos encontramos con que nada queda, no hay ninguna ‘sustancia mental’ que constituya la emoción.”¹⁸⁸ De ello el autor deriva que la emoción no es la causa de la reacción física, sino que la emoción es la experiencia, *conciencia de*, esa reacción física.

El proceso se sigue de la siguiente forma¹⁸⁹, según James:

- 1) Un objeto estimula uno o más órganos.
- 2) Los impulsos transmisores pasan al córtex y el objeto es percibido.
- 3) Determinadas corrientes corren por el cuerpo y alteran los músculos y las vísceras de maneras complejas.
- 4) Esas alteraciones regresan al córtex en forma de impulsos que transforman el objeto de “objeto *simplemente* aprehendido” en “objeto *emocionalmente* sentido”.

Aunque el inicio de las alteraciones corporales sea la percepción de un objeto, sólo se transforma en emoción *sentida* al percibir conscientemente las alteraciones corporales. En base al argumento de “la prioridad de los síntomas corporales a la emoción sentida”, James deriva algunas conclusiones de carácter práctico, como que si se trabajan los signos externos de las emociones que se desea cultivar, estas acabarán por aparecer. En este sentido puede hablar de cierta recompensa ante la persistencia de fomentar uno mismo unas emociones y no otras. De ello deduce que si se fomenta la risa en lugar de estados depresivos se suscitará la emoción de la alegría en lugar de la tristeza. Si bien estas tesis han tenido poderosas influencias en diferentes áreas, especialmente en el campo de la psicología, poseen ciertos problemas. Especialmente es notable que aunque la afirmación de que la emoción necesita un componente fisiológico constitutivo se encuentra brillantemente fundamentada, no se puede decir lo mismo de las conclusiones que James deriva, al negar todo componente cognitivo inicial a la misma.

Las principales críticas que se le han objetado provienen de parte de Cannon y de Dewey¹⁹⁰ y giran en torno a dos puntos en concreto: a)

¹⁸⁸ *Ibíd.*, p. 193.

¹⁸⁹ *Ibíd.*, p. 203.

¹⁹⁰ Dewey posee toda una teoría de la emoción, considerablemente sofisticada, crítica con la teoría de James en J. DEWEY, “The theory of emotion”, *Psychological Review*, 2/1, 1895, pp. 13-32. Dewey, para definir lo que sea una emoción, se vale de tres parámetros necesarios: a) el “quale” o “feel” (la sensación de la emoción o la emoción sentida) b) el comportamiento determinado y c) un objeto que efectivamente posee la cualidad emocional.

el hecho de que esta hipótesis no explica determinadas cuestiones cognitivas y de comportamiento en relación con las emociones: como qué es lo que produce tales reacciones físicas, qué objetos las suscitan o si son puramente instintivas; y b) qué sutiles diferencias cabe encontrar entre una y otra emoción cuando las reacciones fisiológicas son las mismas.

Walter Cannon era un fisiólogo americano, cuyo trabajo se desarrolló básicamente durante la primera mitad del siglo XX. En su obra principal *Bodily Changes in Pain, Hunger, Fear and Rage*¹⁹¹ intentó probar empíricamente la teoría de James-Lange, que, aunque se había formulado teóricamente, no se había validado experimentalmente. Curiosamente los resultados obtenidos le llevaron precisamente a fundamentar objetivos contrarios a los que se proponía y encontró poderosos argumentos con los que criticar las tesis de James. Por una parte, los resultados de los experimentos que llevó a cabo confirmaron la correlación entre las emociones y las alteraciones viscerales, con lo que probó el sustrato fisiológico de la emoción, pero no obtuvo similar éxito al intentar constatar la segunda tesis de James, que trataba de inferir que las emociones son meras percepciones de estas alteraciones viscerales. Contrariamente, los resultados de los experimentos realizados probaron la tesis opuesta: que las alteraciones corporales no son las que producen la emoción. Los datos utilizados para justificar su teoría fueron obtenidos mediante la inyección de adrenalina y la causación artificial de reacciones fisiológicas, similares a las que se producen cuando se da alguna emoción, como el aumento de adrenalina o la liberación de azúcar, en diferentes sujetos. Los resultados confirmaron que los sujetos no experimentaron las emociones pretendidas. Tan sólo un pequeño porcentaje las experimentó, pero previamente se había sometido a estos sujetos a una charla, que probablemente les sugestionó de manera suficiente para que se suscitara en ellos tales emociones. Por supuesto, para defender las tesis de James todavía se podría argüir que no se practicaron todos los cambios físicos pertinentes para suscitar esa emoción pretendida¹⁹², ya que el autor defiende la idea de “una densa complejidad” en las variaciones fisiológicas requeridas. Pero, en este caso, siempre se podría objetar que si se desea producir una emoción de tristeza, a lo mejor, resultaría más efectivo proyectar imágenes con considerable carga emotiva ante los sujetos, que inyectarles determinadas dosis de alguna sustancia depresiva. Esta evidencia de la capacidad

¹⁹¹ W. B. CANNON, *Bodily changes in pain, hunger, fear, and rage : an account of recent researches into the function of emotional excitement*, Boston: Branford, 1953.

¹⁹² JAMES, "What is an Emotion?", op. cit., p. 192.

sugestiva de la literatura, el cine o la música, quizá de mayor eficacia que el mero procesamiento de sustancias químicas, cuanto menos, plantea la necesidad de proseguir en la investigación de las emociones, concediéndoles la posibilidad de cierta base cognitiva en su estructura.

Nussbaum se sitúa en esta línea de pensamiento y aunque concede la existencia de una base fisiológica a las emociones, no las reduce únicamente a impulsos físicos no cognitivos, acercándose con ella a las tesis sostenidas por LeDoux¹⁹³ o Damasio.¹⁹⁴ Tanto LeDoux como Damasio basan sus tesis en estudios experimentales, cuyas investigaciones se llevan a cabo con pacientes con daños cerebrales. Damasio en su obra *El error de Descartes* plantea la relación efectiva existente entre la razón y las emociones, al comprobar por medio de los experimentos practicados que cuando se eliminan por completo las emociones del plano del razonamiento, como ocurre en determinados estados neurológicos, la razón procede de forma imperfecta.¹⁹⁵ Aunque Damasio encuentra en las emociones un elemento cognitivo evidente, al observar que los pacientes con lesiones neurológicas, que afectaban áreas cerebrales responsables del procesamiento de las emociones, poseían serias dificultades para la toma de decisiones racionales¹⁹⁶, en alguna medida, es continuador de las tesis de James, al considerar a las emociones como estructuras puramente fisiológicas, puesto que rechaza que “las emociones y los sentimientos sean las cualidades intangibles y evanescentes que muchos presumen que son. Su tema es concreto, y pueden relacionarse con sistemas específicos en el cerebro y en el cuerpo, no menos que lo que ocurre con la visión o el habla.”¹⁹⁷

Aunque Nussbaum observa como muy valiosas las aportaciones de Damasio y de LeDoux, especialmente de este último autor, para probar la estructura narrativa de las emociones, considera que hoy por hoy la neurociencia no posee los argumentos experimentales suficientes para “eliminar la explicación intencional a favor de una explicación fisiológica, ni deberíamos incluir en este momento un proceso fisiológico particular como un elemento necesario en la definición de un tipo de emoción dado.”¹⁹⁸ Nussbaum, por tanto, no se pronuncia como contraria a las tesis

¹⁹³ J. LEDOUX, "Emotional Memory Systems in the Brain", *Behavioural Brain Research*, 58, 1993, pp. 69-79; "Emotion, Memory and the Brain", *Scientific American*, 270, 1994, pp 50-57.

¹⁹⁴ DAMASIO, *El error de Descartes : la emoción, la razón y el cerebro humano*. op. cit.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 4.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 102.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 195.

¹⁹⁸ NUSSBAUM, *Paisajes del pensamiento : la inteligencia de las emociones*, op. cit., p. 141.

sostenidas en el campo de la neurociencia con respecto a las emociones, aunque considera que actualmente no hay argumentos suficientemente fuertes para reducir las emociones a procesos puramente fisiológicos y la conciencia de los mismos.¹⁹⁹ Cabe entonces preguntarse en qué consiste el componente fisiológico que la autora otorga a las emociones.

Tomando prestada la terminología de Proust²⁰⁰, Nussbaum nos presenta el sustrato biológico de las emociones, mediante argumentos de influencia humeana. Las emociones son encarnadas, se manifiestan corporalmente, lo cual no necesariamente implica que los procesos fisiológicos asociados sean la causa de la emoción, sino que la emoción necesita de un componente mental para suscitarse. Por eso gráficamente la autora dirá que toman la forma de “convulsiones en el pensamiento” o de “levantamientos del pensar”.²⁰¹ Por ello poseen un papel motivante único, porque, aunque sean estados mentales, producen alteraciones somáticas únicas y de gran envergadura. La autora no se muestra contundente en sus argumentos acerca de si las emociones son estados mentales, que se manifiestan corporalmente, o si son reacciones fisiológicas, causadas por el aumento de sustancias químicas en el cuerpo porque entiende que la neurociencia está desarrollándose actualmente y, por tanto, no puede hacer consideraciones más rotundas sobre la base de los datos actuales, pero sí que nos ofrece una interpretación acerca de esta cuestión, aunque muy parcial. De este modo, reconoce que las emociones van asociadas con determinados efectos fisiológicos y alteraciones somáticas y, en este sentido, son procesos que se *materializan*, lo cual no necesariamente implica afirmar que esas reacciones físicas sean un componente constitutivo de la experiencia que es la emoción. Esta afirmación la autora la basa en los estudios llevados a cabo por Seligman²⁰², que mediante pruebas experimentales probó que la condición cognitiva del sujeto puede de hecho provocar estados fisiológicos ulteriores que en ocasiones se identifican (erróneamente, en su opinión) con emociones.²⁰³ Por ello, dirá la autora, que “hemos de conceder que toda experiencia humana se encarna y, por tanto, se realiza en algún tipo de proceso material y es, en este sentido, en el que todas las

¹⁹⁹ *Ibíd.*, p. 145.

²⁰⁰ *Ibíd.*, p. 85.

²⁰¹ *Ibíd.*, p. 68.

²⁰² M. SELIGMAN, *Helplessness: On Depression, Development and Death*, New York: W.H. Freeman, 1975.

²⁰³ NUSSBAUM, *Paisajes del pensamiento : la inteligencia de las emociones*, op. cit, p. 81 y nota al pie 61.

emociones humanas son procesos corporales.”²⁰⁴ Pero el organismo posee una gran plasticidad y los estados mentales pueden manifestarse de muy distintas formas, por lo que resulta muy complicado establecer patrones fisiológicos constantes de las emociones, como busca la neurociencia, lo cual hace que sus argumentos posean una base débil.²⁰⁵ Por ello, observa la autora que lo que en definitiva “posee constancia a través de los sujetos es un patrón de pensamiento, que, desde luego, es un tipo de experiencia”.²⁰⁶ Resultará, por tanto, más clarificador del concepto de emoción que la autora plantea iniciar el estudio de su estructura cognitiva, como realizaremos a continuación.

4.2 La estructura cognitiva

Del apartado anterior extrajimos la conclusión de que las emociones no pueden ser reducidas a puras variaciones fisiológicas, sino que es necesario un determinado “componente mental” para que éstas se susciten. Pero ¿de qué índole es éste? ¿Bastaría con que mediara la conciencia en un estadio ulterior al de las modificaciones físicas y, por tanto, suscribiríamos las tesis de James?

Como analizamos en el epígrafe dedicado a las precisiones terminológicas, parece ser que la emoción se diferencia de aquello que se considera una necesidad fisiológica o un apetito en algún sentido. Esta es la idea que desarrolla Nussbaum y que le lleva a volver la vista a la concepción de las emociones de Aristóteles y de los Estoicos. De este modo, para formular qué sea la ira y otras emociones, dirá Aristóteles que no sólo se puede atender a “lo que se siente”, sino a “algo más”. Aristóteles ofrece una clasificación en la que explicita como indispensable para que se den las emociones y para diferenciarlas unas de otras la necesidad de incorporar las creencias específicas de cada una, que le otorgan su carácter determinado.²⁰⁷

En el presente apartado me centraré en analizar de qué clase es ese componente mental de la emoción, que en tanto estructural, debe considerarse condición *sine qua non* para que ésta se suscite. Recordemos dos de las críticas que se le formulaban a las emociones: a) que las emociones son “movimientos irracionales”, energías irreflexivas que

²⁰⁴ *Ibíd.*

²⁰⁵ *Ibíd.*, p. 82.

²⁰⁶ *Ibíd.*, p. 85.

²⁰⁷ ARISTÓTELES dedica a este cometido gran parte del libro II de la *Retórica*, caracterizando “la ira” (cap. II, 1378b y ss), “el temor” (cap. V, 1382a y ss), “la vergüenza” (cap. VI, 1383b y ss) “la compasión” (cap. VIII, 1385b y ss) y “el amor”(cap. IV, 1381a y ss).

simplemente manejan a la persona sin estar vinculadas a las formas en que ésta percibe o concibe el mundo.²⁰⁸; y b) La idea según la cual las emociones son “corporales” y no “mentales” y con ello pretenden despojarlas de inteligencia. La autora argumenta que aunque efectivamente las emociones están encarnadas, esto no significa que estén desprovistas de elementos intencionales-cognitivos y que puedan ser reducidas a mera fisiología, de carácter involuntario²⁰⁹.

Si bien el argumento de Nussbaum para apoyar estas tesis parte de una reformulación de las tesis estoicas en torno a las emociones, convirtiéndose en una concepción *neostoica*, ya que utiliza los argumentos de estos autores para no considerar las emociones como meras energías o impulsos irracionales²¹⁰, no llega a similares conclusiones prácticas a las de estos pensadores. Las ideas estoicas que la autora asume son las siguientes²¹¹:

- a) Son *acerca de algo*, esto es, tienen objeto. El componente objetivo es necesario para poder hablar de emoción propiamente; si éste fuera eliminado, entonces ya no sería posible hablar de emoción como tal, sino más bien de mero palpito o temblor.
- b) Este objeto, además, es de carácter *intencional*. Lo cual implica que figura en la emoción tal y como es percibido o interpretado por el sujeto que siente la emoción.
- c) La relación entre el objeto y la intencionalidad es de un tipo particular, ya que está mediada por las creencias que el sujeto ya posee²¹². En este sentido, Nussbaum señala que la relación de las emociones con sus objetos no es meramente direccional o perceptual, sino que la relación es mucho compleja y opera a un nivel profundo. Las emociones no encarnan simplemente formas de percibir un objeto, sino algo más: poseen un componente valorativo estructural, y es precisamente este elemento el que las

²⁰⁸ *Ibíd.*, p. 47.

²⁰⁹ *Ibíd.* y M. C. NUSSBAUM, "Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism", *Political Theory*, 20/2, 1992, pp. 202-46.

²¹⁰ En *La terapia del deseo* Nussbaum señala los componentes, que se encuentran ya en las tesis aristotélicas, que convierten a las emociones en racionales y cuyo desarrollo culmina en la Estoa: a) Son formas de *conciencia intencional*; b) Guardan una íntima relación con las creencias y pueden ser modificadas, si se modifica la creencia; y c) Son, por tanto, racionales y susceptibles de verdad y falsedad. NUSSBAUM, *La terapia del deseo: teoría y práctica en la ética helenística*, op. cit., pp. 113-14.

²¹¹ NUSSBAUM, *Paisajes del pensamiento : la inteligencia de las emociones*, op. cit., p. 49.

²¹² *Ibíd.*, pp. 50-51.

que las origina. Por ello, las emociones entrañan creencias muy complejas acerca del objeto.

- d) Poseen como elemento constitutivo el *valor*. Contemplan su objeto como investido de valor o importancia.
- e) Son *eudaimonistas*. Este concepto en Nussbaum posee una importancia capital porque está a la base de toda su propuesta. Es una noción que toma de Aristóteles y la relaciona directamente con la idea de florecimiento. Por ello, será objeto de un estudio exhaustivo en el epígrafe destinado a tal propósito.

En tanto en el presente apartado lo que se pretende es el análisis de la estructura cognitiva de las emociones, dejaremos el examen de los puntos d) y e) para más adelante y nos centraremos en los tres primeros, directamente relacionados con la cuestión del cognitivismo. De lo anteriormente expuesto, podemos inferir que el componente mental de la emoción, necesario para poder dotarlas de una naturaleza cognitiva, se estructura básicamente en torno a dos ideas centrales:

- a) Que las emociones no consisten en meros impulsos fisiológicos, sino que “están dirigidas hacia alguien o algo”. En este sentido, “las emociones contienen en sí mismas una dirección hacia un objeto y dentro de la emoción el objeto es encarado con una descripción intencional”²¹³. Esto, en definitiva, convierte a la emoción en un modo de *percibir* los objetos. “En suma, las emociones, al margen de todo lo demás, son, cuando menos, modos de percibir”²¹⁴.
- b) Por otra parte, deviene crucial la idea de que “las emociones están íntimamente relacionadas con ciertas creencias acerca de su objeto”²¹⁵.

A continuación analizaremos ambas ideas de una forma pormenorizada.

4.2.1 *La intencionalidad de las emociones*

La primera tesis, que tiene por objeto justificar la estructura esencialmente cognitiva de la emoción, posee como categoría central el componente de *intencionalidad*. El concepto de *intentio* hunde sus raíces en las tesis de Brentano.

²¹³ NUSSBAUM, *Justicia poética: la imaginación literaria y la vida pública*, op. cit., p. 94.

²¹⁴ *Ibíd.*

²¹⁵ *Ibíd.*

En torno a 1874, Brentano, filósofo y psicólogo, desarrolla el concepto de *intencionalidad* en su obra *Psychologie vom empirischen Standpunkt*²¹⁶ que será central posteriormente en las tesis de Husserl y que influyó también de manera directa en la obra de Scheler. La idea central se incardina en tono a la noción del *cogito* cartesiano, puntualizando que el *cogito* es siempre un *cogito cogitatum*. La intencionalidad es ese “dirigirse a” de la conciencia, por la que el objeto es dado a la conciencia. Brentano, dando un salto cualitativo en las tesis tanto de Descartes como de Hume, incluye las emociones dentro del grupo de fenómenos mentales. Al desarrollar su concepto de la intencionalidad, señala que las emociones, especialmente las referentes al amor y odio, no son ni irracionales ni subjetivas. De hecho, afirma que hay tres modos de dirigirse a un objeto intencionalmente: a) teniendo algo en mente (la representación o una idea) b) aceptando o rechazando (juicio) c) adoptando una emoción que es una actitud favorable o contraria hacia el objeto al que se dirige (amando u odiando). En este sentido el amor y el odio poseen un significado técnico para Brentano. Ahora bien, en Brentano no se vislumbra la afirmación de que las emociones nos aportan un contenido cognitivo, puesto que no nos informan de características independientes del mundo, sino que, en tanto se trata de experiencias de un sujeto, sólo se puede hablar de experiencia de algo “correctamente querido o amado”, pero no de acceso o ampliación cognitiva. Este paso lo dará Scheler para el cual las emociones sí que tienen un valor cognitivo: nos permiten el acceso al mundo de los valores²¹⁷. Las emociones en la teoría de Scheler operan como intuiciones primeras de lo que es valioso y lo que no y, por tanto, el tipo de cognición que aportan es acerca del mundo de los valores. De este modo, podríamos calificar su teoría de una “fenomenología de la emoción” o una “teoría intencional de la emoción”.

4.2.2 Emociones y creencias

Por otra parte, aludíamos a la efectiva vinculación de las emociones con las creencias del sujeto, para que éstas se susciten. Para comprender la relevancia de este punto en las tesis de Nussbaum es necesario señalar la evidente base aristotélica que posee tal afirmación. En la *Retórica*, Aristóteles esgrime la idea de que “las creencias son bases esenciales para la emoción. Cada tipo de emoción está asociada con una

²¹⁶ F. BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Leipzig: Duncker & Humblot, 1874.

²¹⁷ Cfr. M. SCHELER, *Esencia y formas de la simpatía*, Buenos Aires: Losada, 1957 y *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, Madrid: Caparrós, 2000.

familia específica de creencias tales que, si una persona no cree o deja de creer en la familia relevante, no tendrá o dejará de tener la emoción. Por eso, la retórica política es emocionalmente poderosa²¹⁸. En este sentido, siguiendo la tesis de Nussbaum, el emotivismo sólo podría ser utilizado en la persuasión mediante la creación de creencias, a partir de las cuales se producirían los correlativos cambios corporales y las sensaciones oportunas. Pero “los políticos no tienen manera de influir directamente en el estado corporal y en las sensaciones de su auditorio”²¹⁹.

Nussbaum al asumir las tesis aristotélicas, por las cuales el Estagirita afirma en la *Retórica* que es necesario poseer creencias de determinada índole para que se suscite una emoción u otra, encuentra argumentos para responder a las afirmaciones de James: “A veces, por cierto, una emoción puede estar presente sin estar asociada a ninguna sensación. No necesitamos descripciones complejas de la expresión emocional para reconocer que muchas de nuestras creencias son operativas, que motivan nuestra conducta, sin ser conscientes de ellas todo el tiempo.”²²⁰ Y en este sentido afirma que “no podemos entonces considerar que los pensamientos involucrados en las emociones son simplemente concomitantes o requisitos previos causales. Si son necesarios para identificar o definir una emoción, y para distinguir una emoción de otra, esto significa que forman parte de lo que la emoción misma *es*, son constitutivos de su identidad. Además son partes que parecen ser más estables y susceptibles de análisis que los componentes de sensaciones fluctuantes y variables”²²¹. La autora, al trazar la vinculación esencial entre la emoción y la creencia, desarma la objeción de aquellas posiciones que afirmaban que las emociones no son más que fuerzas irreflexivas, carentes de todo tipo de cognición, y, por tanto, meros impulsos corporales energéticos. Parece del todo pertinente proceder a analizar la íntima conexión entre las creencias y las emociones, tal y como es formulada por la autora. Podríamos decir que el argumento de Nussbaum se expone como respuesta a tres preguntas. Estas cuestiones delimitan el marco de problematización al que nos enfrentamos y permiten clarificar las implicaciones teórico-prácticas que supone afirmar la efectiva vinculación entre emociones y creencias:

- a) Las creencias relevantes, ¿son *partes constitutivas* de las emociones en cuestión?

²¹⁸ NUSSBAUM, *El ocultamiento de lo humano : repugnancia, vergüenza y ley*, op. cit., p. 41.

²¹⁹ *Ibid.*

²²⁰ NUSSBAUM, *El ocultamiento de lo humano : repugnancia, vergüenza y ley*, op. cit., p. 42.

²²¹ *Ibid.*

b) Tener tales creencias, ¿es una *condición necesaria* para experimentar la emoción en cuestión?

c) Tener tales creencias, ¿es una *condición suficiente* para experimentar la emoción en cuestión?²²²

Por tanto, a mi modo de ver, la proposición que Nussbaum está reconstruyendo y que establece la índole del vínculo entre emociones y creencias podría ser formulada del modo siguiente: *Si una creencia x es condición necesaria y suficiente para que surja una emoción y, entonces debemos inferir que x es parte constitutiva de y.*

El presente apartado lo inaugurábamos con el propósito de fundamentar el resultado de tal proposición, por lo que será necesario probar que las dos condiciones señaladas efectivamente son requeridas para que una emoción se suscite. La afirmación de Nussbaum es que “las emociones poseen en sí mismas un contenido cognitivo; están íntimamente relacionadas con las creencias o los juicios sobre el mundo de una manera tal que la eliminación de la creencia relevante implica la supresión no sólo de la razón para la emoción, sino también la emoción misma. La creencia es la base necesaria y el “suelo” de la emoción. Podría incluso decirse que es una parte constitutiva de la propia emoción.”²²³

Según la concepción que Nussbaum ha ido defendiendo, los elementos cognitivos son una parte esencial de la identidad de la emoción y de lo que diferencia a las emociones entre sí. Los autores en los que la autora apoya su argumentación, porque sostiene que éstos al intentar explicar las emociones incluyen en sus tesis el elemento cognitivo, son: Aristóteles, Crisipo, Cicerón, Séneca, Espinoza, Smith, Descartes y Hume.²²⁴

Las creencias pueden ser verdaderas o falsas, y esto también implica que la emoción puede ser verdadera o falsa en sí también. Pero la sutileza interesante que observa Nussbaum en esta cuestión y que recoge

²²² NUSSBAUM, *Paisajes del pensamiento : la inteligencia de las emociones*, op. cit., pp. 56-57.

²²³ M. C. NUSSBAUM, "Narrative Emotions: Beckett's Genealogy of Love", *Ethics*, 98/2, 1988, pp. 225-54, p. 231.

²²⁴ NUSSBAUM, *Paisajes del pensamiento : la inteligencia de las emociones*, op. cit., p. 57. La autora señala la relación entre todos estos autores porque todos estos clásicos (Descartes, Spinoza, Smith, Rousseau, Kant o Nietzsche) poseen un conocimiento profundo de los autores estoicos y escriben sus tesis relacionadas con las emociones y las pasiones bajo la influencia del pensamiento estoico. NUSSBAUM, *La terapia del deseo : teoría y práctica en la ética helenística*, op. cit., p. 23.

de Crisipo²²⁵ es la peculiar interpretación de lo que significa la verdad o falsedad de una emoción. Según el autor, aunque una creencia sea falsa, puede ser acertado sentir una emoción. Precisamente porque la emoción surge a partir de una creencia, *que se tiene por verdadera*, independientemente de que lo sea o no y de las valoraciones aparejadas.²²⁶ Por ello, podríamos decir que Nussbaum se separa de las tesis sostenidas por Solomon. El autor concibe las emociones como valoraciones subjetivas, que se crean en la dimensión interior del sujeto y cuyo objeto intencional posee cierta opacidad²²⁷. Es, por tanto, plausible, según afirma el autor, elegir nuestras emociones²²⁸. Nussbaum, por el contrario, sí que concibe una dimensión objetiva en la emoción, articulada precisamente sobre la vinculación que poseen las emociones con las creencias y las creencias, a su vez, con la particular percepción e interpretación del mundo por parte del sujeto, como realidad objetiva y, por ende, externa a la esfera puramente subjetiva del mismo. Por ello Nussbaum entiende que las emociones son sensibles al mundo y se adecuan a él, o al menos a la percepción del sujeto de él, y no al contrario.²²⁹ Por su parte, García-Marzá sostiene una posición al respecto que podríamos denominar mixta, ya que por un lado entiende que los sentimientos morales poseen las características de: a) *privacidad*, apoyándose en las tesis de Habermas y Kant, el autor afirma que “constituyen elementos de nuestro mundo interior;”²³⁰ y b) *receptividad*, en virtud de la cual “representan modos o afecciones del ser. Ni los elegimos, ni los construimos: se nos imponen. Ni son el resultado de un proceso racional, ni podemos decidir no tenerlos o tenerlos diferentes”, pero a su vez son fruto de un proceso de socialización.²³¹ Pero además, el autor reconoce una tercera dimensión de los sentimientos morales: su cognitividad. Esta dimensión cognitiva “remite a la vinculación de los sentimientos con aquellos juicios con los que relacionamos nuestro comportamiento y el comportamiento de los demás, con las demandas y expectativas recogidas y transmitidas a través de los valores y las normas.”²³² El autor, además, reconoce un papel clave de los

²²⁵ CRISIPO, *Testimonios y fragmentos*, Madrid: Gredos, 2006.

²²⁶ NUSSBAUM, *Paisajes del pensamiento : la inteligencia de las emociones*, op. cit., p. 70.

²²⁷ R. C. SOLOMON, "Emotions and Choice", *The Review of Metaphysics*, 27/1, 1973, pp. 20-41, p. 29.

²²⁸ *Ibíd.*, pp. 20, 32.

²²⁹ NUSSBAUM, *Paisajes del pensamiento : la inteligencia de las emociones*, op. cit., p. 71.

²³⁰ GARCÍA-MARZÁ, “¿Sentimientos virtuosos? El papel de los sentimientos en la vida moral”, op. cit., p. 244.

²³¹ *Ibíd.*

²³² *Ibíd.*, pp. 247-8

sentimientos morales en el ámbito moral, al concederles una función *perceptiva* y *motivante* estructural²³³, situándose con ello cercano a la posición de Nussbaum al respecto, como a continuación mostraremos.

4.2.3 *¿Qué tipo de cognición nos aportan las emociones?*

En el apartado anterior, al indagar el componente mental de la emoción, llegamos a la conclusión de que la vinculación entre creencias y emociones es de carácter necesario y suficiente. Pero tal apreciación no es suficiente para clarificar la estructura cognitiva de la emoción, puesto que esta cuestión no sólo necesita del esclarecimiento de las conexiones de las emociones con la vida mental del sujeto, sino también de qué contenido mental estamos hablando.

Nussbaum recoge las tesis estoicas para la justificación de la íntima relación entre emociones y creencias, pero no puede asumir de igual modo las conclusiones a las que éstos pensadores llegan: que las emociones son falsas, porque se asientan sobre juicios falsos. Analizando detenidamente el argumento estoico, observamos que nos da la pista sobre el carácter peculiar del contenido cognitivo que las emociones aportan. Cuando los estoicos afirman que las emociones son falsas porque descansan sobre juicios falsos, es necesario preguntarse ¿qué clase de *falsedad* es la que esgrimen? O poniéndolo de forma diferente, ¿qué entienden por verdad al hablar de las emociones? No parece que la noción de verdad utilizada sea la propia de la epistemología o de los conocimientos teóricos, sino que se está refiriendo a un criterio de verdad que opera en el campo de la sabiduría práctica y, por tanto, aluden a cierta noción de normatividad para el “buen vivir”. Antes de aventurarnos en el análisis de las posibilidades o imposibilidades normativas de las emociones, tarea que se acometerá un poco más adelante, profundicemos más en las motivaciones platónico-estoicas para refutar el papel de las emociones en la sabiduría práctica.

La posible respuesta que surge a la luz posee un calado profundo y opera a un nivel psicológico complejo. Los estoicos consideran que los juicios que motivan las emociones efectivamente van dirigidos a la esfera de los deseos subjetivos y a las satisfacciones, que se vinculan con la esfera del valor. El problema estriba en que reconocer que algo es valioso implica admitir que se tiene necesidad de ese algo y esto b que evidencia es la naturaleza de “carencia” del sujeto perceptor. Esta idea guarda total coherencia con las tesis platónico-estoicas de la búsqueda de la autonomía-autarquía y eliminación de toda fuente heterónoma de

²³³ *Ibíd.*, p. 255

satisfacción de necesidades²³⁴. Posiblemente porque si las fuentes de satisfacción de necesidades son heterónomas no sólo escapan del control del sujeto, sino que también le devuelven su condición de finitud de una forma dolorosa, que imposibilita su ascenso y aspiración divino. Esta crítica es demoledora y efectivamente difícil de combatir porque posee mucha razón en admitir que nuestra vulnerable condición de finitos, carentes y necesitados, es una fuente inevitable de nuestros grandes sufrimientos. Aquello que nos recuerda incesantemente esta situación inicial es la manifestación fisiológica de que hay cosas que valoramos: las emociones. La conclusión lógica que se deriva es que el camino más claro y recto para evitar nuestros sufrimientos es extirparlas. Pero, a menudo, los atajos eliminan la belleza del camino y lo que le da su sentido ¿Pero si valoramos algo, no es ese “algo” lo que nos aporta felicidad? ¿Y no es menos cierto que solamente mediante esa asunción podemos redimirnos de nuestra situación escindida inicial porque de este modo nos completa?. Esta es la posición sostenida por Rousseau en el *Emilio*²³⁵, en el *Libro 4*, por la que el autor sostiene que todo apego es señal de insuficiencia y así, de nuestra debilidad misma, nace nuestra frágil felicidad.

De este modo resuelve Nussbaum la cuestión planteada: “¿Si una visión del objeto y de los pensamientos respecto del objeto son constitutivas de la experiencia de la emoción, qué tipos de pensamiento deben ser? He sugerido que la mayor parte de las emociones involucra una familia compleja de pensamientos. Pero si revisamos nuestros ejemplos, encontramos una superposición interesante entre ellos. Todas las emociones involucran apreciaciones o evaluaciones del objeto y aprecian el objeto como significativo y no trivial. No tememos las pérdidas triviales. No nos enojamos por perjuicios vulgares (o cuando lo hacemos, es porque les atribuimos mayor importancia de la que poseen en realidad).” Por tanto, quedémonos por el momento como respuesta a este apartado con la clarificación del contenido concreto de la cognición

²³⁴ Las obras de Epicuro son un ejemplo de ello e incluso la *República* de Platón, cuyo ideal de estado es precisamente un estado autárquico. Nussbaum destaca de manera particular de entre los filósofos helénicos las tesis de Epicuro. Según la autora Epicuro creía que “los seres humanos vivían vidas tristes y llenas de preocupaciones porque no piensan correctamente. Sostenía que poseen creencias falsas acerca de la naturaleza del universo, sobre la vida y la muerte y sobre lo que vale la pena ser elegido y lo que no.” M. C. NUSSBAUM, "Epicurus' Ethical Theory: The Pleasures of Invulnerability", op. cit., p. 679. La tesis central es que precisamente por estas falsas creencias, el ser humano se genera expectativas y deseos, que no puede satisfacer y ésta es la causa de su sufrimiento e infelicidad.

²³⁵ J.J. ROUSSEAU, *Emilio, o De la educación*, Madrid: Alianza Editorial, 1998.

que nos aportan las emociones y que, en principio, no se encuentra en manifiesto desacuerdo con las tesis estoicas: “Lo que este retrato reclama es, entonces, no sólo una íntima conexión entre emoción y creencia, sino también, en concreto, una conexión entre las emociones y cierta clase de creencia, podríamos decir, creencias sobre lo que es valioso e importante”.²³⁶ Por ello las emociones “capacitan al agente para percibir cierta clase de valor. Para aquellos que atribuyen un valor a tales cosas, las emociones son necesarias para una visión ética completa.”²³⁷ Y, en este sentido, Nussbaum mediante el recurso a la novela *Tiempos difíciles* alude a la idea de que la ceguera emocional, en realidad es una ceguera ante los valores, una ineptitud para ver el valor y la importancia de las cosas externas a ella, para ver lo que necesita, para ver que su vida necesita completarse mediante vínculos con otros.

4.3 La estructura narrativa

En los apartados precedentes hemos perfilado la estructura fisiológica y cognitiva de la emoción y llegamos a las siguientes conclusiones: efectivamente la emoción posee un componente fisiológico evidente. Aunque éste no es puro, no se trata de meras alteraciones somáticas, la emoción sí que posee una manifestación fisiológica y causa modificaciones físicas que producen efectos de placer y dolor físico. Las emociones se sienten y, de este modo, poseen una fuerza motivante única y poderosa, pero no pueden ser reducidas a mera fisiología como discutimos en los epígrafes precedentes. Es necesario que medie un componente de tipo intelectual para que la emoción se suscite y, de esta circunstancia, inferíamos su estructura cognitiva.

A la naturaleza fisiológica y cognitiva de la emoción se le une ahora un nuevo componente formal: el *carácter narrativo* de la emoción que hace de su análisis una cuestión, si cabe, todavía más compleja.

La figura de la narración en la teoría de Nussbaum posee un rol central. A continuación procederemos a desentrañar cómo opera, qué papel desempeña y qué implicaciones posee el hecho de incorporar la historia -el elemento narrativo- en la estructura misma de la emoción. Con el fin de sistematizar el presente apartado realizaremos el estudio en torno a dos niveles de análisis claramente diferenciados, que se dirigen a dos campos distintos:

- 1) Por una parte, trataremos de esclarecer cuál es el significado de afirmar que la emoción posee una estructura narrativa.

²³⁶ NUSSBAUM, "Narrative Emotions: Beckett's Genealogy of Love", op. cit., p. 233.

²³⁷ NUSSBAUM, *Justicia poética: la imaginación literaria y la vida pública*, op. cit., p. 97.

2) Por otro lado, las implicaciones que esta circunstancia conlleva para la elaboración de un modelo de racionalidad, aplicable a una teoría ética, que incorpore una teoría de las emociones.

4.3.1 *La complejidad de la estructura narrativa de las emociones*

Nussbaum al hablar del carácter narrativo de las emociones realiza una afirmación que convierte la cuestión en extremadamente compleja: “.. lo que voy a proponer aquí es que, en un sentido importante, todas las emociones humanas se refieren, al menos en parte, al pasado y llevan consigo las trazas de una historia que es, a un mismo tiempo, idiosincrásica, común para todos los humanos y construida socialmente”.²³⁸ Observamos la problemática que subyace a tal afirmación y que, a continuación, trataremos de resolver. La cuestión no estriba únicamente en afirmar que las emociones poseen una historia, consideración ésta que ya ofrece ciertas dificultades, sino que la problemática es mucho más compleja, teniendo en cuenta el objetivo que nos proponemos de incluir una teoría de las emociones en un modelo de racionalidad. El hecho de que necesariamente se vinculen a una historia, que se desarrolla en el tiempo, implica la consiguiente ubicación, la contextualización, y, en este sentido, la *particularidad*. Esta consideración supone ciertas dificultades para formular afirmaciones de carácter universal y conferirles a las emociones un estatuto moral. Si bien la dialéctica particular-universal posee una larga historia de problematización asociada, que se ha resuelto con más o menos acierto, Nussbaum añade un elemento que todavía complica más el problema con el que nos encontramos: “las emociones son socialmente construidas”. A continuación procederemos a clarificar estas cuestiones en las tesis de Nussbaum con el fin de esclarecer la articulación del componente narrativo en su teoría de las emociones.

Para analizar este apartado debemos distinguir en la cuestión, a su vez, dos subapartados que influyen de manera decisiva en la configuración de la emoción: la emoción posee una estructura narrativa interna y otra externa. La interna significa que para que la emoción se suscite debe contar con una historia previa sobre la que se construye. La externa implica que las emociones se aprenden; el repertorio emocional de la persona se configura mediante un aprendizaje que es social y, éste, por tanto, a su vez, ya es fruto de una historia.

²³⁸ NUSSBAUM, *Paisajes del pensamiento : la inteligencia de las emociones*, op. cit., p. 209.

4.3.2 El elemento estructural narrativo interno: la memoria

Algunas teorías de análisis de las emociones pasan por alto un componente esencial y clave que es precisamente aquél que permite que éstas puedan suscitarse: la memoria. La memoria es una actividad intelectual que posibilita al organismo funcionar a un nivel que supera el meramente instintivo. Es una herramienta imprescindible para la vida y la supervivencia y toda actividad se organiza según la memoria. Toda actividad en la que medie algún componente intelectual requiere del prerequisite de la memoria para su viabilidad. Por tanto, si admitimos el carácter cognitivo de las emociones hemos de asumir que la memoria posee cierto papel en su configuración.

Aristóteles en el *De Anima* examina qué es la memoria.²³⁹ El Estagirita señala que se recuerda cuando se tiene conocimiento y sensación sin hechos (*DA* 449b, 19). Por tanto, la memoria no es ni una sensación ni un juicio, sino un estado o afección de uno de los dos cuando ha pasado un tiempo (*DA* 449b, 24-25). De este modo, Aristóteles afirma que no hay memoria del ahora en el momento presente, pero tampoco la hay del futuro, puesto que lo que hay es expectativa, de lo que hay recuerdo es de lo ocurrido (*DA* 449b27) En este recordar interviene la *phantasia* (*φαντασία*; *DA* 449b32, 450a) y su conexión con la memoria es íntima en tanto pertenecen a la misma parte del alma (*DA* 450a 22), como se examinará de forma pormenorizada en el capítulo siguiente, clarificando la actividad propia de la memoria. Por otra parte, también es necesario que se dé en animales que tengan cierto “sentido del tiempo”, ya que no se puede pensar nada sin continuidad (*DA* 450a8) Se trata de una afección a partir de la percepción en el alma y el proceso producido imprime una especie de impronta de la sensación, como la de quienes sellan con sus anillos (*DA* 450a 32).

Aristóteles realiza también una sutil distinción entre lo que sería en sí “memoria” y lo que es “reminiscencia”. Aristóteles señala que aunque muchos animales participan de la facultad de recordar, de la de practicar la reminiscencia, ninguno de los animales conocidos, fuera del hombre (*DA* 453a5-15) El Estagirita entiende que la reminiscencia es una especie de inferencia y, por tanto, debe mediar algún tipo de razonamiento o deliberación. Es un acto de inferencia a partir de lo previamente percibido.

²³⁹ ARISTÓTELES, *De Anima (DA)*, ed. W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1956. Traducción española CALVO, T. *Acerca del Alma*, Madrid: Gredos, 2003.

A continuación procederemos a examinar cuál es la concreta función que Nussbaum otorga a la memoria en las emociones y qué implicaciones concretas se derivan de estas tesis. En este sentido, Nussbaum se desmarca de la tesis estoica, que hasta el momento había defendido, ya que según la autora “en su clasificación de las emociones los estoicos omitieron el pasado como categoría temporal”.²⁴⁰ Del mismo modo, dirá, operan algunas corrientes contemporáneas que defienden una concepción cognitiva de las emociones, desgajadas de su pasado y determinadas por las cosas que afectan en el momento presente a la persona.²⁴¹

Si bien en el apartado anterior precisamos que las emociones poseen un contenido cognitivo de una particular índole y, por tanto, no nos hallamos ante meras respuestas fisiológicas de carácter reflejo, en este instante clarificamos que el modo en que se da ese contenido cognitivo es envuelto en una historia narrativa compleja.²⁴²

La premisa de la que parte Nussbaum es que para que se suscite una emoción es necesario presuponer una vinculación con una sucesión de estados pasados, que permanecen en un estado consciente o inconsciente del sujeto afectado por la emoción. Por tanto, las emociones hunden sus raíces en la infancia y en la niñez. Esta afirmación da lugar a dos tesis que explican el componente estructural narrativo de la emoción. Nussbaum las denomina como a) tesis *genética* y b) tesis *causal*.²⁴³

Para apoyar esta idea la autora se vale de las tesis de Lucrecio²⁴⁴ y de Spinoza²⁴⁵. Según la *tesis genética*, Nussbaum afirma que “las emociones que aparecen en un momento avanzado de la vida brotaron por vez primera en la infancia como relaciones cognitivas con objetos importantes para el propio bienestar”.²⁴⁶ Por otra parte en virtud de la *tesis causal* sostiene que “esta historia afecta de diversas maneras al modo

²⁴⁰ NUSSBAUM, *Paisajes del pensamiento : la inteligencia de las emociones*, op. cit., p. 208.

²⁴¹ La autora cita como ejemplos a Lyons, Gordon o incluso al mismo Solomon, quien pone el acento en lo que denomina “evaluaciones existenciales”, *Ibíd.* op. cit., p. 208, np 10. En cambio de Sousa sí que incorpora esta concepción de la estructura narrativa, mediante su figura de “paradigma”, pero no adquiere la misma envergadura que en Nussbaum.

²⁴² *Ibíd.* op. cit., p. 210.

²⁴³ *Ibíd.* op. cit., p. 211.

²⁴⁴ T. LUCRECIO CARO, *De la naturaleza de las cosas*, Madrid: Catedra, 1983.

²⁴⁵ B. D. SPINOZA, *Ética*, op. cit.

²⁴⁶ NUSSBAUM, *Paisajes del pensamiento : la inteligencia de las emociones*, op. cit., p. 211.

en que posteriormente se experimentan dichas emociones”.²⁴⁷ Estas afirmaciones son recogidas por Deigh que señala que la estructura narrativa que poseen las emociones en la teoría neoestoica de Nussbaum se basa precisamente en los juicios eudaimonistas que ellas conllevan, es decir, la aparición de las emociones se debe a su vinculación con la historia personal de lo que el sujeto considera importante para sus fines e intereses.²⁴⁸

En el apartado siguiente las dudas que todavía surgen quedarán resueltas, ya que solamente una vez realizada la explicación de la estructura evaluativa de la emoción es posible dotar de coherencia a todo lo que se lleva argüido y esclarecer las lagunas conceptuales que en este momento se tienen. En dicho apartado se justifica el modo concreto en que necesariamente debe existir una vinculación entre la emoción y la historia afectiva del sujeto para que esta se suscite, por lo que volveré en ese punto sobre este tema. Pero en este instante me gustaría señalar la dialéctica en la que se mueve continuamente toda teorización acerca de las emociones. Por una parte, este elemento narrativo explica el carácter extremadamente complejo de la emoción, ya que evidencia las conexiones de las mismas con el mundo subconsciente del sujeto afectado, y ello aporta una justificación de por qué, a menudo, aparecen como fuerzas caprichosas de dudosa racionalidad. En este sentido, la teoría de las emociones de Nussbaum integra la dimensión misteriosa y compleja del subconsciente.²⁴⁹ Pero, por otro lado, esta conexión con la historia propia particular, que se manifiesta en una alteración somática inevitable, posee dos componentes altamente valiosos para un modelo de racionalidad ética: a) se convierte en un potente mecanismo para la supervivencia y b) expresa aquellas dimensiones que el sujeto considera valiosas. Volveremos sobre estos dos puntos en el apartado siguiente dedicado al análisis de la estructura evaluativa de las emociones.

El hecho de que la emoción posea una estructura necesariamente narrativa implica que para comprender el sentido concreto de una emoción es necesario conocer la historia que le dio lugar. Solo mediante un análisis de esa narración particular, que subyace, es posible comprender el significado y alcance concreto de la emoción. Si, en cambio, a la emoción se la estudia de forma sesgada aparecerá necesariamente como una fuerza impulsiva irracional, carente de sentido.

²⁴⁷ NUSSBAUM, *Paisajes del pensamiento : la inteligencia de las emociones*, op. cit., p. 211.

²⁴⁸ J. A. N. DEIGH, “Review: Nussbaum's Account of Compassion”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 68/2, 2004, pp. 465-72, p. 466.

²⁴⁹ NUSSBAUM, *Paisajes del pensamiento : la inteligencia de las emociones*, op. cit., p. 268.

Por ello, Nussbaum afirma que “en definitiva las emociones tienen una historia. En este caso, no sería posible alcanzar una comprensión adecuada de mi dolor si no se concibe como una hebra de una historia de amor profundo, de anhelos de seguridad y de protección, de ira por la condición externa y no sujeta a propio control de la fuente principal de consuelo, de culpa y de deseo de reparar el daño.”²⁵⁰

Si afirmamos la estructura narrativa de la emoción, entonces también hemos de asumir su carácter *evolutivo*. Las emociones lógicamente deben evolucionar, según lo haga la historia particular y el modo de relacionarse con los objetos valiosos. “Puesto que los nuevos objetos de amor, de ira, de dolor o de temor arrastran los sedimentos de ciertos objetos antiguos, también nuestras emociones frente a dichos objetos son, en muchas ocasiones, emociones relativas a nuestro propio pasado”.²⁵¹ Efectivamente, las emociones conectan al sujeto con su propia historia pasada, pero, a su vez, la emoción se va modificando según el transcurrir de esa misma historia, con lo que el sujeto en su trayectoria biográfica va incorporando toda una “carga emocional” que, según sea gestionada correcta o incorrectamente, puede ser o bien contraproducente, si le bloquea para el “funcionamiento normal”, o bien una valiosa herramienta adaptativa, ya que se convierte en una excelente fuente de experiencia que opera a un nivel profundo.

4.3.3 El Elemento estructural narrativo externo: la cultura

Como señalábamos en los apartados precedentes encontramos un debate interno en cuanto a la naturaleza misma de la emoción. Autores como James y aquellos que han seguido su estela hacen hincapié en la naturaleza fisiológica de las emociones y, en este sentido, dejan poco espacio a la influencia cultural para su efectiva configuración. Ahora bien, hay otras posiciones que sostienen que las emociones son constructos culturales y, por tanto, varían según las culturas. Esta línea de pensamiento es la seguida por autores como Catherine Lutz o James Averill.

Lutz desarrolló sus estudios de campo, en los que fundamenta su obra *Unnatural emotions : everyday sentiments on a Micronesian atoll & their challenge to western theory*²⁵², a finales de la década de los 80 en la isla de Ifaluk, en el archipiélago de las Islas Carolina. Lutz se encuentra con el

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 206.

²⁵¹ *Ibid.*

²⁵² C. LUTZ, *Unnatural emotions : everyday sentiments on a Micronesian atoll & their challenge to western theory*, Chicago: University of Chicago Press, 1988.

problema de ver que la vida emocional de sus habitantes es diferente a la suya, de lo cual se da cuenta al resultarle muy difícil traducir los términos para las emociones de los Ifaluk al inglés. Esto le llevó a la conclusión de que la emoción era algo socialmente construido. Por ello insiste en la expresión de “emociones no naturales”, por la que sin negar que tienen cierto componente biológico, pone más hincapié en el elemento de constructo cultural, demarcándose, por tanto, de las tesis de James. La autora en su obra procederá a una deconstrucción del concepto de emoción, sosteniendo que tanto en la vida ordinaria como en el campo de las ciencias sociales el término descansa en una “red de asociaciones, a menudo implícitas, que refuerzan las afirmaciones que proferimos.”²⁵³ Después de esa deconstrucción observará que sí que hay algo que permanece invariable: “que la emoción retiene el valor como una forma de hablar de lo intensamente significativo, en tanto culturalmente definido, socialmente sostenido y personalmente articulado.”²⁵⁴ En la línea de Lutz se sitúan también el psicólogo James Averill²⁵⁵ o la antropóloga Jean Briggs²⁵⁶, que estudió a la sociedad Eskimoic y las familias y lengua Inuit, y defienden que la emoción es un constructo social y, por tanto, posee una significación cultural.

A mi modo de ver, Nussbaum recoge elementos de esta línea de pensamiento que se pueden observar en las tesis que sostiene acerca de cómo el repertorio emocional es adquirido. En este sentido, afirma que el conjunto de emociones que un sujeto posee es aprendido por medio de las prácticas de la sociedad concreta en la que nace y ello le llevará a afirmar que aprendemos cómo sentir y aprendemos nuestro repertorio emocional. Aprendemos las emociones del mismo modo en que aprendemos nuestras creencias: de nuestra sociedad. Pero las emociones, a diferencia de nuestras muchas creencias, no nos son enseñadas directamente a través de enunciados proposicionales acerca del mundo, bien sean abstractos o concretos. Son enseñadas, sobre todo, a través de historias. Las historias expresan su estructura y nos instruyen en su

²⁵³ *Ibíd.* p. 3.

²⁵⁴ *Ibíd.* p. 5.

²⁵⁵ Cfr. J. R. AVERILL, *Patterns of Psychological Thought Readings in Historical and Contemporary Texts*, Washington: Hemisphere Publishing Corporation, 1976 y *Anger and aggression an essay on emotion*, New York: Springer, 1982.

²⁵⁶ Cfr. J. L. BRIGGS, *Aspects of Inuit value socialization*, Ottawa: National Museums of Canada, 1979; *Inuit morality play the emotional education of a three-year-old*, New Haven: Yale University Press, 1998 y *Never in anger : portrait of an eskimo family*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University, 1970.

dinámica. Estas historias son construidas por otros y, entonces, enseñadas y aprendidas.²⁵⁷

De lo expuesto, resulta muy conveniente destacar tres elementos que serán claves para la configuración del modelo de racionalidad que nos proponemos:

- 1) En primer lugar, la efectiva equiparación que Nussbaum hace de las emociones y las creencias.
- 2) En segundo término, el hecho de que las emociones sean fruto de un aprendizaje social, lo cual abre un espacio importante para la posibilidad de educar las emociones.
- 3) La efectiva vinculación que Nussbaum sostiene entre la vida emocional del sujeto y las ficciones narrativas, especialmente las que poseen un calado importante en las tradiciones culturales.

Antes de dilucidar estos tres ejes de coordenadas que nos aportan el elemento constructivo a partir de la afirmación de que las emociones poseen una estructura narrativa, es necesario atender a una cuestión previa. Al afirmar que el repertorio emocional varía de una cultura a otra y situarnos en la línea apuntada de Lutz, Averill y Briggs, nos encontramos con el problema de cómo seguir sosteniendo que las emociones poseen una importancia capital para la configuración de cualquier proyecto ético. El conflicto que se encuentra a la base es el debate clásico entre cómo conjugar la particularidad fáctica con la pretensión de universalidad, ínsita en toda propuesta ética.

Admitir que las emociones son, en definitiva, constructos culturales y, por tanto, dependen de los contextos culturales, posee una íntima relación con toda la problemática propia del relativismo cultural. El debate es extenso, pero por el momento nos centraremos en clarificar cuál es la posición de Nussbaum al respecto y cómo articula en su propuesta la estructura narrativa de las emociones, en el sentido mostrado, con el requisito de universalidad necesario para un modelo de racionalidad solvente.

La pregunta clave desde la que parte la autora es hasta qué punto difieren los repertorios emocionales de una cultura a otra y en qué medida estas variaciones son provocadas por diferencias sociales más que individuales²⁵⁸. A primera vista, la autora debe resolver tres consideraciones en este punto: 1) El hecho de que las emociones difieran

²⁵⁷ NUSSBAUM, "Narrative Emotions: Beckett's Genealogy of Love", op. cit., p. 226.

²⁵⁸ NUSSBAUM, *Paisajes del pensamiento : la inteligencia de las emociones*, op. cit., p. 169.

de una cultura a otra, lo cual supone que no se tratan de categorías innatas, sino culturalmente construido; 2) Cuál es entonces el proceso efectivo de construcción cultural de las emociones; 3) Si es posible postular una estructura emocional universal o se encuentran tan conformadas por la cultura que la estructura emocional viene ya compeliada por el sistema cultural en el que se nace.

Como se puede apreciar, estas tres cuestiones están íntimamente relacionadas. Si se resuelve de forma clara la estructura de la emoción en sí se puede dar respuestas a las otras tres cuestiones. La paradoja ante la que nos encontramos es que si la estructura de la emoción posee un elemento biográfico e histórico, como se ha afirmado, difícilmente se podrá postular una uniformidad en los catálogos. Por tanto la afirmación de la estructura narrativa de las emociones sostenida por Nussbaum complica en gran medida su proyecto. A mi modo de ver, esta cuestión puede resolverse mediante una precisión conceptual: una cosa es hablar de la emoción como estructura, la cual puede ser común a todo organismo vivo, y otra de la variabilidad cultural del contenido de la emoción.

Me parece que esta es la idea que está a la base del pensamiento de Nussbaum cuando afirma la “ubicuidad” de las emociones, en base fundamentalmente a dos razones: a) que están basadas en las vulnerabilidades y apegos del ser humano de las que, por su propia naturaleza, difícilmente puede prescindir y b) por otra parte “son elementos de nuestra animalidad común de considerable importancia adaptativa: por tanto, es probable que su base biológica sea común a todos.”²⁵⁹ Observamos que en la propia definición de Nussbaum se encuentra una necesidad estructural de las emociones que difícilmente se puede rebatir para postular la no universalidad de la existencia de las mismas, pero esto no es suficiente al hablar de las emociones y su relación con las culturas. Porque el punto que nos interesa no es solamente afirmar que existe una estructura psicobiológica común a todos los seres humanos, necesaria para su supervivencia de acuerdo a su particular naturaleza, sino que el punto que nos incumbe es en qué medida efectiva influye el componente cultural en la configuración del repertorio cultural.

La profundidad del problema surge a la luz al hacer la analogía entre las emociones y la capacidad del lenguaje en el ser humano. Nussbaum afirma que “de manera similar, la capacidad del lenguaje es

²⁵⁹ *Ibíd.*

común a todos y todo niño puede aprender cualquier lengua –las lenguas, sin embargo, difieren extraordinariamente, tanto en estructura como en semántica y, en consecuencia, hasta cierto punto, en alcance expresivo”.²⁶⁰ Parece ser que la postura de Nussbaum es que es posible afirmar una capacidad emocional en el ser humano de carácter estructural, análoga a la capacidad lingüística, que es la que posibilita y permite el aprendizaje posterior de un lenguaje determinado o de un repertorio emocional, según sea el caso. Pero el verdadero problema estriba, más bien, en precisar en qué medida la variación cultural afecta a la estructura misma de la emoción y configura una geografía emocional determinada, del mismo modo a como ocurre con el lenguaje. En este sentido, pese a postular una capacidad innata similar del lenguaje, se puede decir que una lengua u otra comporta un universo conceptual significativo distinto que modula de alguna forma la mente del sujeto. Por tanto, la vinculación de las emociones con la cultura es un tema que encierra ulteriores reflexiones de considerable complejidad.

Ante todo lo expuesto, a mi modo de ver, creo que sí que se avanza bastante en la investigación si reconocemos que necesariamente hemos de conceder la variabilidad cultural en las emociones, en relación al contenido que las suscita. Esta circunstancia nos abre la posibilidad de adquirir una mayor riqueza informacional en los estudios interculturales, puesto que, de este modo, las emociones se convierten en un excelente recurso que aporta informaciones sobre el universo axiológico de una cultura. Por tanto, la línea de investigación a seguir en este campo debería profundizar en la comunicación e interpretación de las mismas, para conocer los valores y lo que realmente le importa a una sociedad.

4.4 La estructura evaluativa

4.4.1 La motivación de la emoción

Nussbaum parte de la definición proustiana, ya señalada, de que las emociones son “levantamientos geológicos del pensamiento”²⁶¹. Esta gráfica expresión ya vimos que daba cuenta tanto de la dimensión fisiológica, como cognitiva de la emoción. Pero la fórmula de Proust posee una viveza expresiva peculiar, puesto que deja entrever un elemento, que no es ni el corporal, ni el mental, que es precisamente el que aporta la fuerza a la definición, nos referimos al componente motivacional.

²⁶⁰ *Ibíd.*

²⁶¹ *Ibíd.*, p. 21.

Efectivamente, para que se produzcan tales levantamientos es necesario que medie algún tipo de fuerza que altere el movimiento normal uniforme y esto es lo que motiva que se dé tal fenómeno. Por tanto, será necesario, una vez perfilada la estructura cognitiva, narrativa y fisiológica de la emoción proseguir en la indagación y preguntarse acerca de la estructura motivante que suscita determinadas alteraciones en un cuerpo que se encuentra en reposo y que se definen como emociones.

En este sentido Nussbaum afirma que “son estos pensamientos acerca del valor y la importancia los que hacen que su mente se proyecte al exterior como una cadena montañosa, en lugar de permanecer inmóvil e inerte, cómodamente satisfecha de sí misma”.²⁶² Con esta primera aproximación ya hemos sacado a la luz que aquello que posee tal *vis attrativa*, susceptible de transformar los estados del sujeto, necesita contar con cierta *estructura valorativa* para su viabilidad.

Nussbaum reformula su definición metafórica de la emoción como “respuesta inteligente a la percepción del valor”.²⁶³ Esta definición, que en principio pudiere aparecer como de cierta novedad, en realidad, como la autora afirma, es herencia de la tradición estoica. Nussbaum, como ya señalamos, toma prestada la concepción que los estoicos clásicos tienen de las emociones para su propia teoría, a la que calificará de *neostoica*, ya que reformula algunos de los presupuestos estoicos, con el fin de resolver determinadas problemas de tal concepción que impiden que las emociones puedan ser utilizadas con fines éticos. El planteamiento estoico, como advertimos en su momento, sostiene que las emociones son “evaluaciones o juicios de valor, los cuales atribuyen a las cosas y a las personas que están fuera del control de esa persona una gran importancia para el florecimiento de la misma”.²⁶⁴ De esta definición es necesario destacar tres componentes de la emoción que configuran la estructura evaluativa de la misma:

- a. La idea de *valoración cognitiva* o *evaluación*
- b. La idea del *florecimiento propio* o de los *propios objetivos* y *proyectos importantes*.
- c. La idea de la *relevancia de los objetos externos en tanto elementos en el esquema de los propios objetivos*.²⁶⁵

²⁶² *Ibíd.*

²⁶³ *Ibíd.*

²⁶⁴ *Ibíd.*, pp. 24,44.

²⁶⁵ *Ibíd.*, p. 24.

A continuación procederé a clarificar cada uno de estos tres componentes con el fin de esclarecer dos cosas: a) cuál es la concreta estructura evaluativa de la emoción y b) en qué se distancia Nussbaum de las tesis estoicas y por qué.

4.4.2 *Los componentes de la estructura valorativa de la emoción*

a) La idea de *valoración cognitiva*

Nussbaum aporta un significado considerablemente preciso a lo que entiende por “valoración cognitiva”. En algunas ocasiones se refiere a la misma idea bajo el término “cognitivo-evaluadora”²⁶⁶ para referirse al papel concreto que desempeñan las emociones. De este modo, aclara la autora, que: a) “cognitivo” expresa exclusivamente aquello “relativo a la recepción y al procesamiento de información” y, por tanto, no refiere ni a “cálculo elaborado” ni a “autoconciencia reflexiva”.²⁶⁷ Por ello, sólo cabe entender esta noción “cognitiva” en relación a su carácter evaluativo; b) En este sentido “evaluativo” supone la combinación del pensamiento sobre un objeto y el pensamiento sobre la relevancia e importancia del mismo, por tanto, las emociones encierran siempre un contenido intencional-evaluativo.

b) La idea del *propio florecimiento*

Al señalar que el carácter evaluativo hace expresa referencia a la importancia del objeto intencional se introduce la dimensión subjetiva en la concepción del objeto. El carácter subjetivo de la percepción del objeto, susceptible de hacer surgir la emoción en un sujeto, no se circunscribe únicamente a la relación noemática entre el sujeto y el objeto dado a la conciencia, sino que su calado en la dimensión subjetiva del sujeto emocionalmente afectado es todavía más profundo.

La importancia, que la autora señala en este extremo, y que da lugar a un acto valorativo en el sujeto debe vincularse de forma efectiva con la esfera del bienestar del sujeto, si se trata de un objeto susceptible de provocar una emoción. De este modo, esta importancia es otorgada siempre en relación a la contribución del objeto al bienestar del ser. Por tanto, posee un componente que la autora denomina “eudaimonista”. Es el carácter eudaimonista de la valoración lo que permite vincular los estados emocionales con las esferas subjetivas de valor y con cierta noción última de “florecimiento” que el sujeto alberga²⁶⁸, si es capaz de

²⁶⁶ *Ibíd.*, p. 45.

²⁶⁷ *Ibíd.*

²⁶⁸ *Ibíd.*, p. 54.

sentir emociones. De este modo la emoción es “idéntica a la aceptación de una proposición a la vez evaluadora y eudaimonista, esto es, concierne a uno o más de los objetivos y fines importantes de la persona... y este juicio pueda en sí constituir un levantamiento, una emoción”.²⁶⁹

La noción de florecimiento es clave y posee cierta complejidad por eso será tratada en un epígrafe específico en el capítulo IV, en el que se analizará de forma pormenorizada su vinculación con la noción de *eudaimonia*. Es importante no caer en confusiones interpretativas de qué es lo que cabe entender por esta figura, ya que ha sido utilizada por diversos autores con connotaciones distintas a las que en las tesis de Nussbaum posee. A menudo esta idea, en tanto receptora de la noción de *eudaimonia* aristotélica, se ha entendido como vinculada a la idea de felicidad e incluso a ciertas posiciones hedonistas y, por tanto, cercana a los propósitos utilitaristas.

c) *La relevancia de los objetos externos*

Este elemento supone la efectiva vinculación de la emoción con objetos externos. Este concepto de externalidad en Nussbaum posee un significado peculiar, de tradición estoica. No se trata de un concepto de lo “externo” en relación a objetos fuera de la esfera corporal de la persona, sino que “externo” hace referencia al hecho de que quedan fuera del *control* completo y absoluto de la persona²⁷⁰. Esta sutileza es de importancia capital, puesto que a la base se encuentran diversas ideas que informan acerca de la naturaleza finita del ser humano y, a su vez, explican el por qué del objetivo estoico de extirpar las pasiones, como se señaló. En este sentido, vincular la externalidad con la falta de control supone la asunción de la condición de vulnerabilidad. Las cosas vulnerables son aquellas que “pueden verse afectadas por eventos del mundo que se hallan fuera del control de la persona, que pueden llegar por sorpresa, que pueden ser destruidas o eliminadas incluso cuando uno no lo desea.”²⁷¹ Por ello, afirma Nussbaum que “la emoción registra esa sensación de vulnerabilidad y de control imperfecto”²⁷², lo cual nos da una primera pista del porqué del propósito estoico de negarlas como valiosas para el juicio ético. En este sentido, Nussbaum perfila un poco más profundamente la noción de emoción al concebirlas como “respuestas a estas áreas de vulnerabilidad, en las que registramos los

²⁶⁹ *Ibíd.*, p. 64.

²⁷⁰ *Ibíd.*

²⁷¹ *Ibíd.*

²⁷² *Ibíd.*, p. 66.

perjuicios que sufrimos, que podríamos sufrir o que por suerte no padecemos.”²⁷³

Una vez perfilados los tres elementos claves para la configuración de la estructura valorativa de las emociones resulta del todo acertado proseguir en esta indagación dilucidando la cuestión primordial de qué quiere decir exactamente que las emociones poseen una estructura valorativa y cuál es el papel de la misma.

4.4.3 *¿Qué función posee la estructura valorativa de las emociones?*

En el apartado anterior señalamos que las emociones para que tengan viabilidad deben contar con una estructura valorativa y, en este sentido, clarificábamos los tres componentes necesarios que deben aparecer con el fin de que la emoción se suscite. Estos tres elementos configuran lo que podríamos denominar una estructura *formal* valorativa de la emoción, dado que su naturaleza es precisamente la de configurar la emoción. Dependiendo de sus peculiares características sustantivas suscitarán una emoción u otra, pero formalmente estos tres elementos poseen un carácter constitutivo y necesario en todas y cada una de las emociones.

Indagando un poco más en el cariz de los tres componentes, se observa que todos poseen una referencia a la dimensión subjetiva, en tanto que en los tres es necesario que medie un factor clave que es de carácter evaluativo. Ninguno de los tres elementos posee un carácter objetivo independiente del sujeto, sino que su configuración objetiva viene determinada por sus características objetivas junto con un plus subjetivo: el objeto propio de los tres componentes apuntados es un objeto configurado según la particular dimensión subjetiva del sujeto afectado por una emoción. Esta característica no es en absoluto gratuita, sino que posee una importancia capital para la viabilidad psicofísica y supervivencia del sujeto emocional. Es en este instante en el que estamos en posición de comprender mejor cuál es la importancia y significado de concederle a las emociones un carácter cognitivo-evaluativo.

Como apuntamos un poco antes las emociones aportan un tipo de cognición. Esta cognición no se circunscribía a la propia de la información cognitiva que nos proporciona la percepción, sino que su naturaleza era precisamente que la información recibida era de carácter valorativo. Ello significa varias cosas: a) por una parte nos aporta un tipo de conocimiento de carácter introspectivo, que permite una vía de acceso

²⁷³ NUSSBAUM, *El ocultamiento de lo humano : repugnancia, vergüenza y ley*, op. cit., p. 19.

hacia la dimensión subjetiva y b) que nos informa acerca del mundo de los valores. Por tanto el tipo de información que las emociones nos proporcionan es una información acerca de aquello que resulta valioso para el sujeto emocional. Dicho en otras palabras: las emociones son la herramienta mediante las que el sujeto percibe los valores.

Esta última apreciación necesita de ulteriores matizaciones, para no caer en tergiversaciones. Al afirmar que las emociones son el medio a través del cual se perciben los valores hay que realizar una precisión conceptual. El punto en cuestión es que a lo que nos estamos refiriendo es precisamente al acceso primario a la dimensión del valor y, por tanto, no se relaciona con la acción de “valorar” en el sentido de “ponderar” o “calcular”. El razonamiento deliberativo se encuentra en un nivel distinto al de las emociones. Las emociones son perceptoras de valor en un sentido primario y, por ello, poseen la necesaria característica apuntada por los estoicos de *prospathon*, son frescas, en tanto que se constituyen como reacciones inmediatas a la percepción de valor. En este sentido, pierden intensidad en el transcurso temporal desde la percepción del objeto. La deliberación y el cálculo son posteriores y, por ello, pueden ser guiadas con la serenidad de ánimo, de la que necesariamente carecen las emociones.

Pero además, esta percepción de los valores hace referencia a la dimensión subjetiva del sujeto perceptor, con lo cual parece ser que el mundo de los valores no puede entenderse si no es en relación al mundo subjetivo de los valores. Como resulta evidente, esta consideración complica mucho la cuestión de si es posible entonces, a partir de una teoría de las emociones, encontrar en los juicios emocionales-valorativos la forma del juicio ético, en tanto éste posee una pretensión de universalidad necesaria para configurarse como tal.

5. ¿Poseen las emociones una estructura normativa?

El estudio de las emociones, que hemos ido desarrollando a lo largo de estas páginas, tenía un objetivo concreto: el de investigar si la elaboración de una teoría de las emociones posee implicaciones para la ética y, en el caso de que así sea, de qué índole es. Por tanto, el propósito último al que nos dirigimos no es el de ofrecer un estudio psicológico ni epistemológico de las emociones, sino el de desentrañar su función con el fin de determinar qué es lo que pueden aportar a un modelo de racionalidad aplicable al campo de la ética.

Hemos venido insistiendo durante todo el estudio que las emociones implican percepciones acerca del valor, que a la vez se somatizan. Pero es necesario formularse también la pregunta de si es posible valorar las emociones en sí mismas, o si la emoción es una reacción de la persona que no admite juicio, por su alto componente de subjetividad y, por tanto, deberían ser tenidas como meros gustos o preferencias. Si admitimos esta última suposición entonces lo más coherente sería cejar en nuestro empeño y admitir que las emociones no pueden ser tenidas en cuenta en una teoría de la justicia y lo más fructífero sería excluirlas de cualquier modelo de deliberación racional. Por ello no basta con realizar un análisis de la estructura de las emociones que culminó con la determinación de cuál era su función primordial: se configuran como el medio a través del cual percibimos los valores; sino que es necesario proseguir un poco más en este estudio. No es suficiente, por tanto, afirmar que las emociones son la somatización de las percepciones de valor, puesto que esto nos conduce a la esfera de la intimidad subjetiva y poco habríamos avanzado desde los planteamientos estoicos.

Es necesario formularse la pregunta acerca de si existe la posibilidad de encontrar criterios que permitan la universalización de tales percepciones, de modo que podamos transformar los juicios emocionales en juicios éticos. La pregunta última es, por tanto, si existe una instancia normativa en la estructura emocional del sujeto o, expresado de otro modo, si las emociones obedecen a una lógica normativa objetiva: ¿poseen las emociones una estructura normativa? La respuesta a esta cuestión no puede realizarse de forma inmediata, sino que es necesario indagar más en la índole de la pregunta que se debe plantear, ya que ello delimitará las posibilidades de las respuestas viables.

Al hablar de la estructura normativa de las emociones, lo que estamos buscando es la posibilidad de encontrar criterios para poder aplicarlas al campo de la deliberación ética. Ello entraña dos cuestiones previas que deben resolverse: a) si las emociones son universales y b) en el caso de que la respuesta sea afirmativa, si ellas mismas pueden contribuir al propósito ético.

La primera cuestión debe enfrentar las consideraciones que adujimos en el apartado dedicado a su construcción cultural, al cual me remito para el planteamiento de la problemática. En ese apartado delimitamos el estado de la cuestión, pero no aportamos una vía de solución, que señalamos dejábamos para más avanzada la discusión. Ahora estamos en posición de ello. Lo que se cuestionaba era la

variabilidad emocional de una unidad cultural a otra, pero no se ponía en entredicho la existencia en sí de las emociones como estructura psicofísica de todo ser humano. Además, se señaló que la función invariable que poseían era la de evidenciar la esfera de valores del sujeto. Esta esfera de valores parece que es lo que posee la variabilidad histórica y cultural: los objetos externos²⁷⁴ susceptibles de suscitar las emociones. Por tanto, de ello derivamos ya una primera función importante de las emociones para el campo de la ética: nos informan del contenido de los valores, de lo que le importa a un sujeto y a una comunidad cultural. Esto, a mi juicio, ya es avanzar mucho en estas cuestiones porque nos aporta una vía de estudio alternativa para perfilar los cauces de la comunicación ética entre culturas. Más aún teniendo en cuenta que, precisamente, en pro de esa estructura narrativa de las emociones no sólo poseían la dificultad de la nombrada contingencia, sino que en virtud de ella además son susceptibles de configurarse, modificarse y, por tanto, educarse. Sí que podemos postular una estructura emocional universal en el ser humano, el problema ahora con el que nos encontramos es si todas las emociones pueden contribuir a los propósitos éticos o sólo algunas, ¿es posible evaluar las emociones? ¿cuándo las emociones son correctamente sentidas y, por tanto, la cognición que aportan es valiosa para cuestiones éticas?

Por tanto la pregunta que estamos buscando para postular una dimensión ética en las emociones es la de la búsqueda de los criterios normativos que nos permiten evaluar las emociones como correctas para intervenir en el juicio ético. Las respuestas acerca de la búsqueda por los criterios de confiabilidad en las emociones han sido diversas en la historia del pensamiento. Hume hablaba de utilidad social Smith de corrección, según sean aprobadas socialmente o no y Scheler de objetividad de los valores, que es captada por el percibir sentimental.

Nussbaum analiza estas cuestiones en profundidad en *El ocultamiento de lo humano : repugnancia, vergüenza y ley*; *Justicia poética : la imaginación literaria y la vida pública* y *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*.²⁷⁵ La autora se pronuncia en el sentido de lo anteriormente expuesto y observa que es innegable reconocer que las emociones son reconocimientos cargados de valor, en tanto que para que se susciten

²⁷⁴ Hemos de recordar que por objeto externos, se está aludiendo a las entidades que se encuentran fuera del control del sujeto y que poseen relevancia para él, como se señaló.

²⁷⁵ NUSSBAUM, *Justicia poética : la imaginación literaria y la vida pública*, op. cit.; *Paisajes del pensamiento : la inteligencia de las emociones*, op. cit. y *El ocultamiento de lo humano : repugnancia, vergüenza y ley* op. cit.

debe mediar un actividad evaluativa por parte del sujeto emocional, pero que cuando pretendemos aplicarlas al campo de la ética es necesario “preguntarse hasta qué punto las emociones son racionales en un sentido normativo, es decir, adecuadas para guiar la buena deliberación adulta”.²⁷⁶ Las preguntas entonces que debemos formularnos son básicamente tres: a) ¿Es correcto experimentar una emoción x sobre x y x circunstancias?; b) ¿En el caso de experimentarla, hasta qué punto de intensidad es correcta? c) y la pregunta que tiene consecuencias legales es ¿Puede justificarse una conducta sobre el presupuesto de las emociones, que careciendo del sustrato emocional, no sería justificable?

Nussbaum para responder a estas cuestiones alude al criterio de “lo razonable”, como criterio de evaluación interna de las emociones y entenderá que deberán analizarse una por una. En este sentido la autora señalará que “al decir que estas creencias valorativas son “irracionales” o “poco razonables”, queremos significar que no tienen fundamento, que están basadas en un pensamiento equivocado, que un análisis más preciso y riguroso demostraría que es una mala manera de pensar.”²⁷⁷ Es en este sentido en el que cabe entender que las emociones pueden ser “irracionales”, definido este término como “un pensamiento que es *mal pensamiento* en sentido normativo”.²⁷⁸ Por tanto, las emociones pueden ser consideradas irracionales, en el sentido en el que en determinadas circunstancias no es razonable sentirlas, lo cual puede deberse a dos hechos: a) o que se basen en una creencia falsa, que las suscita y en el caso de que esta creencia no existiera la emoción no tendría razón de surgir o b) en el caso de que según las circunstancias sea contrario a la razón del “hombre razonable” sentir la emoción en sí o sentirla de una forma desproporcionada.²⁷⁹

Por tanto no nos da un método para un análisis general de las emociones, si no que habrá que atender a las circunstancias particulares para establecer la razonabilidad de las emociones²⁸⁰. En la obra señalada de *El ocultamiento de lo humano* hará una importante distinción al respecto señalando las emociones que sí que pueden ser utilizadas para el razonamiento ético y cuáles no. En este sentido señala que hay determinadas emociones que nunca debería ser utilizadas desde el punto de vista normativo como base para una política pública. Estas emociones

²⁷⁶ NUSSBAUM, *Paisajes del pensamiento : la inteligencia de las emociones*, op. cit., p. 335.

²⁷⁷ NUSSBAUM, *El ocultamiento de lo humano : repugnancia, vergüenza y ley*, op. cit., p. 48.

²⁷⁸ *Ibíd.*, p. 24.

²⁷⁹ *Ibíd.*, p. 25.

²⁸⁰ *Ibíd.*

serían los celos y la repugnancia. Los primeros porque se configuran sobre la idea de que “uno tiene derecho a controlar los actos de otra persona” y la repugnancia porque “ha sido utilizada a lo largo de la historia para excluir y marginar a grupos o personas que llegan a encarnar el temor y el aborrecimiento del grupo dominante respecto de su propia “animalidad” y mortalidad.”²⁸¹ De igual modo desecha la vergüenza como confiable normativamente en la vida pública, al concebirla como una emoción que, aunque puede ser superada, sigue manteniendo vinculaciones con la vergüenza primitiva²⁸² de ser conscientes de la propia finitud.²⁸³ En cambio, la autora entiende que la compasión es la emoción propiamente social y, por tanto muy valiosa para cuestiones de justicia, por eso expondremos la concepción de Nussbaum de la compasión en un apartado específico con un análisis detallado. Es necesario señalar que Deigh, si bien difiere de la conceptualización y el papel dados por Nussbaum a las emociones de vergüenza y repugnancia ya que las considera informativamente valiosas,²⁸⁴ reconoce que los argumentos de la autora, contrarios a que estas emociones desempeñen un papel público, son muy pertinentes para hacer frente a determinadas posiciones, como la defendida por Patrick Devlin, para ser utilizadas tanto en tipificación de los delitos como en las sanciones públicas.²⁸⁵

Habrà, por otra parte, que comprender cómo opera la figura hipotética de “hombre-razonable” en Nussbaum.²⁸⁶ en primer lugar es necesario señalar que esta imagen hipotética no la identifica la autora con el “hombre-medio”, en tanto entiende que éste en muchas ocasiones “es un ser humano que exhibe mucha tensión, ambivalencia y, en términos normativos, falta de razonabilidad”²⁸⁷, por tanto, es necesario un cuestionamiento profundo de lo que otorga las bases de la razonabilidad.

²⁸¹ *Ibíd.*, p. 27.

²⁸² NUSSBAUM, *El ocultamiento de lo humano : repugnancia, vergüenza y ley*, op. cit., p. 28.

²⁸³ Stanley Cavell ha estudiado estas cuestiones relativas a la vergüenza, como sentimiento de culpa por la conciencia de condición de la finitud humana. El autor sostiene que este hecho del sentimiento de culpa originaria por la vulnerabilidad propia motiva la aparición de determinadas emociones con un alto componente destructivo: cfr. S. CAVELL, *The claim of reason : Wittgenstein, skepticism, morality, and tragedy*, New York: Oxford University Press, 1982; *La búsqueda de la felicidad : la comedia de enredo matrimonial en Hollywood*, Barcelona: Paidós, 1999 y *En busca de lo ordinario : líneas del escepticismo y romanticismo*, Madrid: Cátedra, 2002.

²⁸⁴ J. DEIGH, "The Politics of Disgust and Shame", *The Journal of Ethics*, 10/4, 2006, pp. 383-418, p. 415.

²⁸⁵ *Ibíd.*, p. 418

²⁸⁶ NUSSBAUM, *El ocultamiento de lo humano : repugnancia, vergüenza y ley*, op. cit., pp. 25,35.

²⁸⁷ *Ibíd.*, p. 51.

Para perfilar estos criterios de razonabilidad y aplicarlos a la esfera pública será imprescindible contar con un proyecto educativo²⁸⁸. Nussbaum se pregunta “qué tipo de cultura pública y legal encarnará la “psicología política” apropiada para un régimen liberal? ¿Qué normas de razonabilidad en las emociones son las indicadas para incorporar a la leyes, por expresar y nutrir emociones apropiadas en los ciudadanos?”.²⁸⁹

Para este criterio de razonabilidad, aplicable a cuestiones públicas, la autora se basa en Aristóteles y en las tesis del Estagirita desarrolladas fundamentalmente en la Retórica.²⁹⁰ Para satisfacer los requisitos de esta razonabilidad deben darse unos componentes: a) Deben estar basadas sobre una apreciación correcta de los hechos, esto es, sobre creencias correctas²⁹¹ y b) la evaluación del objeto debe ser significativa y no trivial, tanto por razón del objeto, como por el rol que dicho objeto cumple para el propio bienestar de la persona.²⁹² Por tanto este es el criterio de evaluación última de las emociones en Nussbaum “interrogarnos qué tan importante es eso, si es el tipo de cosa que afecta a personas razonables”.²⁹³ Si bien, en alguna medida, Nussbaum concede que la razonabilidad de las emociones refleja las normas de una sociedad, en tanto que aduce que “cuando una sociedad se interroga acerca de qué casos de temor e ira deben considerarse razonables y cuáles son las emociones que el hipotético hombre razonable tendría en tal situación, está preguntando implícitamente qué es razonable valorar profundamente”.²⁹⁴ La autora identifica esta razonabilidad con los estándares normativos vigentes de una sociedad, pero, consciente de las consecuencias prácticas que implican tales afirmaciones, que de alguna manera dejan una puerta abierta a las justificaciones relativistas, entiende que estas apreciaciones normativas pueden modificarse y ello puede hacerse con un proyecto educativo éticamente solvente.²⁹⁵ Esta circunstancia de la posibilidad de modificación del sistema de creencias y valores vigente en una sociedad, que influye de manera directa en la configuración de las emociones es además coherente con otro de los presupuestos de los que parte la autora: que existe progreso moral. Consciente de las dificultades que entraña sostener tal premisa,

²⁸⁸ M.C. NUSSBAUM, *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*, Madrid: Katz, 2010, pp. 51-74.

²⁸⁹ NUSSBAUM, *El ocultamiento de lo humano : repugnancia, vergüenza y ley*, op. cit., p. 29.

²⁹⁰ ARISTÓTELES, *Retórica*, op. cit, Libro II.

²⁹¹ NUSSBAUM, *El ocultamiento de lo humano : repugnancia, vergüenza y ley*, op. cit., p. 65.

²⁹² *Ibíd.*, p. 43.

²⁹³ *Ibíd.*, p. 47.

²⁹⁴ *Ibíd.*, p. 64.

²⁹⁵ *Ibíd.*

Nussbaum en su artículo "On Moral Progress: A Response to Richard Rorty"²⁹⁶ señala que la noción de progreso hay que entenderla de una forma "modesta". El progreso moral al que alude refiere a que es un progreso "en la comprensión" de los asuntos morales. La autora sostiene que se comprende mejor y se identifican nuevas situaciones morales, que pasaban desapercibidas como las cuestiones relacionadas con las desigualdades entre hombres y mujeres, las discriminaciones raciales o étnicas o el trato cruel dispensado a las personas con discapacidades.²⁹⁷

Me gustaría realizar una consideración al respecto de la posición de Nussbaum. No quisiera entrar en la cuestión acerca de si el criterio de "razonabilidad" que la autora esgrime para evaluar las emociones es acertado o resulta ambiguo o difuso, sino que me gustaría hacer una matización un poco distinta. Al hablar del rol normativo de las emociones decíamos que las emociones estructuralmente nos informan de un tipo de cognición peculiar, nos permiten el acceso al mundo de los valores, de lo que le importa al sujeto emocional. En este sentido considero, a diferencia de Nussbaum, que todas las emociones poseen un rol importante para cuestiones éticas, puesto que en última instancia permiten la vía de acceso a lo que importa o preocupa *verdaderamente* a la persona o comunidad y en este sentido contribuyen de manera inestimable a la posibilidad del desarrollo práctico de metodologías para la deliberación ética. Esta es una cuestión distinta a la problemática en torno a la justificación de determinadas prácticas en base a las emociones, que es para lo que, a mi entender, resuelve Nussbaum que deben desecharse determinadas emociones como la vergüenza y la repugnancia y donde el papel de la educación cobra una importancia capital, puesto que en este sentido es en el que se puede hablar de la búsqueda de criterios de "razonabilidad" para evaluar las emociones.

6. La emoción de la *Compasión*

Quisiera presentar este apartado dedicado específicamente a la compasión por su particular importancia para los propósitos de este trabajo. De entre todas las emociones Nussbaum señala que hay una que posee un papel privilegiado y especialmente significativo para la deliberación ética y, por tanto, resulta capital su estudio para una propuesta de una teoría de la justicia: la compasión.

²⁹⁶ M. C. NUSSBAUM, "On Moral Progress: A Response to Richard Rorty", *The University of Chicago Law Review*, 74/3, 2007, pp. 939-60.

²⁹⁷ *Ibid.* pp. 939-40.

La importancia fundamental de la emoción de la compasión para los propósitos éticos estriba en su carácter estructuralmente social. En este sentido es en el que la autora afirma que “la compasión es una emoción en la que a menudo se ha confiado para ligar nuestra imaginación al bien de los otros y para convertir a los mismos en objeto de nuestro interés profundo.”²⁹⁸ Por ello dedicaremos este apartado a su análisis pormenorizado.

6.1 La estructura cognitiva de la compasión

Al realizar el estudio sobre la estructura de las emociones en el apartado 4 de este capítulo, se trazó la vinculación necesaria que existía entre las emociones y las creencias, para que las primeras se suscitaran. Sin ánimo de repetirme me remito a lo que ya se explicitó y nos centraremos a continuación en la forma del contenido específico que debe poseer la creencia para que se suscite la compasión. La estructura del contenido de la creencia que Nussbaum señala es similar a la formulación de la misma en las tesis aristotélicas, que el Estagirita sostiene en la *Retórica*²⁹⁹ cuando caracteriza la compasión en el libro II, cap. VIII.

Nussbaum señala que la compasión se suscita cuando se posee la creencia de que “alguien que (justo ahora) es importante para mí sufre un infortunio inmerecido”.³⁰⁰ Con ello ya observamos cómo el objeto intencional en la emoción de la compasión se despliega en dos: a) por una parte es un objeto intencional concreto, encarnado por el ser en particular al que se dirige la compasión y, por otro, b) un objeto intencional general, encarnado por el sufrimiento injustificado en general. A partir de esta consideración podemos ya entrever la importancia que posee la compasión para cuestiones de justicia y para los propósitos de la deliberación ética.

Aristóteles, tal y como señala en la *Retórica*, define la compasión como “un cierto pesar ante la presencia de un mal destructivo que produce sufrimiento a quien no se lo merece y que podríamos esperar sufrirlo nosotros mismos o alguno de los nuestros” (*Ret.* 1385 b13 y ss). Por tanto, la compasión es una emoción dolorosa, dirigida al infortunio o al sufrimiento de otra persona por razones inmerecidas, que posee tres elementos cognitivos, que se constituyen, a su vez, en condición suficiente y necesaria:

²⁹⁸ NUSSBAUM, *Paisajes del pensamiento : la inteligencia de las emociones*, op. cit., p. 34.

²⁹⁹ ARISTÓTELES, *Retórica*, op. cit., Libro II, capítulo VIII.

³⁰⁰ NUSSBAUM, *Paisajes del pensamiento : la inteligencia de las emociones*, op. cit., p. 281.

1) El dolor en sí, que no es de tipo meramente fisiológico, sino experiencial, en tanto está causado por una o varias creencias del tipo “p ha sufrido x de manera inmerecida o injusta”. De esta consideración se deriva que el elemento cognitivo se halla necesariamente presente en la emoción de la compasión. Pero, además, la cognición es de un determinado tipo, puesto que es precisamente el carácter de la creencia la que originará una emoción u otra, no despertándose de igual modo o ante similares creencias la aflicción, que el temor que la compasión, sino que cada una posee su especificidad. Esta creencia, además, no se configura con un contenido proposicional neutro, sino que es de tipo evaluativo. En este sentido, para que se suscite la emoción es necesaria la creencia de que el sufrimiento que “p” ha sufrido es grave y no algo trivial.

2) En segundo lugar, una creencia de que la persona no merece ese sufrimiento, que, por tanto, se ha producido de forma injusta.

3) En tercer lugar, la creencia de que las posibilidades de la persona que experimenta la emoción son parecidas a las del que padece el sufrimiento.

Nussbaum, que en varias de sus obras utiliza a modo de ejemplo la historia de Filoctetes,³⁰¹ señala que los elementos estructurales que emplea para perfilar la estructura cognitiva de su concepto de compasión son similares a los ofrecidos por Aristóteles en su análisis de la compasión en la Retórica pero con matices algo diferentes, por razones evolutivas. Es importante destacar la importancia del carácter evaluativo de la creencia que suscita la emoción de la compasión para poder vincularla con una teoría de la justicia. En tanto la compasión está ligada a un ejercicio valorativo ello “implica el reconocimiento de que la situación es relevante para el florecimiento de la persona en cuestión. Intuitivamente percibimos esto con total claridad.”³⁰² De hecho, en el interior de nuestra misma respuesta emocional se encuentra el juicio de que lo que está en juego es algo realmente grave: que tiene “magnitud”.³⁰³ Por tanto, tal como señala Nussbaum, la compasión se perfila como una guía muy adecuada para esclarecer los objetivos que debe acometer una teoría de la justicia, ya que informa acerca de qué acontecimientos son realmente importantes para la vida humana, en tanto que su magnitud es capaz de generar compasión: “La muerte, las agresiones corporales y los maltratos, la vejez, la enfermedad, la falta de alimentos o de amigos, la

³⁰¹ *Ibíd.*, p. 344.

³⁰² *Ibíd.*

³⁰³ La idea de la “magnitud” proviene de Aristóteles (*Ret.* 1386a 6-7)

separación de los amigos, la debilidad física, la desfiguración, la inmovilidad, los reveses de expectativas formadas o la mera ausencia de buenas expectativas”(Ret.1386a). Es necesario subrayar este punto como tremendamente interesante, puesto que observamos cómo aquello que Aristóteles señala como acontecimientos susceptibles de producir compasión se perfila como una fuente de inspiración potente tanto para comprender la “lista de capacidades” de Nussbaum, que será analizada un poco más adelante, como para justificar que la lista, en tanto núcleo de una teoría de la justicia, debe construirse sobre el presupuesto de la vinculación de la humanidad mediante lazos compasivos. De hecho, a partir de esta estructura de la compasión aristotélica Nussbaum procederá a una reformulación, que le aportará los matices necesarios para vincularla a los propósitos de una teoría de la justicia como la que propone, cuyo núcleo se encuentra encarnado en la lista de capacidades:

Nussbaum reformula esta estructura aristotélica de la siguiente manera: la compasión, según la autora, posee tres elementos cognitivos: a) el juicio de la *magnitud*, a alguien le ha ocurrido algo malo y grave; b) el juicio del *inmerecimiento*, esa persona no ha provocado su propio sufrimiento; y c) un juicio *eudaimonista*, esa persona o criatura es un elemento valioso en mi esquema de objetivos y planes y un fin en sí mismo cuyo bien debe ser promovido.³⁰⁴

Los puntos a) y b) reciben en Nussbaum un tratamiento conceptual similar al que da Aristóteles en la Retórica pero el punto c) posee en las tesis de la autora una matización, que se convierte en la sutileza capital para hacer de la compasión el núcleo en el que se fundamenta la cohesión social. La reinterpretación de Nussbaum del juicio de “las posibilidades parecidas”, reconvirtiéndolo en un “juicio eudaimonista”, consigue un plus de fuerza obligacional en el sujeto que siente compasión, en tanto la fuerza motivacional que aporta el juicio, así entendido, no se limita a la identificación del acontecimiento, objeto de compasión, con una posible situación que le pudiera ocurrir también al sujeto, sino que el sujeto compasivo es un sujeto afectado en su propia autocomprensión estructural por la situación externa de una alteridad. Por ello entiende Nussbaum que la compasión sólo fracasa si los tres elementos se producen de forma defectuosa porque o bien “no están todos los elementos cognitivos de la compasión tal como los he definido: falta el juicio eudaimonista. No veo a la mujer como una parte importante de mi propio esquema de objetivos y proyectos”,³⁰⁵ o bien

³⁰⁴ NUSSBAUM, *Paisajes del pensamiento : la inteligencia de las emociones*, op. cit., p. 361.

³⁰⁵ *Ibid.*, p.362.

puede ocurrir una situación que la autora denomina de “inmadurez” y que explica sirviéndose del Emilio de Rousseau, y sostiene que “hasta que pueda realizar el experimento mental que, según Rousseau, basta para sentirse afectado, no siente compasión sino de palabra.”³⁰⁶

6.2 La compasión y la empatía

Una vez explicitada la estructura cognitiva de la compasión, profundizaremos un poco más en su análisis. El término compasión, a menudo, es utilizado para significar dos facetas distintas: por un lado se emplea como sinónimo de piedad o misericordia y, por otro, especialmente en su traducción inglesa *compassion* se utiliza en relación con el vocablo *sympathy*, en el sentido etimológico griego de *sympatheia* (συμπαθεία), “pasión con”. Con el fin de examinar si la compasión posee especificidad de suyo o, por el contrario, puede identificarse con uno u otro término, analizaremos más detenidamente esta emoción.

Nancy Sherman en su artículo “Empathy and Imagination”³⁰⁷ define la empatía como “la capacidad a temprana edad de imitar las respuestas emocionales y experiencias de los otros como propias, compartir la visión de los otros como un objeto común propio, sentir lo que otros están sintiendo en respuesta a un objeto sospechoso y establecer relaciones mutuas.”³⁰⁸ En primer lugar habría que destacar que el término en inglés “empathy” es de relativamente nuevo cuño. Proviene de la traducción del término germano *Einfühlung*, que significa literalmente “sentir en uno la manera del otro” (to feel one’s way into another)³⁰⁹, que aunque utilizado por primera vez por Robert Vischer en 1873 en el contexto de la estética, fue desarrollado por Lipps³¹⁰ a principios del siglo XX en sus teorías para explicar el fenómeno de las ilusiones ópticas.³¹¹ El término “empathy” fue una traducción utilizada para el campo de la literatura psicológica por Titchener en su obra de 1909 *Lectures on the experimental psychology of the thought-processes*.³¹² La acuñación de Titchener se basa en el término griego *empathēia* (ἐμπαθεία)

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 363.

³⁰⁷ N. SHERMAN, "Empathy and Imagination", *Philosophy of Emotions, Midwest Studies in Philosophy*, 22, 1998, pp. 82-119.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 82.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 83.

³¹⁰ T. LIPPS et al., *Psychologische Untersuchungen*, Leipzig: Wilhelm Engelmann, 1905 y *Die ethischen grundfragen : zehn vorträge*, Hamburg: Leopold Doss, 1905.

³¹¹ V. GALLESE, "The Roots of Empathy: The Shared Manifold Hypothesis and the Neural Basis of Intersubjectivity", *Psychopathology* 36, 2003, pp. 171-80, p. 175.

³¹² E. B. TITCHENER, "Lectures on the experimental psychology of the thought-processes", New York: Macmillan, 1909.

cuya forma adjetival (*empathēs*, ἐμπαθής) significa ser profundamente afectado por o en algo.³¹³ Posteriormente Kohut llevó el término al campo de la terapia clínica.³¹⁴

Nussbaum diferencia claramente el término *empatía* del término *compasión*. La autora entiende por empatía la “reconstrucción imaginativa de la experiencia sea triste o feliz, placentera, dolorosa o indiferente, y ya sea que el sujeto que imagina piense que la situación de la otra persona es buena, mala o ni una cosa ni la otra”.³¹⁵ Por tanto, se trata de la “reconstrucción imaginativa de la experiencia de otra persona”. En este sentido la autora ve más cercano el término *compasión* al término *simpatía*, tal y como ha sido utilizado en los textos británicos del s. XVII, como sinónimo de su concepto de *compasión*, que en relación con el de *empatía*.

Si bien los tres conceptos implican un ejercicio de reconstrucción imaginativa de la experiencia del que sufre, la autora entenderá que la diferencia sustancial estriba en que la *compasión* va acompañada de una carga valorativa, que es, por tanto, la que la convierte en una emoción. Además, esta carga valorativa es siempre de carácter positivo y de estima hacia el objeto de *compasión*, en cambio la particularidad de la *empatía* es que se trata de una identificación con las emociones de otro, pero la carga evaluativa que se desprende para el sujeto empático es valorativamente neutral. Puede haber *empatía* sin necesidad de que se despierte un sentimiento de *compasión* y, además, la *empatía* es más omniabarcante, porque contempla también las situaciones alegres y placenteras y la *compasión* sólo se dirige a las experiencias dolorosas.

En este sentido, Nussbaum se pregunta cuál es la relación entre la *empatía* y la emoción de la *compasión*. Para ello se formula dos cuestiones: a) si es necesaria la *empatía* para sentir *compasión* y b) si es suficiente. A la primera pregunta la autora contesta que no es necesaria la *empatía* para sentir *compasión*, en tanto podemos observar que ante determinadas situaciones, de hecho, es posible sentir *compasión*, sin necesidad de realizar ejercicios empáticos, puesto que en estas ocasiones hablar de *empatía* es muy difícil, como es en el caso de las situaciones con animales de especie distinta a la nuestra o en el caso de personas que

³¹³ SHERMAN, "Empathy and Imagination", op. cit, p. 83.

³¹⁴ H. KOHUT y P. H. ORNSTEIN, *The search for the self: selected writings of Heinz Kohut*, New York ; Madison, Connecticut: International Universities Press, 1978. Los artículos de esta obra que específicamente influyen en las tesis de Nussbaum son "On empathy" (525-535) e "Introspection, empathy and the semicircle of mental health" (1978-1981).

³¹⁵ NUSSBAUM, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, op. cit. p. 340.

distan considerablemente en lugar o cultura. Por ello, “aunque no se tenga una imaginación muy vívida, sí que podemos conmovernos”.³¹⁶ Pese a ello, Nussbaum entiende que no es necesario prescindir totalmente del mecanismo de la empatía, en tanto que la considera “psicológicamente importante como guía...sin ella lo más probable es permanezcamos ciegos e indiferentes, sin saber siquiera cómo dar sentido a la dificultad que vemos. Es una herramienta muy importante en el afán de conferirle sentido a lo que le ocurre a la otra persona y también para fijar nuestro interés y nuestra relación con ella.”³¹⁷ De este modo, la autora afirma que “si la empatía no es claramente necesaria para la compasión, al menos, sí es una ruta destacada que conduce hacia ella”.³¹⁸ Observamos cierta posición de ambivalencia con respecto a las virtudes y los defectos que cabe encontrar en el mecanismo empático, ya que la autora considera que: a) implicaría una intrusión pretender que podemos alcanzar una comprensión empática perfecta de personas cuyas vidas son muy diferentes de las nuestras y b) pero si no se diera cierto esfuerzo de empatía seguro que seríamos mucho menos proclives a sentir compasión cuando correspondiera o a acometer las acciones que deberían asociarse con esta emoción.³¹⁹ En definitiva, aunque Nussbaum entiende que “la empatía es una habilidad mental de gran relevancia para la compasión, aunque en sí misma sea falible y moralmente neutral”³²⁰ observa que no tiene valor ético. No se desprende de ella ningún juicio valorativo, sino una identificación emocional con el objeto de empatía, aunque, por otra parte, sí que implica un reconocimiento muy básico de otro mundo de experiencia, lo cual resulta muy valioso para el surgimiento de la compasión.

A mi juicio, a diferencia de la autora, entiendo que la interpretación de la figura de la compasión de Nussbaum debe contar con un elemento estructural de empatía, que es precisamente el que posibilita el vínculo perseguido, puesto que sólo si el sujeto compasivo se ve afectado al realizar el ejercicio empático y al reflexionar sobre sí mismo honestamente, emerge la emoción de la compasión.³²¹ Al conocer una historia ajena, el sujeto se emociona, se conmueve, es afectado por la vida del otro y en tanto que realmente se emociona, *necesariamente* se vincula, de no existir este vínculo emocional no surgiría la emoción. El

³¹⁶ *Ibid.*, p. 370.

³¹⁷ *Ibid.*

³¹⁸ *Ibid.*, p. 372.

³¹⁹ *Ibid.*

³²⁰ *Ibid.*, p. 373.

³²¹ NUSSBAUM, "The Literary Imagination in Public Life", *op. cit.*, p. 894.

reconocimiento de la emoción es el reconocimiento de la alteridad necesariamente, y esto tiene carácter normativo: el reconocimiento de que me importa un sujeto distinto de mí mismo y reconozco, además, que lo que le pasa es justo o injusto.

En este sentido Nussbaum entiende que para que la empatía resulte valiosa para el desarrollo de la compasión es necesario que el método empático comporte por una parte un ejercicio de aproximación y, a la vez, otro de distanciamiento. “Implica una representación participativa de la situación del que sufre, pero siempre se combina con la conciencia de que uno mismo no es quien sufre. Esta conciencia de la vida separada de uno mismo es fundamental para que la empatía pueda relacionarse estrechamente con la compasión: si hemos de sentir compasión por *otro*, y no por uno mismo, debemos ser conscientes tanto del infortunio del que sufre como del hecho de que su suerte, justo en ese momento no es la nuestra (...) debemos ser conscientes de la *diferencia cualitativa* entre nosotros mismos y la persona que sufre.”³²²

Dos estudios que hablan específicamente del método de la empatía y que han influido de manera directa en las tesis de Nussbaum son el desarrollado por Cavell en su artículo “Knowing and acknowledging” en su obra *Must we mean what we say?*³²³ y el llevado a cabo por Deigh en su artículo “Empathy and Universality”³²⁴ en el que se cuestiona qué es lo que hay de particular en las mentes de los psicópatas, llegando a la conclusión de que es su incapacidad no sólo de “empatizar”, sino de proceder a realizar juicios universales, que son necesarios para los juicios morales. El perfil de tales personas se corresponde con patrones de sujetos emocional e imaginativamente deficientes, lo cual les impide crear vínculos de cualquier índole con otras personas, pero también se ven afectados en sus facultades cognitivas, lo cual les impide una agencia moral correcta.³²⁵ En este extremo, las conexiones entre las emociones y la imaginación se hacen evidentes y, por tanto, para profundizar un poco más en la comprensión pasaremos al estudio de la imaginación en Nussbaum en un capítulo específico y retomaremos más adelante la cuestión de la compasión, puesto que contaremos con más herramientas para su estudio detallado y sus aplicaciones a una teoría de la justicia.

³²² NUSSBAUM, *Paisajes del pensamiento : la inteligencia de las emociones*, op. cit., p. 367.

³²³ P. S. CAVELL, *Must we mean what we say? : a book of essays*, New York: Charles Scribner's sons, 1969, pp 238-266.

³²⁴ J. DEIGH, "Empathy and Universalizability", *Ethics*, 105/4, 1995, pp. 743-63.

³²⁵ *Ibíd.* p. 744. El autor también desarrolla similares cuestiones en J. DEIGH, *The sources of moral agency : essays in moral psychology and Freudian theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

CAPÍTULO III: LA IMAGINACIÓN ÉTICA

1. Introducción

En el capítulo anterior llegamos a diversas conclusiones que justificaban la necesidad de incorporar las emociones a un modelo de racionalidad aplicable a cuestiones prácticas. Al analizar la estructura de las emociones se desveló su naturaleza cognitiva y se afirmó que las emociones, en definitiva, constituían el medio del que se servía el organismo del ser humano para acceder a la esfera de los valores. Se analizó la estructura cuatripartita de las emociones en la concepción de Nussbaum: a) fisiológica b) cognitiva c) narrativa y d) evaluativa, a partir de la cual se derivaron las posibilidades normativas de las emociones. Pero tras postular las dimensiones b) c) y d) es necesario explicar un poco más detenidamente este proceso. La cognición, que señalamos aportaban las emociones, era de tipo evaluativo, pero ¿cómo se da esta? ¿por medio de qué facultad le es dada a la conciencia la experiencia emocional del valor? ¿qué proceso se pone en funcionamiento? ¿qué estructuras psicofísicas permiten el salto cualitativo del mero apetito a la emoción sentida?

Al hablar del componente cognitivo de la emoción se afirmó que ésta precisaba de un objeto intencional, de un objeto dado a la conciencia, por la cual era posible la actualización de la emoción. Las emociones sólo son tales si media cierta comprensión de lo que es la propia emoción, de lo contrario no se puede seguir hablando de emoción. Estamos afirmando con ello que ¿necesitamos el concepto de alegría, para poder sentir alegría? Bien podría oponerse a esta afirmación

que un ser, que no poseyera tales conceptos, sentiría un estado tal que *podría* entenderse como similar a la alegría, en cuyo caso no estaríamos del todo legitimados a negarle la posibilidad de sentir alegría, pese a que careciera del concepto *lógico* de la alegría. Pero el punto es más sutil e iremos por partes desgranando la problemática. Para que una emoción se suscite, y no se califique de mero acto físico reflejo, es necesario, como vimos, que medie cierto componente mental. Este componente mental no se circunscribe únicamente a la “creencia de x” o “al objeto x dado a la conciencia”, sino que el acto cognitivo que desencadena la emoción es “la percepción de x investido de valor”: la percepción evaluativa de x. En este ejercicio cognitivo se requiere que medie cierta *comprensión* del sujeto, que opera a un nivel radical, puesto que no sólo requiere una relación noemática y, por tanto, experiencial del sujeto, sino que la experiencia perceptiva además se configura de acuerdo a la estructura más íntima del sujeto, que en el acto comprensivo emocional actualiza no sólo la aplicación reflexionante de la comprensión lógica al percibir el objeto intencional, sino también la aplicación centrífuga de su propia comprensión sentimental, de su vida interior, de sus miedos y esperanzas. Para el perfeccionamiento de este particular acto comprensivo es necesario postular la existencia de una estructura precomprensiva a la que denominaremos imaginación. ¿Qué es y como funciona esta facultad del sujeto que hemos calificado de imaginación?

El concepto de imaginación que Nussbaum maneja estaría de acuerdo con esta concepción, puesto que resulta plenamente coherente con el desarrollo de la imaginación que se puede extraer del análisis de sus obras. La imaginación en Nussbaum posee una importancia capital en todas sus obras. Desde sus primeros estudios, entre los que cuenta con ensayos especializados³²⁶ hasta sus más recientes obras³²⁷ encontramos que la autora recurre a la imaginación de forma continua para la elaboración de sus tesis. Por ello, en el presente capítulo nos ocuparemos de un estudio sistemático del concreto significado de la noción de la imaginación en Nussbaum, así como de su papel y función en la articulación de sus tesis. Ello contribuirá a precisar mejor las

³²⁶ M. C. NUSSBAUM, *Aristotle's De motu animalium*, Princeton: Princeton University Press, 1978; *The fragility of goodness : luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986; "The Literary Imagination in Public Life", op. cit.

³²⁷ M. C. NUSSBAUM, "The Ascent of Love: Plato, Spinoza, Proust", *New Literary History*, 25/4, 1994, pp. 925-49; *Poetic justice : the literary imagination and public life*, op. cit.; *Cultivating humanity : a classical defense of reform in liberal education*, London: Harvard University Press, 1997; *Upheavals of thought : the intelligence of emotions*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001; *Love's knowledge : essays on philosophy and literature*, Oxford: Oxford University Press, 1990.

consideraciones en torno a la compasión, que se han esbozado en apartados precedentes, y aportará un matiz complementario a las conclusiones que extraigamos de las tesis de Nussbaum, con el fin de proseguir en nuestra tarea de sistematización y articulación de una propuesta viable de teoría de la justicia.

2. La imaginación en Nussbaum

La imaginación en la obra de Nussbaum posee una importancia fundamental, que se ha ido incrementando conforme ha ido desarrollando su propuesta teórica. De hecho vertebra toda su teoría y sin esta figura ni la articulación de sus tesis ni la aplicación práctica de las mismas sería posible. La autora desarrolla la figura de la imaginación, como se ha dicho, a lo largo de sus diferentes obras y, por tanto, no nos ofrece un estudio sistemático de la misma. Para comprender cómo opera este dispositivo y cuál es su función en su propuesta procederé, a continuación, a una reconstrucción de esta noción en las tesis de la autora, recorriendo críticamente los textos en donde aparece.

Para comenzar con dicho estudio resulta bastante clarificador realizar una tarea analítica previa. Hemos de señalar que la categorización que, a continuación, se va a presentar no es precisada por la autora, sino que procede de un estudio interpretativo personal que posee como objetivo aportar una visión sistemática de esta noción y explicar cómo opera en el conjunto de su teoría. Por ello, me gustaría precisar que, a mi modo de ver, la imaginación en Nussbaum opera en tres niveles diferenciados. Si bien la facultad humana de la imaginación, que es en la que nos vamos a centrar, es una y la misma, posee tres dimensiones y dependiendo del nivel en el que opere despliega unas virtualidades u otras, como se mostrará.

Lo primero que vamos a precisar es una noción determinada y precisa de la imaginación en Nussbaum, que en las páginas posteriores iremos desarrollando y clarificando. Nussbaum entiende que la imaginación humana es la herramienta de que dispone el hombre para la comprensión. Pero además en tanto que facultad “encarnada” requiere para su funcionamiento de las percepciones sensoriales y por ello puede aprehender los particulares del mundo físico. Se distancia de la imaginación propia de los ángeles y las almas separadas, que en tanto, no poseen cuerpo pueden aprehender formas abstractas y las esencias, pero difícilmente los particulares.³²⁸ Como se puede apreciar esta concepción

³²⁸ NUSSBAUM, *Conocimiento del amor : ensayos sobre filosofía y literatura*, op. cit., p. 28.

posee evidentes vinculaciones con la *phantasia* (φαντασία) aristotélica y por ello haremos un estudio exhaustivo de esta cuestión en un apartado específico. Previamente a analizar lo que hemos clasificado como los tres niveles de la imaginación ética en Nussbaum: a) funcional; b) metodológico; y c) de aplicación resulta muy pertinente trazar la base de la que se nutre la noción de imaginación nussbaumsiana, que nos permitirá comprender mejor esta figura.

Resulta muy clarificador precisar que los niveles a) y b), que hemos distinguido, pertenecen al ámbito de la justificación y poseen una conexión conceptual directa con las tesis aristotélicas, pero el nivel c) que pertenece al ámbito de la aplicación, supone toda una novedad de Nussbaum, no sólo con respecto a la teoría de Aristóteles, sino, a mi modo de ver, en todo el paradigma del campo de la teoría de la justicia predominante.

La reconstrucción y sistematización que vamos a realizar a continuación de estos tres niveles opera tanto en la dimensión de la *fundamentación* como de la *aplicación*. En el ámbito de la *fundamentación* se ocupa de precisar a) en qué consiste la imaginación, como recurso del que dispone Nussbaum para la elaboración de su teoría. En este sentido analizaremos diversas cuestiones como ¿Qué significa imaginación? ¿Qué tipo de facultad es? ¿Qué conexiones posee con el concepto de *phantasia* (φαντασία) aristotélica, que, a su vez, entraña como componente fundamental la *aisthēsis* (αἴσθησις)?; b) También tendremos que examinar cuál es el método, basado en esta idea de imaginación, desarrollado por la autora. ¿Qué relación existe entre el método de la intuición y el de la imaginación? ¿Cómo se puede articular en una teoría de la justicia? ¿Qué papel desempeña la empatía? En cuanto a la dimensión de la *aplicación* deberá atender a cuestiones no sólo de fundamentación y construcción, sino de cómo actualizar la teoría. En este ámbito de aplicación, que denominaremos el de la *imaginación pública* se prestará especial atención a la figura de la “ficción narrativa”, que adquiere una importancia fundamental como método de aplicación concreta, especialmente por su papel clave en la pedagogía.

Resulta muy conveniente iniciar esta exposición con una introducción al concepto de *phantasia* (φαντασία) en Aristóteles, por razones ya explicitadas.

3. La recepción de la φαντασία aristotélica en las tesis de Nussbaum

Hemos de precisar, en primer lugar, que el estudio que presentamos no tiene el propósito de recoger el extenso debate en torno a la interpretación de la noción de *phantasia* (φαντασία) aristotélica, lo cual excedería con mucho los objetivos de esta tesis. La intención de este apartado es mostrar la concreta recepción e interpretación del término por parte de la autora para profundizar en la comprensión de la concepción de Nussbaum de la imaginación, pero, por otra parte, hemos de señalar que este estudio se ha llevado a cabo de forma contrastada, mediante el examen de las obras aristotélicas.

La noción de imaginación de Nussbaum hunde sus raíces en la interpretación de la autora de la φαντασία aristotélica a lo cual dedica gran parte de su obra *Aristotle's De motu animalium*³²⁹ y de modo específico el ensayo "The Role of *Phantasia* in Aristotle's Explanation of Action"³³⁰. Por ello, a continuación procederemos a explicar la concreta recepción de esa noción en las tesis de la autora, con el fin de comprender posteriormente cómo opera esta figura en su teoría.

El término *phantasia* (φαντασία) no es comúnmente utilizado antes de Aristóteles. En el *Teeteto*³³¹ (152b-c) se encuentra uno de los primeros usos de la palabra pero en relación con el verbo *phainetai* (φαίνεται). Este verbo hace referencia a "lo que aparece", lo que se muestra, a los *phainomena* (φαινόμενα), por contraposición a lo que es *alētheia* (ἀλήθεια). Según Nussbaum en el pensamiento pre-aristotélico tanto *phantasma*, *phantazesthai* y *phantasia* (φάντασμα, φαντάζεσθαι y φαντασία) son utilizados en relación al verbo *phainethai* (φανεται).³³² Incluso Aristóteles, de todos modos, guarda ciertas conexiones con este uso en relación a lo que Nussbaum denomina un contexto "técnico".³³³

Nussbaum se centra, principalmente, en el análisis del libro III del *De Anima* y en los pasajes del *De Motu Animalium* que se ocupan de este concepto. El objetivo principal de la autora es examinar cómo se articula esta noción en Aristóteles con el fin de explicar su teoría de la acción. Pero, si bien, como hemos señalado, la noción de imaginación en Nussbaum hunde sus raíces en el concepto de φαντασία aristotélica,

³²⁹ NUSSBAUM, *Aristotle's De motu animalium*, op. cit.

³³⁰ *Ibid.*, p. 221-71.

³³¹ PLATÓN, *Parménides ; Teeteto ; Sofista ; Político*, Madrid: Gredos, 2006.

³³² NUSSBAUM, *Aristotle's De motu animalium*, op. cit., p. 243.

³³³ *Ibid.*, p. 245.

hemos de señalar que su concepción no es del todo asimilable, ya que en Aristóteles la φαντασία posee una función muy concreta.

Nussbaum basa su interpretación en los pasajes de *De Motu Animalium*³³⁴, del que posee una traducción y una monografía en *Aristotle's De Motu Animalium*³³⁵ y en los pasajes del *De Anima*³³⁶, especialmente el libro III. Nussbaum observa lo fundamental que resulta la noción de φαντασία por su relación con dos cuestiones de importancia para la ética: la explicación de la acción y la psicología aristotélica, para cuyo análisis partiremos del siguiente texto aristotélico:

“Así pues, y en términos generales, el animal –como queda dicho– es capaz de moverse a sí mismo (*hautou kinēton*, αὐτοῦ κινητικόν) en la medida en que es capaz de desear (*oretikon*, ὀρετικόν). Por su parte, la facultad de desear no se da a no ser que haya imaginación (*aneu phantasias*, ἀνευ φαντασίας). Y toda imaginación (*phantasia de pasa*, φαντασία δὲ πᾶσα), a su vez, es racional (*logistikē*, λογιστική) o sensible (*aisthētikē*, αἰσθητική). De esta última, en fin, participan también el resto de los animales” (*DA*, 433b, 27-30).

A la luz de lo expuesto en el texto, observamos que nos situamos ya en un terreno determinado, que vamos a proceder a examinar: el ámbito de la acción. Efectivamente, según Aristóteles y también la interpretación de Nussbaum sólo es posible explicar el movimiento en lo animales si se les reconoce dos facultades: *phantasia* (φαντασία) y *orexis* (ὄρεξις, “facultad de desear”).³³⁷ A continuación, nos centraremos específicamente en clarificar la concreta noción de la φαντασία en Aristóteles para posteriormente trazar la articulación con la ὄρεξις y, de este modo, comprender la teoría de la acción que se encuentra a la base de las obras aristotélicas, que es clave y crucial en la obra de Nussbaum, ya que desde estos fundamentos teóricos aristotélicos erige toda su propuesta de la justicia.

3.1 La φαντασία en la explicación de la acción

Aristóteles explica por qué y cómo se mueven los animales en el Libro III del *DA* y en los capítulos 6-8 del *MA*. Para esta explicación, Aristóteles señala qué facultades es necesario adscribir a los animales

³³⁴ ARISTÓTELES, *Partes de los animales ; Marcha de los animales ; Movimiento de los animales*, Madrid: Gredos, 2000.

³³⁵ NUSSBAUM, *Aristotle's De motu animalium*, op. cit.

³³⁶ ARISTÓTELES *Acerca del alma*, op. cit.

³³⁷ NUSSBAUM, *Aristotle's De motu animalium*, op. cit., p. 221.

para que se dé la acción. El Estagirita, en primer lugar, advierte que los animales se mueven y son movidos *para* algo (*MA*, 700b,15) Pero además los animales se mueven en función de unas facultades que, a su vez, se dividen en a) propias del intelecto³³⁸ y b) desiderativas. Las pertenecientes al grupo de las desiderativas son la voluntad (*boulēsis*, βούλησις), el apetito (*epithymia*, ἐπιθυμία), y el impulso (*thymos*, θυμός). Las facultades intelectivas serían la inteligencia (*nous*, νοῦς), la percepción sensorial (*aisthēsis*, αἴσθησις) y la imaginación (*phantasia*, φαντασία). La elección (*proairesis*, προαίρεσις) participaría de ambos grupos. (*MA* 700b, 17-25).

En los pasajes siguientes del *MA* (*MA* 701a 29-32) encontramos algunas afirmaciones confusas para la explicación del rol de la φαντασία en el *corpus* aristotélico. El Estagirita parece otorgar un papel suficiente para motivar la acción a cada una de las facultades críticas, (*noēsis* o *dianoia*, νόησις ἢ διάνοια y *aisthēsis*, αἴσθησις) en combinación con el deseo (*orexis*, ὄρεξις), sin necesidad de la participación de la *phantasia* (φαντασία). Pero un poco más adelante, cuando Aristóteles explica la acción más detenidamente, sí que otorga a la φαντασία un papel central e incluso estructural al afirmar que la φαντασία está implicada en toda acción, puesto que “prepara al deseo” (*MA*, 702a18) y el deseo es necesario para que el animal se mueva por sí mismo, esto es no violentamente. En este sentido, Aristóteles entiende que el rol de la φαντασία es concretamente presentar el objeto percibido o pensado a la criatura de tal manera que la pueda mover a actuar (*DA*, 432b15 y *MA*, 702a18). Esta nueva afirmación reconduce la teoría de la acción en Aristóteles a partir de dos facultades estructurales, claves para comprender la acción en los animales: a) facultad de fantasía (*phantasia* φαντασία) y b) la facultad de desear (*orexis*, ὄρεξις).

El texto del Estagirita (*DA*, 433b 26-30) aporta luz suficiente sobre la cuestión. En este texto Aristóteles afirma que el animal se mueve (a sí mismo) en la medida en que posee una capacidad de desear, pero a su vez, no puede desear sin la facultad de la fantasía. Todo animal, en tanto se mueve, posee en algún grado –más o menos desarrollada- esta facultad, puesto que es necesaria para que se ponga en marcha la facultad de desear, que, a su vez, es condición necesaria del movimiento por sí

³³⁸ Prefiero utilizar el término de facultades “críticas” para las intelectivas en lugar de “referidas a la mente”, como traduce Almudena Alonso, puesto que las facultades de “imaginación” y “sensación” poseen la peculiaridad de ser facultades “discernientes” o “críticas”.

mismo. A su vez, Aristóteles señala dos especies en la φαντασία: a) racional (*logistikē*, λογιστική) y b) sensible (*aisthētikē*, αἰσθητική). Esta afirmación es aclarada un poco más adelante (*DA*, 434a 5-14) Nussbaum interpreta estos pasajes aduciendo que si bien en todos los casos debe darse una actividad de la *phantasia* (φαντασία), cuando ésta se combina únicamente con la percepción sensorial (*aisthēsis*, αἴσθησις), entonces el tipo de deseo que presenta es el llamado *epithymia* (ἐπιθυμία), si en cambio ya interviene además de la *aisthēsis* (αἴσθησις) otra facultad más, la del pensamiento (*nous*, νοῦς), entonces el tipo de *orexis* (ὄρεξις) es *boulēsis* (βούλησις), porque ya es deliberativo. A continuación procederemos a explicar estas cuestiones un poco más detenidamente, analizando cómo se relacionan la fantasía (*phantasia*, φαντασία) y la percepción sensorial (*aisthēsis*, αἴσθησις) y la fantasía (*phantasia*, φαντασία) y el razonamiento (*nous*, νοῦς).

3.2 Φαντασία y αἴσθησις

Los textos de Aristóteles que se ocupan de la conexión entre *aisthēsis* (αἴσθησις) y *phantasia* (φαντασία) son objeto de diversas interpretaciones. En el *De Insomnis* Aristóteles señala que la *phantasia* (φαντασία) es “la misma que la facultad de la *aisthēsis* (αἴσθησις), pero diferente en su esencia (*to einai, tò εἶναι*)” (*Insom.*, 459 a15) y de similar forma se pronuncia en (*DA*, 432 a 31).

Nussbaum interpreta estos pasajes aduciendo que, efectivamente, Aristóteles está hablando de dos capacidades o facultades que son la misma (cuando Aristóteles utiliza *aisthētikōn* (αἰσθητικόν) y *phantastikōn* (φανταστικόν), este sufijo -ικόν hace referencia a capacidad)³³⁹ Sin embargo, debería entenderse que son una facultad, pero con distinta esencia (*to einai, tò εἶναι*), es decir, dirigidas a objetivos distintos. Nussbaum entiende que “todas las criaturas que son capaces de percibir son capaces de fantasía; el mismo aparato físico que es suficiente para uno es suficiente también para el otro”.³⁴⁰ En este sentido siguiendo el pasaje de (*DA*, 413b21), Nussbaum interpreta que “*phantasia* y *aisthesis* son efectivamente coextensivas, pero que *phantasia* posee una particular conexión con la aprehensión del objeto de deseo”.³⁴¹ De este modo, se podría coherentemente interpretar que aunque ambas facultades son necesarias, la fantasía posee una íntima relación con la facultad de desear,

³³⁹ NUSSBAUM, *Aristotle's De motu animalium*, op. cit., p. 235.

³⁴⁰ *Ibíd.*, p. 236.

³⁴¹ *Ibíd.*

en tanto que es la facultad que le presenta los fines a la facultad de desear. Pero Nussbaum observa que en otros fragmentos se afirma que “si hay *aisthēsis*, entonces hay *orexis*”. Nussbaum plantea dos posibilidades de interpretación, pero no se decanta por ninguna: “Quizás el silencio indica sólo que está afirmación depende de las afirmaciones realizadas en otros lugares sobre la relación entre *phantasia* y *aisthēsis*. Quizás, sin embargo, los comentarios sobre el placer, dolor y apetitos tienden a mostrar, también, razones para la adscripción de la *phantasia* a toda criatura sentiente: esto es, *phantasia* posee una conexión particular con la propia conciencia del objeto de deseo.”³⁴² Siguiendo esta línea de argumentación, como la autora observa³⁴³, no puede interpretarse la *φαντασία* en relación a la *aisthēsis* (αἴσθησις), como aquella facultad que se da únicamente cuando no hay percepción actual, sino que el papel de la *φαντασία* es mucho más complejo y central en los animales sentientes: no puede explicarse la acción sin recurrir a la *φαντασία*.

La *φαντασία* es “la facultad en virtud de la cual el animal ve el objeto *como* el objeto de una determinada clase y es en tanto tal que podemos decir que la percepción posee para él potencialmente contenido motivante”.³⁴⁴ La αἴσθησις siempre está presente y es además precisa (*DA*, 428a), pero la *φαντασία* se encuentra bajo nuestro control (*DA*, 427b19-20). Por tanto la αἴσθησις (percepción sensorial) en Aristóteles posee una perspectiva mecánica y reproductiva y en este sentido las impresiones sensibles (*aisthēmata*, αἰσθήματα), en tanto poseen materia, producen alteraciones fisiológicas.³⁴⁵ Son estímulos perceptuales. En cambio la actividad de la *φαντασία* es de otra índole: presenta al animal la forma del objeto, que produce un efecto y, en este sentido, es *afectado*. (*MA*, 701b 19-21 y 703b 19-20)

Nussbaum interpreta estos pasajes aduciendo que “mientras que en la *aisthēsis* el animal se hace *como* el objeto, cuando la fantasía es operativa entonces se hace consciente del objeto como de una cosa de cierta clase”.³⁴⁶ En este sentido, entiende la figura de los *phantasmata* (φαντάσματα) como “*aisthēmata* (αἰσθήματα) sin materia”, que, de este modo, le presentan al animal sus fines y, a su vez, le permiten la posibilidad de discernir: “siempre estamos pasivamente recibiendo

³⁴² *Ibid.*, p. 237. Nussbaum para estas afirmaciones se apoya en *DA* III, 7 y 10 y en *MA* 701 b33-35.

³⁴³ *Ibid.*, p. 255.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 256.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 256-57-58.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 257.

estímulos preceptuales; pero cuando los separamos de su contexto y los vemos como de cierta clase, la facultad de la *phantasia* o el aspecto fantástico de la *aisthēsis* -percepción sensorial- entra en juego.”³⁴⁷

Como se puede apreciar, Nussbaum le otorga a su interpretación de la *φαντασία* aristotélica una función *interpretadora*. “La teoría de la fantasía, entonces, ayuda a Aristóteles a describir la parte interpretativa de la percepción; y hace más. A la consideración de que la *αἴσθησις* y la *φαντασία* son “la misma facultad” ahora se le suma al argumento de que recepción e interpretación no son separables, sino rigurosamente interdependientes. No hay un “inocente ojo” receptivo en la percepción.”³⁴⁸ Siguiendo esta tesis, Nussbaum entonces interpretará los pasajes que conectan la *φαντασία* con el verbo φαίνεται en este sentido, asumiendo que todo aquello que “aparece” ante el perceptor lo hace unido a la historia del perceptor: su pasado, sus prejuicios y necesidades. La facultad que aprehende un objeto *como* un objeto es la fantasía y, por tanto, supone un estadio que otorga una interpretación a “lo dado” en la percepción estética.³⁴⁹ La *αἴσθησις* no interpreta, y, por ello, es exacta, precisa e inmediata, pero la fantasía ya discierne y subsume en conceptos, lo cual implica percibir algo *como* algo.³⁵⁰

Esta noción de “percepción”, tal y como la entiende Nussbaum, es clave para comprender cómo opera la figura de la imaginación en la teoría de la autora. La idea de “percepción” entendida como “ver una cosa como una cosa” es utilizada por Nussbaum con referencia a la explicación de la acción, como veremos más adelante. “Para mover a una criatura a la acción, un objeto debe aparecerle: lo debe seleccionar, marcarlo, organizarlo e interpretarlo. Esto es, deseo aparte, lo que es *verlo*. Aprender a percibir, como Aristóteles dice, es aprender a hacer distinciones. El niño pasivo recibirá estímulos, pero la percepción, el pensamiento y la acción todas presuponen el ejercicio de la *phantasia*.”³⁵¹

3.3 Φαντασία y νοῦς

Aunque Aristóteles afirma la efectiva conexión que se da entre la *φαντασία* y el νοῦς, tanto en el *DA*, como en el *MA* (*DA*, III.10 y 403 a 3-10, *MA*, 701 a 5-7), el Estagirita pone como condición que no pueden darse sin un cuerpo, en la medida en que el “cuerpo es afectado de

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 259.

³⁴⁸ *Ibid.*, pp. 260-61.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 261.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 268.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 269.

alguna manera”. Aunque Aristóteles ha afirmado que la particular actividad del alma es el pensamiento (νοῦς), también entiende que como éste no puede darse sin φαντασία y ésta sin la percepción sensorial (αἴσθησις) es necesario resolver que el pensamiento se da siempre con el cuerpo. De igual modo, al hablar de la relación entre la fantasía y el pensamiento (actividad de inteligir) lo hace en relación a que los cambios psíquicos comportan alteraciones fisiológicas también, lo cual es del todo coherente con la afirmación aristotélica de que el alma es la forma del cuerpo, por lo que cualquier cambio en la forma, debe afectar a la materia en su forma. Una vez señalada la necesidad del cuerpo para el acto de inteligir, centrémonos un poco más detenidamente en la relación entre la φαντασία y el pensamiento.

Aristóteles señala que todo pensamiento requiere de los *phantasmata* (φαντάσματα) (DA, III, 7-8, 431 a14-17 y 431b 2) La definición de lo que son los φαντάσματα la da el autor un poco más adelante, al señalar que los φαντάσματα son similares a los aisthēmata (αἰσθήματα), pero producidos por la φαντασία y sin materia (DA 432 a3-10). Los φαντάσματα operarían del siguiente modo: “la φαντασία le presenta a la facultad noética la forma (*eidōs*, εἶδος) de un objeto, “determinado” como un objeto de persecución o de ser evitado.” (MA, 701b). De este modo, Aristóteles explícitamente señala que en el “pensamiento” interviene la φαντασία, en tanto la acción no se puede explicar sin la fantasía. Esto es así porque “el objeto de pensamiento debe ser presentado a la conciencia del animal como un objeto de deseo antes de que éste se mueva hacia él.”³⁵² “La *phantasia* dota al objeto de percepción con un contenido formal y es entonces cuando puede ser objeto de persecución o evitación.”³⁵³ “La facultad noética se dice que se le es proporcionada con la forma de su objeto por los *phantasmata*.”³⁵⁴ Pero además la fantasía posee otra sutileza tremendamente importante para la deliberación práctica: “ata el pensamiento abstracto a los objetos concretos perceptibles o situaciones la forma que le presenta a la facultad noética.” “Aquí radica su fuerza motivante. El deseo nunca posee un objeto puramente abstracto.”³⁵⁵ De este modo, Aristóteles llega a afirmar que toda actividad noética se da en relación o dependencia con la percepción. “Todo nuestro pensamiento, tanto teórico como práctico,

³⁵² Ibid., p. 265.

³⁵³ Ibid.

³⁵⁴ Ibid.

³⁵⁵ Ibid.

está necesariamente acompañado de alguna actividad de la fantasía.”³⁵⁶
(*DA*, 432 a 6-7)

3.4 Φαντασία y ὄρεξις

Ante lo expuesto un poco más arriba resulta pertinente examinar la relación entre la *phantasia* (φαντασία) y la *orexis* (ὄρεξις). Nussbaum observa una función doble de la φαντασία con respecto a la facultad desiderativa en Aristóteles: a) por una parte presenta el objeto de deseo inicialmente y b) por otro lado, especifica el objeto a mano tal y como es deseado. La φαντασία es la condición necesaria no ya para que pueda darse la acción, sino para que pueda darse el deseo mismo. Y el deseo es la condición de la acción. La φαντασία es la facultad del alma (ψυχή), por la cual es posible desear (*DA*, 433b26-33)

4. La imaginación ética de Nussbaum

Una vez hechas estas precisiones en torno a la recepción de la noción de φαντασία aristotélica por parte de Nussbaum, que nos permitirá comprender mejor los argumentos de la autora en torno a la imaginación, procederemos a articular el concepto concreto que opera en sus tesis y que, como dijimos, poseía tres dimensiones diferenciadas.

4.1 Nivel funcional: *la imaginación metafórica*

Precisamos al principio del capítulo que la noción de imaginación, que Nussbaum emplea en su tesis, se circunscribe a lo que cabría entender como *imaginación ética*, puesto que es la facultad empleada para la deliberación acerca del objeto práctico. Antes de clarificar, en el siguiente apartado, el método que lleva a cabo la imaginación en el proceso de deliberación es necesario desentrañar la doble naturaleza de esta facultad, que le posibilita llevar a cabo dos funciones distintas y claves en la deliberación: una función comprensiva y otra creativa y esto es lo que a continuación pasaremos a exponer.

La noción de la imaginación en Nussbaum cuenta con dos componentes estructurales: a) La fantasía (*fancy*) y b) el asombro (*wonder*), cuya combinación da lugar a la *imaginación metafórica*, que a continuación explicaremos.

Como ya señalamos, el concepto de imaginación de Nussbaum no es asimilable a la noción de φαντασία aristotélica, puesto que ya vimos

³⁵⁶ *Ibíd.*, p. 266.

que esta última se erigía como una capacidad perceptiva y discriminativa básicamente. El significado concreto de la fantasía en Nussbaum es la “capacidad para ver una cosa como otra cosa y una cosa en otra cosa.”³⁵⁷ A continuación trataremos de arrojar algo de luz sobre esta oscura afirmación.

El significado de la imaginación en Nussbaum se relaciona de manera directa con aquella actividad de la mente que determinados modelos de racionalidad tienen por objeto extirpar para la generación de lo que consideran deliberaciones “racionales”. Concretamente es la facultad que hemos señalado y que Nussbaum denomina *imaginación metafórica*. Esta facultad opera al nivel reflexivo e instintual de la mente³⁵⁸ y es la propia de los niños, para los cuales las percepciones sensoriales poseen una densidad rica, que es interpretada por el “juego de la mente”. Además, posee una vocación transformativa de la realidad percibida, generando un mundo de posibilidades imposibles, desde el punto de vista de las constricciones de la mera percepción fáctica. Observamos cómo, a partir de este concepto de *imaginación metafórica*, Nussbaum introduce la esfera de la creación, de las posibilidades creativas y transformativas de la razón humana que son estructurales, lo cual apela al uso poético de la razón de Nietzsche.³⁵⁹ Analicemos un poco más detenidamente estas dos funciones de la imaginación, que nos dan cuenta de su doble naturaleza: a) comprensiva y b) creativa, con el fin de esclarecer la importancia radical que posee esta figura en la deliberación ética.

4.1.1 *El principio de ver una cosa en una cosa.*

¿En qué consiste este acto comprensivo de la imaginación metafórica? El concepto de comprensión propio de la imaginación metafórica sólo se entiende en función de otra noción clave en la teoría de Nussbaum: la figura del *reconocimiento*. Ambas categorías se encuentran íntimamente interconectadas precisamente mediante la labor de la imaginación metafórica. Sólo se da un pleno reconocimiento del objeto si se ha comprendido y este acto de comprensión, a su vez, sólo se da si se percibe el objeto en toda su complejidad.

Si reconocer significa comprender y comprender se entiende como cierta percepción compleja, hemos de precisar en primer lugar en qué

³⁵⁷ NUSSBAUM, "The Literary Imagination in Public Life", op. cit., p. 895.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 896.

³⁵⁹ Para un análisis de las posibilidades creativas y transformativas de la razón en la obra de Nietzsche: cfr. J. CONILL, *El poder de la mentira : Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid: Tecnos, 1997.

consiste este acto de percepción compleja. Esta percepción compleja es de tal índole que excede la mera percepción fáctica; no se trata únicamente de una percepción sensible, sino que para que medie una percepción significativa, esto es, suficientemente discriminativa y, por tanto, comprensiva es necesario que ocurra algo más.

Nussbaum pone un ejemplo claro al respecto: "Considerando, ahora, qué es ver a un ser humano. La percepción representa un objeto físico, posiblemente en movimiento. Tiene un determinada forma, seguramente similar a la que adscribimos a nosotros mismos. Pero, ¿cómo sabemos realmente qué clase de objeto físico es éste, y cómo comportarnos hacia él? ¿Tenemos incluso la innegable evidencia de que no es un robot sofisticado o autómeta?"³⁶⁰ Si admitimos únicamente como medio de conocimiento seguro la percepción fáctica de datos sensibles evidentes, no poseemos modo alguno de discriminar entre un autómeta y un ser humano, problema éste que ya es un viejo conocido de la epistemología. Pero en esta percepción fáctica excluyente parece que perdemos mucho de nuestro mundo y de las posibilidades comprensivas del mismo, con lo que se evidencia como un mecanismo contraproducente. ¿Cuál es la alternativa que se nos presenta? Podemos percibir el mundo a través de la percepción fáctica únicamente o podemos hacerlo mediante la "imaginación metafórica" que inviste al objeto percibido de una riqueza compleja. La tesis de Nussbaum es que la percepción fáctica es reduccionista de la realidad y, en tanto que delimita perspectivas y extirpa posibilidades, percibe una realidad empobrecida. La imaginación metafórica reconoce al objeto como una forma física que posee significación y no únicamente en función de sus elementos físicos simples. Genera un objeto que requiere del proceso de construcción complejo propio de la imaginación metafórica. La imaginación de este tipo construye un objeto no sólo en función de sus apariencias físicas, sino dotado de un mundo interior y de este modo se reconoce y se percibe.

Pero aún falta algo más que decir, ¿qué es lo que posibilita el salto cualitativo de una percepción fáctica a una percepción compleja? Hemos observado que el acto del sujeto perceptivo, que estamos analizando, es un *acto comprensivo*, que posibilitará el posterior reconocimiento del objeto en su entidad, y, por tanto, no estamos aludiendo a la actividad de mera recogida y procesamiento de datos, sino al *comprender*. En el comprender se produce una aplicación sobre el sujeto, que no es exclusivamente un acto pasivo, sino que en el comprender se da cierta "aportación" del

³⁶⁰ NUSSBAUM, "The Literary Imagination in Public Life", op. cit., p. 897.

sujeto que comprende. El despliegue de la imaginación metafórica en el sujeto perceptivo hace de él un sujeto comprensivo en tanto percibe el objeto de forma compleja, concediéndole una riqueza y densidad interior significativa. Esta concesión sólo puede entenderse como un acto de caridad en el interpretar del sujeto comprensivo. El acto de comprender descansa en última instancia sobre el principio de caridad³⁶¹, como elemento estructural del comprender. Sólo asumiendo la caridad como constitutiva del ser humano en tanto que elemento *pro* comprensivo y, a su vez, configurándose como estructura pre-comprensiva y medio interpretativo del ser humano, podemos comprender el humano comprender.

No es de extrañar que Nussbaum vincule esta imaginación con la simpatía y el uso de la beneficencia de la razón, advirtiendo las enormes potencialidades éticas que posee. En este sentido, además, la autora se referirá a la caridad que se encuentra en la novela que es “esa voluntad de ir más allá de la evidencia. Y esta caridad es una preparación para mayores caridades en la vida.”³⁶²

4.1.2 *El principio de ver una cosa como otra cosa.*

¿En qué consiste el acto creativo de la imaginación metafórica? La imaginación metafórica en Nussbaum también posee una función fundamental para la ética, cuyo objeto es precisamente la transformación de la praxis. Este tipo de imaginación es la que le abre al sujeto el reino de las posibilidades y le posibilita ir más allá de la realidad percibida. De nuevo, reclama cierta actividad del sujeto perceptivo, que ya no se encuentra únicamente vinculado al objeto por su acto de comprensión, sino que además se convierte en un creador del mismo.³⁶³ En este sentido, el *sujeto perceptivo* da un salto cualitativo y se transforma en *agente perceptivo* en virtud de su innata imaginación metafórica. De este modo, le es posible la creación de nuevas estructuras, la crítica, la transformación de las prácticas establecidas; en definitiva, le es posible quebrar el *statu quo* de la cosa. Donde hay algo establecido, es posible crear otra cosa distinta gracias a esa facultad de la posibilidad de la mente humana que es

³⁶¹ El principio de caridad se haya perfilado por Quine y por Davison en el campo de la epistemología.

³⁶² NUSSBAUM, "The Literary Imagination in Public Life", op. cit., p. 897.

³⁶³ Este concepto de imaginación sería cercano a la noción de imaginación que opera en Collingwood y que posee como peculiaridad su dimensión constructiva, como condición de la comprensión: cfr. ROLDÁN, C. *Entre Casandra y Clío. Una historia de la filosofía de la historia*, op. cit. pp. 191-205. La imaginación, de este modo, supone “una facultad ciega pero indispensable, sin la cual, como Kant ha demostrado, no podríamos percibir el mundo que nos circunda”, *Ibíd.* 198.

la imaginación, que le permite ir más allá de la repetición de actos por pura conservación.

Como se puede observar, Nussbaum ha sentado las bases sobre las que se configura la noción de sujeto perceptivo, como aquél sujeto que ejerce una actividad creativa al percibir, que será clave para el desarrollo del método que acuña como “equilibrio perceptivo” y que analizaremos detenidamente en contraposición al método del “equilibrio reflexivo” de Rawls.

4.2 Nivel metodológico: *la imaginación deliberativa*³⁶⁴

El método que emplea Nussbaum para la elaboración de su propia teoría es el propio de la imaginación metodológica, que se basa en una actividad deliberativa de la imaginación. A continuación explicitaremos qué es y cómo opera en la articulación de sus tesis.

En primer lugar, hemos de responder a la pregunta de ¿por qué hablamos de deliberación en relación con la imaginación como método? Nos encontramos en el terreno de la praxis y, por tanto, nuestra investigación versa sobre asuntos prácticos. Lo que forma parte de la praxis no es objeto de ciencia, episteme, sino de la prudencia (*phronēsis*, φρόνησις) y la sabiduría práctica el proceso que pone en marcha es el de la deliberación. La imaginación metodológica es aquella empleada en el proceso de deliberación. En definitiva, la sabiduría práctica para la indagación de los asuntos prácticos se vale metodológicamente de la imaginación deliberativa³⁶⁵

Nussbaum en sus ensayos de análisis de la teoría aristotélica estudia de forma pormenorizada el método científico aristotélico.³⁶⁶ En

³⁶⁴ Nussbaum toma la interpretación de la deliberación de Aristóteles en base a los trabajos de dos autores: D. WIGGINS, "Deliberation and Practical Reason", *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, 76, 1975-1976, pp. 29-51. y RICHARDSON, *Practical reasoning about final ends*, op. cit.; NUSSBAUM, "Flawed Foundations: The Philosophical Critique of (A Particular Type of) Economics", op. cit., p. 1208.

³⁶⁵ La distinción entre la fantasía deliberativa y la fantasía sensible en Aristóteles se estudió en el apartado precedente; en el presente, utilizamos el término “imaginación metodológica” para distinguir el concepto de Nussbaum del aristotélico, que, aunque el de la autora es una reformulación del utilizado por el Estagirita, ya hemos ido señalando sus particularidades, que hacen que ambos términos no sean del todo asimilables. Por eso optamos por denominar “imaginación metodológica” a la imaginación deliberativa de Nussbaum, porque aunque su naturaleza es deliberativa es el método del que se vale la autora para la articulación de su teoría.

³⁶⁶ “The *De Motu Animalium* and Aristotle’s Scientific Method” (ensayo 2) y “Practical Syllogisms and Practical Science” (ensayo 4) en NUSSBAUM, *Aristotle’s De motu animalium*, op. cit.

este sentido, señala, siguiendo las tesis aristotélicas, que efectivamente existe un saber de lo práctico, y en tanto éste no es episteme (*EN*, 1142 a 23-4) su método debe ser distinto al método científico. Aristóteles señaló que existen dos ámbitos de conocimiento diferenciados: el ámbito teórico y el ámbito práctico. Mientras que el primero se ocupa de los objetos necesarios, el segundo estudia aquello, que por su esencia, es indeterminado, aquello que es posibilidad y, por tanto, no puede ser aprehendido mediante los mismos procesos intelectivos de los que se vale el saber teórico. Este segundo campo es el que nos incumbe en este estudio y nos sitúa en el terreno de lo que es nuestra preocupación última: el ámbito de la acción.

Una vez situado, de forma sucinta, el foco de atención de nuestro examen iremos desgranando el método de conocimiento propio para la dilucidación de las cuestiones prácticas que Nussbaum recoge directamente de Aristóteles. Con el fin de explicar detalladamente cómo opera la imaginación deliberativa, partiremos de la observación que realiza Nussbaum, parafraseando a Aristóteles: “la deliberación práctica debe ser antropocéntrica y ocuparse del bien humano, más que del bien en sí”.³⁶⁷ Esta afirmación le sirve a la autora para perfilar su propuesta de base aristotélica aprovechando tres ideas que se encuentran en el método de la sabiduría práctica aristotélica: a) que los fines y valores humanos son plurales y, por tanto, no pueden medirse con un criterio universal homogéneo único; b) el modo cómo interacciona la pretensión de universalidad con la percepción de la particularidad en la deliberación aristotélica; y c) el papel de las emociones en la buena deliberación.³⁶⁸

4.2.1 *La pluralidad de los fines*

Nussbaum partiendo de Aristóteles afirma que “nuestra noción del bien no posee la unidad necesaria para el desarrollo de una ciencia única, ya que “bueno” es aplicable a cosas que pertenecen a categorías lógicas diferentes”.³⁶⁹ De este modo, es necesario observar que “los valores constitutivos de la vida humana buena son plurales e inconmensurables y que, en el juicio ético, la percepción de los casos particulares precede a

³⁶⁷ NUSSBAUM, *La fragilidad del bien*, op. cit., p. 374.

³⁶⁸ *Ibíd.*

³⁶⁹ *Ibíd.*, p. 375. Cfr. J. ACKRILL, "Aristotle on "Good" and the Categories", en S. M. STERN (ed.), *Islamic Philosophy and the Classical Tradition: Essays presented to Richard Walzer*, Oxford, 1972; L. A. KOSMAN, "Predicating the good", *Phronesis*, 13, 1968, pp. 171-4 y G. E. L. OWEN, "Logic and metaphysics in some earlier works of Aristotle", en I. DÜRING y G. E. L. OWEN (eds.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, Goteborg, 1960.

las normas y explicaciones generales.”³⁷⁰ Por ello se precisa como necesaria una facultad que dote al ser humano de la capacidad para conducirse en cuestiones prácticas. De este modo, la imaginación deliberativa es la que nos asiste y nos muestra cómo elegir correctamente la acción.³⁷¹ Ahora bien, Aristóteles al explicar la deliberación precisa que “se delibera sobre los medios y no sobre los fines” lo cual, en principio, resulta paradójico respecto a lo que hemos afirmado. Dicha afirmación parece incompatible con las propuestas contemporáneas, que destacan el pluralismo como un valor a proteger y, por tanto, no pueden sostener el prescriptivismo unívoco en los fines.³⁷² Las objeciones a una afirmación de este tipo resultan totalmente plausibles. Pero, además, hemos de señalar que esta afirmación también parece extraña a toda la teoría aristotélica y difícilmente cuadra con la noción de bienes plurales que el autor sostiene. ¿Se trata pues de una incoherencia del Estagirita? Existen distintas interpretaciones de este pasaje, pero nos adheriremos a la de Wiggins³⁷³, en tanto se configura como la interpretación de la que se vale Nussbaum para la recepción del método deliberativo aristotélico en su propuesta.³⁷⁴

La concreta interpretación que realiza la autora es que la afirmación de Aristóteles de que no deliberamos sobre los fines, sino sobre los medios, no debe entenderse como que sobre los fines no hay nada que decir, en tanto vienen dados, sino que la traducción del texto aristotélico debe ser la siguiente: “<<No deliberamos sobre fines, sino sobre lo que se orienta al fin>> o <<lo que pertenece al fin>>”. Esta formulación es lo bastante amplia para incluir la deliberación sobre lo que *cuenta como fin*, sobre sus elementos constitutivos.”³⁷⁵ Y en este sentido la autora argumenta que “esta formulación más ambigua no se

³⁷⁰ NUSSBAUM, *La fragilidad del bien*, op. cit., p. 378.

³⁷¹ *Ibíd.*, p. 379.

³⁷² Adela Cortina ha destacado al respecto la importancia de deliberar no solo acerca de los medios, sino también acerca de los fines en el campo de la ética aplicada: A. CORTINA, *Ética mínima*, Madrid: Tecnos, 1986; *Ética aplicada y Democracia radical*, Madrid: Tecnos, 1993; *Ética sin moral*, Madrid: Tecnos, 1995.

³⁷³ WIGGINS, "Deliberation and Practical Reason", op. cit., pp. 40,48.

³⁷⁴ Ya hemos advertido en distintas ocasiones que el propósito de esta tesis no es la dilucidación de los conceptos aristotélicos, sino de los conceptos de los que se vale Nussbaum para la elaboración de su teoría. Por ello, lo que estamos clarificando es la concreta especificación del método deliberativo de la autora, cuya raíz es aristotélica, pero a la vez es una interpretación particular de la autora y eso es lo que analizamos, aunque de forma contrastada. Nussbaum para estas afirmaciones se basa en los siguientes pasajes de Aristóteles : *Metafísica* 1032b27, *Política* 1325b16, 1338b2-4 y *EN* 1144*3 y ss.

³⁷⁵ NUSSBAUM, *La fragilidad del bien*, op. cit., p. 381.

refiere exclusivamente a los medios instrumentales. Por el contrario, es lo bastante amplia para incluir la deliberación sobre lo que *cuenta como fin*, sobre sus elementos constitutivos (se trata de un tipo de deliberación que Aristóteles menciona claramente en otro lugar).³⁷⁶ Siguiendo estos pasajes, la autora entenderá que está en la concepción de la deliberación de Aristóteles la idea de que efectivamente “debe existir algo *sobre* lo que ella verse, que en sí mismo no se pone en cuestión en esa deliberación concreta. Pero en el seno de la deliberación puedo preguntarme por los medios conducentes a un fin o por una especificación del fin mismo”.³⁷⁷

La autora en definitiva, traza un paralelismo entre la noción de fin último, sobre la que ya no se delibera y la noción de *eudaimonia* (εὐδαιμονία). Estas cuestiones se clarificarán un poco más adelante, al estudiar de manera profunda la noción de *eudaimonia* en relación a la concepción de Nussbaum de “florecimiento” en un apartado específico. En dicho apartado se procederá precisamente a caracterizar la noción de *eudaimonia* en función del concepto de florecimiento humano y vida plena, que Nussbaum maneja. En este sentido, estas categorías no poseen un contenido fijo y determinado a priori, sino que éste debe determinarse en función precisamente de un proceso deliberativo, que conjuga las observaciones empíricas con la actividad de la razón. Por tanto, en la determinación de la *eudaimonia* se lleva a cabo un proceso complejo, cuya necesaria dilucidación “de si una cosa forma parte o no de la *eudaimonia*” se identifica con la cuestión de si es un elemento valioso de la mejor vida humana buena. Puesto que se ha admitido que la vida óptima debe comprender todo lo auténticamente valioso en sí -sin lo que la vida sería incompleta y privada de valor- la cuestión equivale a preguntar si la cosa tiene valor intrínseco o es digna de ser escogida *por sí misma*.³⁷⁸

4.2.2 La dialéctica universal- particular

Como hemos ido señalando, la deliberación es el medio del que se sirve la *phronēsis*, la sabiduría práctica, para determinar los asuntos prácticos. En concreto, Nussbaum precisa que “hemos de examinar la concepción no científica de los métodos mediante los que se elaboran los buenos juicios de valor”.³⁷⁹ La *phronēsis* es la facultad que se encarga de investigar la “verdad” en las cuestiones prácticas. Pero como hemos apuntado, nos movemos en el terreno de la praxis y, por tanto, no nos

³⁷⁶ *Ibíd.*, p. 380.

³⁷⁷ *Ibíd.*, p. 381.

³⁷⁸ *Ibíd.*

³⁷⁹ *Ibíd.*, p. 374.

encontramos en el ámbito de la necesidad, sino en el de la posibilidad. Por ello devendrá necesario y coherente sustituir el concepto de “verdad”, que opera en el campo de las ciencias teóricas, por la noción de “bien”, que es el criterio propio del ámbito de la acción. Por tanto, la indagación a la que nos enfrentamos no es una búsqueda de la verdad epistémica, sino el resultado de la actividad del *orthos logos* (ὀρθός λόγος), que en definitiva refiere al proceso de búsqueda del bien por parte de la sabiduría práctica. Como hemos observado en el apartado anterior, el objeto de estudio es el bien, pero hemos de advertir que no se trata de un bien absoluto y necesario, sino de un *bien práctico*: el bien propio de las actividades humanas. En este sentido es en el que se afirma que se trata de un bien “relativo”, que es no-general pero sí universal, en tanto que es un bien contextualizado. Tales afirmaciones parecen paradójicas, pero a continuación trataremos de mostrar que poseen coherencia. Resulta cuanto menos complicado sostener que el objeto de indagación es un bien a la vez “relativo” y “universal”. El problema de fondo con el que nos enfrentamos es la cuestión clásica de cómo articular lo particular con lo universal. Pese a ello, Nussbaum sostiene que siguiendo las tesis aristotélicas es posible conjugar ambos, como a continuación mostraremos.

A grandes rasgos, el problema al que nos enfrentamos, cuando el conocimiento aboga únicamente por uno de los polos, se podría resumir en el hecho de que si únicamente nos centramos en la universalidad, corremos el peligro de caer en una excesiva simplificación, que puede dar como resultado explicaciones reduccionistas, al obviar la complejidad idiosincrásica de la situación particular, que en tanto tal, siempre es contingente. Si, por el contrario, asumimos únicamente la posibilidad cognoscitiva de lo particular, entonces nos encontramos a merced de la contingencia del momento y fácilmente llegamos a planteamientos relativistas. El método aristotélico plantea una vía de solución a la cuestión del siguiente modo:

La imaginación deliberativa recoge precisamente esta dialéctica: la imaginación necesita de la percepción de los particulares para su actividad. Éstos, una vez aprehendidos, se le representan al sujeto como fines universales, pero, a su vez, con el objeto de poner en marcha el procedimiento deliberativo para su consecución, necesitan de nuevo volver al mundo de la experiencia. Puesto que el saber mismo, que puede alcanzar el logro de tales fines, debe ser adaptativo y flexible a las condiciones de la experiencia. Por ello es por lo que se puede afirmar

que la sabiduría práctica o *phronēsis* es una imaginación deliberativa, como a continuación examinaremos de manera más profunda.

Si partimos de la premisa de que la estructura de la esfera de lo práctico es la posibilidad, puesto que nos hallamos en el ámbito de lo que puede ser de muchas maneras, entonces coherentemente el tipo de saber que verse sobre el objeto no puede ser un saber único y general, sino que debe ser un saber “adaptable” o “adaptativo”. Esta idea no significa que el saber práctico es un saber arbitrario o un no-saber, sino que es un saber flexible y adaptable al objeto concreto y a las circunstancias, por tanto no puede ser nunca *a priori*, en tanto lo que le da su razón de ser es cada nuevo suceso con el que tiene que vérselas. La sutileza del punto es que no se trata de un saber difícil de matizar porque el objeto del que se ocupa es complejo, sino que su peculiaridad es que es un saber que “está por hacer”, no es un saber seguro, es un saber *dialéctico*, debe ponderar y deliberar, para elegir lo que considera óptimo. Pero este ejercicio de deliberación no es mecánico, de acuerdo a un procedimiento o reglas a seguir, sino que es un proceso *imaginativo*.³⁸⁰

La noción de *φαντασία* aristotélica se perfiló como aquella facultad que percibe los particulares, pero cuya aprehensión ya no se reduce enteramente al objeto de la percepción, sino que elabora las percepciones en mayor grado (produce *φαντάσματα*). Si esto es así y nos situamos en el contexto aristotélico, esta facultad de la imaginación es crucial en el proceso deliberativo, puesto que la deliberación es el proceso que media entre el deseo y la elección. Los fines, que se le presentan a la imaginación tras la percepción sensible de los particulares, ponen en marcha la deliberación para alcanzar la elección de los medios óptimos para tales fines. Por tanto, la imaginación juega un papel particular en la decisión de los asuntos prácticos, puesto que la imaginación deliberativa es creadora de percepciones complejas a partir de la percepción sensible de los particulares y, a su vez, poniendo en

³⁸⁰ A mi modo de ver, esta idea se sitúa en la misma línea defendida por Jesús Conill al exponer la necesidad de un *universalismo hermenéutico*. Este universalismo se concibe en virtud de “la apertura de la experiencia” y se erige en postulado y premisa del método de la *hermenéutica crítica*, capaz de aunar la condicionalidad e historicidad y la incondicionalidad y universalidad “para comprender que una razón práctica condicionada históricamente es capaz de principios éticos incondicionados. Que la facticidad de la experiencia y la reflexión racional se pueden dar unidas en las “pretensiones de validez”. Que la validez, para ser universalizable, no tiene que ser pura, sino que puede ser histórica y práctica, por tanto, impura.” J. CONILL, “De la ley natural al universalismo hermenéutico”, *Pensamiento*, 66/248, 2010, p. 239 y *Ética hermenéutica: crítica desde la facticidad*, Madrid: Tecnos, 2006, pp. 83-4 y 212-4.

marcha el proceso deliberativo para la consecución de los fines, que se ha representado como universales a partir de la percepción de los particulares.

El problema que Nussbaum atisba en este modo de proceder, en lugar de conducirse de la manera de raigambre platónica, en la medida en que “permite que las características contingentes de cada situación prevalezcan en última instancia sobre el principio; en consecuencia, en un sentido importante nos deja a merced de la *tychē*. (...) Así pues, hay espacio, no sólo para la sorpresa, sino también para la inseguridad cognoscitiva y la vulnerabilidad que pretendía evitar la concepción científica platónica.”³⁸¹

El problema se hace evidente ¿cómo entonces tener un criterio de valoración última de lo que es correcto? Nussbaum admite que efectivamente siguiendo las tesis de Aristóteles no podemos derivar principios normativos generales, deducidos de la abstracción de los universales, sino que “afirma que el criterio de la excelencia se determina con relación a las decisiones de la persona prudente: lo apropiado en cada caso es lo que ésta decidiría. Y añade que, en asuntos éticos, el <<juicio>> o la <<discriminación>> radica en algo que denomina percepción, *aisthēsis*, una facultad discriminativa relacionada, no con la aprehensión de universales, sino con la captación de particulares concretos.”³⁸² Porque, en definitiva, “los principios no captan los finos detalles de lo particular concreto, objeto de la elección ética. Éste ha de aprehenderse en relación con la situación misma, mediante una facultad adecuada para captarlo como un todo complejo. Las reglas generales son criticadas aquí por su falta de concreción y flexibilidad. La percepción puede tener en cuenta matices adaptando sus juicios a lo que encuentre ante sí de un modo que resultaría muy difícil mediante un principio preestablecido”³⁸³ De este modo, la imaginación deliberativa es una imaginación productiva, es una imaginación poética y no únicamente técnica, sino creativa porque debe ir improvisando según los acontecimientos del caso particular y los sucesos particulares. El proceso de deliberación realizado mediante esta facultad es un proceso creativo y poético. Y la justicia que se vale de la imaginación deliberativa es una *justicia poética*.

³⁸¹ NUSSBAUM, *La fragilidad del bien*, op. cit., p. 384.

³⁸² *Ibíd.*, p. 385. Nussbaum para esta afirmación se basa en los pasajes de Aristóteles EN 1113 a1, 1109b23, 1126b4, 1147a26.

³⁸³ *Ibíd.*

4.2.3 El papel de las normas

Hilary Putnam ha criticado a Nussbaum precisamente su reticencia a la “utilización de normas o reglas” en su artículo “Taking rules seriously: a response to Martha Nussbaum.”³⁸⁴ El autor reconoce que Nussbaum puede estar en lo correcto en algún sentido, pero esto complica mucho la reflexión ética. Putnam concede que efectivamente la vida, en el terreno práctico está plagada de situaciones problemáticas³⁸⁵ en las que dos reglas o dos valores pueden entrar en conflicto, pero no considera que la conclusión sea irresoluble; siguiendo las tesis de Kant, señala que los conflictos entre obligaciones serían aparentes, ya que siempre, tras una debida reflexión, primaría una obligación moral sobre la otra. El autor entiende que las cuestiones éticas es mejor dirimir las en términos de “reglas” y “excepciones” más que en términos de “conflicto de valores” y “sacrificios de una cosa por otra” (*trade-offs*)³⁸⁶, pero, en definitiva, no ofrece ningún argumento contundente.

Nussbaum no se muestra de acuerdo con esta argumentación de Putnam y entiende que precisamente lo que caracteriza la vida real es ese pluralismo que invalida “el principio de consistencia” por el cual solo habría una obligación moral *real* en un conflicto de valores y, de este modo, afirma que entender el dilema moral en estos términos es “no tomar las reglas lo suficientemente en serio”.³⁸⁷ ¿Está con ello la autora negando cualquier papel efectivo en cuestiones éticas de las reglas? La respuesta es negativa, puesto que Nussbaum, fiel a las tesis aristotélicas, en otros escritos sí que ha recogido cuál es la función concreta de las normas y reglas en la deliberación ética. De hecho la autora afirma que la tarea en ética que considera más urgente e interesante a realizar es “la articulación de un diálogo entre la regla y la percepción en Aristóteles”.³⁸⁸

Nussbaum, de este modo, apoyándose en Aristóteles entiende que aunque “podría elaborarse una *technē* ética, si las reglas o principios fueran lo bastante precisos o estuvieran lo suficientemente perfeccionados para captar las complejidades de las situaciones de la experiencia”, sin embargo esto no podría darse de ninguna manera

³⁸⁴ H. PUTNAM, "Taking Rules Seriously: A Response to Martha Nussbaum", *New Literary History*, 15/1, 1983, pp. 193-200.

³⁸⁵ El autor señala algunas situaciones problemáticas como la cuestión del vegetarianismo, los derechos de los animales, la energía nuclear o las generaciones futuras. *Ibid.*, p. 195.

³⁸⁶ *Ibid.*

³⁸⁷ M. C. NUSSBAUM, "Reply to Richard Wollheim, Patrick Gardiner, and Hilary Putnam", *New Literary History*, 15/1, 1983, pp. 201-08, p. 205.

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 207.

atendiendo a la naturaleza de la cosa, puesto que el objeto de la praxis posee unos atributos de “mutabilidad, indeterminación y particularidad” que imposibilitan este objetivo.³⁸⁹ Por ello, “la persona prudente utiliza la flexibilidad y la imaginación para afrontar lo nuevo y cultiva las facultades que le permiten (como decía Tucídides sobre el ideal ateniense) “improvisar lo que hace falta” (cfr. cap. 6, ep. IV).” En distintos textos, Aristóteles caracteriza la prudencia como *stochazesthai* (στοχάζεσθαι) orientado al bien. El término, que originalmente significa “apuntar a un blanco”, se utiliza para designar un uso improvisado y conjetural de la razón. Según Aristóteles “quien delibera bien absolutamente hablando es el que se propone como blanco (*stochastikos*, στοχαστικός), según la razón, la consecución del mayor bien práctico para el ser humano (1141b13-14), y nuestro autor relaciona esta norma con la idea, que reitera una vez más, de que la prudencia concierne a los particulares y no a los universales (1141b14-16)”.³⁹⁰ De este modo, las reglas sí que desempeñan un papel fundamental, pero éste no se sitúa ni en la percepción, ni en la deliberación, sino en el terreno en el que ya ha tenido lugar la elección (*προαίρεσις*), por tanto, concretamente en el ámbito de la praxis.

Nussbaum entiende que, por razones pragmáticas, si continuamente se tuviera que estar revisando la ley y deliberando por cualquier asunto, se avanzaría muy lentamente. Pero esta cuestión es muy distinta a la afirmación de que el resultado de la deliberación práctica posee una justificación basada únicamente en reglas abstractas, que otorgan la validez epistémica a la norma moral. Las reglas son importantes y poseen un papel fundamental, aunque limitado, porque sirven de orientación en el desarrollo moral: en efecto, quienes no poseen aún la prudencia (*φρονήσις*) y el conocimiento (*νοῦς*) necesarios precisan seguir las reglas que resumen los buenos juicios de otros. Incluso son útiles para los adultos virtuosos, al guiarlos en su enfoque de lo particular y ayudarles a determinar sus características más importantes. Cuando no hay *tiempo* para tomar una decisión concreta examinando todos los atributos del caso particular, mejor es dejarse guiar por una regla-resumen que decidir apresurada y equivocadamente. Además, las reglas brindan constancia y estabilidad en las situaciones en que la parcialidad y la pasión podrían deformar el juicio. Las reglas son necesarias porque no siempre somos buenos jueces; si en verdad actuásemos éticamente como debiéramos, las necesitaríamos en menor

³⁸⁹ NUSSBAUM, *La fragilidad del bien* op. cit., p. 386. Cfr. EN, 1103b34-1104 a10.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 387.

medida.³⁹¹ Por tanto, en el momento de la aplicación práctica, podemos decir que “la prudencia utiliza las reglas sólo como resúmenes y orientaciones; ella misma ha de ser flexible, estar preparada para la sorpresa, improvisar. Aristóteles insiste en que el requisito esencial de la prudencia es una dilatada experiencia de la vida que permita captar las características importantes de los particulares concretos, su significado práctico. Esto es completamente distinto del conocimiento científico deductivo, y se asemeja más a la percepción sensible.”³⁹²

La facultad de la prudencia, denominada por Nussbaum también intelección práctica, “se parece a la percepción en que no es inferencial ni deductiva; es esencialmente la capacidad de darse cuenta, reconocer, seleccionar y responder a determinados atributos importantes de una situación compleja. Y, al igual que el *nous* teórico nace sólo de una larga experiencia con los primeros principios y del sentido, adquirido gradualmente por medio de la experiencia, de la función fundamental que desempeñan estos principios en el discurso y la explicación, también la prudencia, denominada asimismo *nous* por Aristóteles, se adquiere mediante un largo proceso de vida y elección que desarrolla la habilidad y la flexibilidad del agente.”³⁹³

Aunque la argumentación de la autora es tremendamente perspicaz, a mi modo de ver “la norma” debe poseer un papel menos limitado al que le otorga Nussbaum en cuestiones de justicia social, puesto que la norma no solo es una “orientación práctica vinculante”; la norma genera un espacio de *seguridad jurídica*, que habilita espacios “de garantía” par las continuas comunicaciones y transacciones en las que necesariamente se mueve la vida humana y, por tanto, vertebrada y posibilita la articulación de la sociedad.

4.2.4 *El papel de las emociones en la deliberación: el equilibrio perceptivo*

El presente apartado posee una importancia capital para el propósito de la presente tesis: la integración de las emociones en un modelo de racionalidad aplicable a cuestiones prácticas. Concretamente lo que vamos a exponer a continuación es la figura operativa, que supone la concreta propuesta metodológica de Nussbaum para la deliberación ética, que permite la articulación de las emociones en una metodología deliberativa y que bautiza con el nombre de “equilibrio perceptivo”.

³⁹¹ *Ibid.*, pp. 388-89. Cfr. “Practical Syllogisms and Practical Science” en NUSSBAUM, *Aristotle's De motu animalium*, op. cit., pp. 212-13.

³⁹² *Ibid.*, p. 389.

³⁹³ *Ibid.*

Esta figura posee ciertos paralelismo con el conocido método del “equilibrio reflexivo”, que ha sido acuñado y profusamente utilizado por Rawls para la elaboración de su teoría de la justicia, pero también posee sutiles diferencias que resultan tremendamente valiosas para el desarrollo de una propuesta alternativa a la rawlsiana. Considero su exposición adecuada en este apartado dentro del análisis dedicado a la imaginación en Nussbaum y a la φαντασία aristotélica, porque aunque se trata de una propuesta metodológica original de la autora, en ella se encuentran todos los elementos aristotélicos que hemos ido señalando a lo largo de estas páginas. De hecho, la autora a lo largo de sus primeras obras ofrece estudios exhaustivos acerca de los conceptos, categorías y método aristotélico, como se ha ido mostrando, al analizar el rol de la fantasía, de la especificidad del silogismo práctico, del papel cognitivo de las emociones o de la dialéctica entre lo particular y lo universal, entre otros. Todo estos elementos concurren en la figura del “equilibrio perceptivo” y aportan los dispositivos conceptuales necesarios para articular una propuesta elaborada de fundamentación y método práctico para la deliberación ética, por ello a continuación pasaré a explicitar como opera esta figura.

4.2.5 *El equilibrio perceptivo: el método de la imaginación deliberativa*

La autora explícitamente señala que la teorización ética que va a llevar a cabo “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. (En opinión de Aristóteles, lo ideal sería considerar las opiniones tanto de “los sabios” como de la “mayoría”).”³⁹⁴ Ahora bien, estas intuiciones y creencias que se constituyen en el objeto específico de la investigación ética, puesto que a partir de ellas se procederá a la efectiva elaboración de la propuesta ética concreta, susceptible de ser llevada al campo de la praxis, corresponden a “los valores y juicios de individuos que han determinado previamente sus apegos e intuiciones (EN, 1095 a 3 y ss, 1095b y ss)”.³⁹⁵

Nussbaum observa que este proceso no es el resultado simple del consenso de voluntades individuales agregadas, sino que el proceso de introspección y elaboración de los juicios de valor se realiza de forma compleja y requiere de cierto proceso de transformación de los sujetos que participan en la deliberación, marcado por un actitud de apertura

³⁹⁴ *Ibíd.*, p. 39.

³⁹⁵ *Ibíd.*

emocional. De este modo, la autora reclama que “los interlocutores o lectores se hayan convertido en cierto tipo de personas”³⁹⁶, para que pueda llevarse a cabo la deliberación ética de forma correcta. Por tanto, el resultado de la deliberación no debe ser una mera repetición de las concepciones del lector tal como éste las formularía en un principio. En efecto, Nussbaum recoge una observación de Aristóteles, por la que el estagirita subraya -tal como hizo Sócrates antes que él- que la mayoría de las personas, cuando se les pide una generalización, realizan afirmaciones que no hacen justicia a la complejidad y el contenido de sus verdaderas opiniones. Necesitan, pues, descubrir lo que realmente piensan. “Cuando mediante la reflexión y el diálogo con los demás, hayan llegado a un ajuste armonioso de sus opiniones individual y colectivamente, se habrá alcanzado la verdad ética, según entiende Aristóteles la verdad en general: verdad antropocéntrica, pero no relativista.”³⁹⁷ La autora, consciente de las dificultades prácticas de este modo de proceder, asumirá el componente intrínseco de indeterminación e incompletud de su propuesta afirmando que “en la práctica, la búsqueda raras veces llega a su término o es lo bastante completa; así pues, el resultado será sólo el mejor candidato actual a la verdad.”³⁹⁸ Pero es necesario señalar que todo el proceso llevado a cabo viene presidido por “el principio de no contradicción”. Este principio se basa en una intuición que opera al nivel más básico de la razón y supone la búsqueda de coherencia. Siguiendo las tesis aristotélicas la autora asume que partiendo de los fenómenos “todos los seres humanos buscan por naturaleza el saber” y en virtud de este principio, además, se encuentran lógicamente vinculados y esta búsqueda de la coherencia no es meramente, como se entiende en la lógica formal, una coherencia interna del razonamiento, sino que se trata de una búsqueda de la verdad que debe regresar continuamente de nuevo a los fenómenos. “La teoría no debe abandonar su compromiso con los modos en que los seres humanos viven, actúan y ven, esto es, con los *pragmata* entendidos en sentido amplio”.³⁹⁹ La teoría, por tanto, debe ser pragmática.

Una vez precisado de forma clara cuál es el objetivo concreto de su método y, con breves pinceladas, intuido cómo operaría pasaremos a una clarificación más profunda. Como hemos señalado, el método parte de 1) Una percepción por parte de los sujetos que aporta una cognición de una determinada clase; 2) Esta percepción de las intuiciones originales acerca

³⁹⁶ *Ibid.*

³⁹⁷ *Ibid.*

³⁹⁸ *Ibid.*

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 324.

de los juicios valorativos de los agentes perceptores no se da de forma inmediata, sino que es fruto de un proceso de “desvelamiento” y 3) se produce un “ajuste” armonioso tras un proceso reflexivo y de diálogo.

Como se puede apreciar, pese a que, por razones, de economía explicativa se ha procedido a dividir el método en tres fases, estas no corresponden a una secuencia consecutiva en un proceso determinado. El cómo llevarse a cabo el procedimiento concreto es una cuestión por desarrollar, puesto que la autora no deja esta cuestión clarificada. Este proceso reviste gran complejidad, porque cada una de las fases expuesta se debe ir transformando y modificando de forma conjunta según los resultados obtenidos en las otras dos, con el fin de ser fiel al planteamiento de la autora. Una vez hechas estas consideraciones realizaré algunas precisiones más para aclarar la naturaleza de este dispositivo.

a) La percepción intuitiva y comprensiva

Con el fin de vincular el método de la imaginación deliberativa con la doble función que sosteníamos que poseía la imaginación en el apartado precedente, deberíamos comenzar aclarando un poco más de qué índole es la percepción que Nussbaum propone. Como hemos ido precisando, se trata de una percepción de lo particular, de la experiencia compleja que se ocupa del detalle y la sutileza del objeto. “Si bien la idea de la percepción propia de la prudencia o sabiduría práctica es una figura tremendamente compleja, en tanto que, por una parte, necesita cierta reflexión selectiva, para discernir claramente el blanco (objetivo), pero por otro lado también necesita no perder el detalle de la particularidad, porque entonces “empobrece el universo de la acción. La conmensurabilidad nos priva de la naturaleza diversa de los valores. La preeminencia de lo general nos deja sin el valor ético de la sorpresa, el contexto y la particularidad. Abstractar el intelecto práctico de las pasiones nos sustrae, no sólo su capacidad de motivar e informar, sino también su valor humano intrínseco.”⁴⁰⁰ Pero además el concepto de percepción que Nussbaum maneja no se circunscribe únicamente al campo de la aprehensión sensorial, sino que se trata de una *percepción comprensiva*: “la percepción, que es la manifestación más valiosa de nuestra racionalidad práctica y un fin en sí mismo, no es meramente motivada ni sólo informada por los deseos. La percepción *es* una respuesta compleja de toda personalidad, un reparar en las características de la situación en que se basa la acción, un *reconocimiento* de lo particular. Como tal, posee

⁴⁰⁰ *Ibíd.*, p. 394.

elementos no intelectuales. Percibir correctamente la muerte de un ser querido no es aprehender esta circunstancia con el intelecto o el juicio. Si alguien conoce el hecho pero no reacciona pasionalmente, nos sentimos inclinados a decir que no ha *visto, reconocido ni comprendido*; que en verdad no se ha dado cuenta de la situación.”⁴⁰¹

Pero además la autora matiza que otro de los rasgos de la percepción ética es que es una *percepción intuitiva* y le otorga un papel preponderante en todo el proceso deliberativo. Esta intuición opera al nivel más profundo de la psique humana: el ámbito de las emociones. “La percepción intuitiva que considera lo esencial de la prudencia no es una facultad del intelecto separado. La elección (*προαίρεσις*) es una capacidad en la frontera entre lo intelectual y lo pasional que comparte la naturaleza de ambos: se puede caracterizar como deliberación desiderativa o deseo deliberativo.”⁴⁰²

Por ello, en tanto ya apuntamos que la prudencia o sabiduría práctica requería de la imaginación deliberativa y ésta a su vez, como se explicitó, de la percepción, se encuentra “necesariamente vinculada a la excelencia del carácter... es, a su vez, una disposición que no sólo concierne a la acción recta, sino también a la pasión apropiada.”⁴⁰³ En este sentido, “aprovecha los deseos informados por la deliberación y la deliberación informada por los deseos, y responde correctamente con la pasión y con la acción. A menudo, la percepción de las características importantes se consigue sobre todo gracias al poder discriminativo de la pasión. En *De Anima*, Aristóteles dice que, con frecuencia, nuestra percepción –e incluso nuestra imaginación– de una situación contiene, <<marcados>> o <<determinados>>, por así decirlo, elementos que corresponden a nuestros deseos. Lo placentero y lo doloroso, lo que conviene buscar y lo que es aconsejable evitar, se nos indican en el modo mismo en que las cosas se presentan al deseo; y cabe decir que el deseo mismo pone esta marca, revelándonos el tipo de situación en que nos encontramos. No reparamos intelectualmente en que hay algo aquí que corresponde al deseo; lo reconocemos mediante el deseo mismo. No habríamos podido percibir esas características éticamente pertinentes sin esa reacción.”⁴⁰⁴ Por tanto, Nussbaum ve que “las explicaciones de Aristóteles sobre el llamado <<silogismo práctico>> otorgan al deseo

⁴⁰¹ *Ibíd.*, p. 393.

⁴⁰² *Ibíd.*, p. 392. Nussbaum para estas afirmaciones se apoya en los siguientes pasajes de Aristóteles *EN* 1113 a 9, 1113 a 23, *MA* 700b23

⁴⁰³ *Ibíd.*

⁴⁰⁴ *Ibíd.*

una especie de capacidad discriminadora: de las múltiples cosas que presentan al agente el pensamiento y la percepción, el deseo selecciona algunas como fundamentos de la acción. A veces, esta función la desempeña la facultad desiderativa racional o "voluntad"; pero también las formas apetitivas del deseo <<hablan>>, informando a la criatura de sus necesidades y reaccionando directamente a la presencia de lo que puede satisfacerla. Como veremos ... los deseos impulsivos ejercen también una función cognoscitiva."⁴⁰⁵ Es en este sentido en el que advertimos que la percepción opera a un nivel profundo, procediendo a una tarea discriminadora informada por las estructuras emocionales por la que podemos dar un salto normativo y hablar de criterios de corrección de las elecciones, ya que "la elección propiamente virtuosa exige la combinación de la elección correcta y la reacción pasional adecuada. Sin la recta <<pasión>>, una misma elección y una misma acción dejan de ser virtuosas."⁴⁰⁶

b) La tragedia: el desvelamiento de la verdad humana

Todavía nos quedan diversas cosas para aclarar en la explicación de este método, pero dos parecen de importancia capital: ¿Cómo se da el "ajuste" pretendido? y ¿Cómo llevar a cabo el proceso de "desvelamiento" mencionado?

El recurso de la autora supone toda una novedad, con muchas potencialidades creativas, en el campo de la deliberación ética: el recurso a la ficción narrativa. A continuación expondremos de forma concreta cómo operan las narraciones ficcionales, en tanto herramientas, en la deliberación ética llevada a cabo en el proceso del equilibrio perceptivo de Nussbaum.

Como hemos señalado, lo que Nussbaum busca con la figura del equilibrio perceptivo no es la mera suma de voluntades individuales que puedan llegar a un consenso fáctico, sino la fundamentación de una propuesta sustantiva que pueda atraerse un consenso suficientemente universal, pese al patente pluralismo de la realidad humana. La figura del *equilibrio perceptivo* de Nussbaum no se dirige a la búsqueda de las meras opiniones particulares, sino a los juicios elaborados y complejos de los sujetos, a los que denomina "agentes perceptores". Para ello recurre a las narraciones ficcionales, especialmente a las tragedias⁴⁰⁷ en sus primeras

⁴⁰⁵ *Ibíd.*

⁴⁰⁶ *Ibíd.*

⁴⁰⁷ M. C. NUSSBAUM, "Aeschylus and Practical Conflict", *Ethics*, 95/2, 1985, pp. 233-67.

obras y posteriormente al género de la novela⁴⁰⁸, por considerar que ofrecen magníficas posibilidades deliberativas. En este sentido, afirma que “para pasar de la opinión a la teoría, a menudo se considera útil trabajar con los textos, orientando al interlocutor en la elucidación y valoración de la postura compleja de otra persona (o, mejor, de varias posturas distintas) sobre un problema determinado. Ello permite un cierto distanciamiento con respecto a los propios prejuicios teóricos. Además, si la selección de textos es lo bastante cuidadosa podremos confiar en haber examinado las principales posibilidades.”⁴⁰⁹

La autora considera que la tragedia posee las características necesarias para llevar a cabo la deliberación ética propuesta por las siguientes razones:

1) Porque la tragedia “ilumina la complejidad, la indeterminación, la enorme dificultad de la deliberación humana real... la tragedia no estructura de antemano los problemas de sus personajes; no los muestra en busca de los aspectos morales importantes, obligándonos a nosotros, como intérpretes, a un papel asimismo activo. Interpretar una tragedia es un asunto más complejo, menos determinado, más misterioso que valorar un ejemplo filosófico; e incluso cuando se ha concluido la interpretación, la obra no se agota, sino que permanece abierta a nuevas interpretaciones de un modo diferente al del ejemplo. Introducir textos trágicos en el núcleo de una investigación ética permite, en consecuencia, añadir al contenido de ésta un modo de ver los procedimientos y problemas de la razón difícil de transmitir por cualquier otro medio.”⁴¹⁰

2) Además posee una fuerza motivacional para el debate y el diálogo participativo considerable ya que “el poema trágico, (importante para la educación moral del ciudadano, en Aristóteles)... se encuentra a disposición de cualquier lector o espectador. Además, es un producto elaborado cuidadosamente para someter determinados temas y cuestiones a la consideración de cada uno de sus destinatarios. En consecuencia, puede fomentar el diálogo, el cual es imprescindible...”⁴¹¹

3) Porque el texto trágico nos hace accesible la esfera del valor, posibilitando el proceso de introspección requerido para examinar lo que

⁴⁰⁸ M. NUSSBAUM, "Flawed Crystals: James's *The Golden Bowl* and Literature as Moral Philosophy", *New Literary History*, 15/1, 1983, pp. 25-50; *Love's knowledge : essays on philosophy and literature*, op. cit.; "The Literary Imagination in Public Life", op. cit. ; *Poetic justice : the literary imagination and public life*, op. cit.

⁴⁰⁹ NUSSBAUM, *La fragilidad del bien*, op. cit., p. 39.

⁴¹⁰ *Ibíd.*, p. 43.

⁴¹¹ *Ibíd.*

realmente nos importa. “Cuando examinamos la concepción ética incorporada en el texto trágico, nuestra actividad cognoscitiva va acompañada, en un sentido fundamental, de una respuesta emotiva. En parte descubrimos lo que pensamos sobre los acontecimientos que se nos muestran apercibiéndonos de lo que sentimos; la investigación de nuestra geografía pasional constituye un elemento importante de la actividad de conocernos a nosotros mismos. E incluso esta sería una versión demasiado intelectualista: sostendremos que la respuesta de las pasiones puede ser a veces no sólo un *medio* para el conocimiento ético, sino una parte constitutiva del tipo óptimo de reconocimiento de la propia situación práctica.”⁴¹²

En la misma línea, Talavera destaca de forma particular las potencialidades de los textos trágicos clásicos, sumándose con ello a la posición defendida por Nussbaum, puesto que entiende que, entre sus elementos estructurales, la tragedia cuenta con un componente *pedagógico* fundamental, en tanto “a través de la tragedia se pretendía educar a los ciudadanos en el cumplimiento de sus deberes cívicos para evitar especialmente la *hibrys*”⁴¹³; y uno *catártico*, puesto que suscitaban en los espectadores sentimientos de horror que implicaban cierta purificación y purgación.⁴¹⁴

Por otra parte, Henriques rescata la obra de Ricoeur con similares objetivos, puesto que la autora observa que la tragedia, en particular *Antígona*, posee una importancia capital en el pensamiento ético ricoeuriano, puesto que, además del conflicto moral que expone, muestra la vertiente que presupone que tal conflicto se proyecta en un espacio de común convivencia.⁴¹⁵

Una vez hechas estas aclaraciones nos vemos ya inmersos en el tercer nivel de la imaginación que aludíamos al principio del capítulo: el de la aplicación, que será objeto de estudio en el siguiente apartado.

4.3 Nivel de aplicación: *La imaginación pública*

La imaginación metafórica, con su doble función (comprensiva y creativa), que analizamos en el apartado primero de este epígrafe, era utilizada por Nussbaum para la reconstrucción de la figura del “equilibrio perceptivo”, que le servía a la autora para dotar de un aparato

⁴¹² *Ibíd.*, p. 44.

⁴¹³ TALAVERA, *Derecho y literatura: el reflejo de lo jurídico*, op. cit., p. 94.

⁴¹⁴ *Ibíd.* pp. 94-95

⁴¹⁵ HENRIQUES, “A alteridade e o trágico na filosofia de Paul Ricoeur”, *Hermenéutica y responsabilidad: homenaje a Paul Ricoeur*, op. cit., pp. 268 y ss.

metodológico a la imaginación deliberativa. En el presente apartado daremos un paso más en el análisis al introducirnos en el ámbito de la aplicación del dispositivo de la imaginación deliberativa en la esfera pública, puesto que el objetivo que nos proponemos es, en definitiva, la sistematización de una propuesta para una teoría de la justicia. Por ello resulta pertinente comenzar con una aclaración conceptual: ¿qué entiende Nussbaum por “imaginación literaria” y qué por “imaginación pública”? ¿Cómo se articulan ambas?

La autora señala que la *imaginación pública* se refiere a “la imaginación que sirva para guiar a los jueces en su juicios, a los legisladores en su labor legislativa, a los políticos cuando midan la calidad de vida de gentes cercanas y lejanas”.⁴¹⁶

La *imaginación literaria* es considerada por la autora como aquella especie que concede una importancia capital a la ficción narrativa por sus aplicaciones, entre otras cosas, a la posibilidad de introspección, de conocimiento de nosotros mismos.⁴¹⁷ Según Nussbaum para comprendernos necesitamos una explicación del razonamiento humano que no se circunscriba únicamente al estudio de “textos abstractos”, como los que ha venido produciendo la filosofía moral, sino también a textos literarios. Esta afirmación resulta coherente con las tesis que la autora sostiene en torno a la incorporación de las emociones a la deliberación pública. En tanto que la ficción narrativa da cuenta de la dimensión narrativa que estructuralmente poseen las emociones, para comprender las emociones, debemos contarnos historias, ya que solo con el relato temporal es posible comprender una emoción y experimentarla.⁴¹⁸

Nussbaum considera que ciertas características de la *imaginación literaria* son rescatables para la configuración de aquello que denomina como *imaginación pública*. Sin embargo, la autora es consciente de las objeciones que puede suscitar la pretensión de articular ambas para la elaboración de políticas públicas y, por ello, recogerá y dará respuesta a las tres críticas que principalmente pueden formularse⁴¹⁹ y a partir de ellas reconstruirá su concepto de “imaginación pública”:

⁴¹⁶ NUSSBAUM, "The Literary Imagination in Public Life", op. cit. p. 879 y *Justicia poética : la imaginación literaria y la vida pública*, op. cit., p. 27.

⁴¹⁷ Cf. M. C. NUSSBAUM, *El Cultivo de la humanidad : una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*, Barcelona: Paidós, 2005.

⁴¹⁸ NUSSBAUM, *Paisajes del pensamiento : la inteligencia de las emociones*, op. cit., p. 23.

⁴¹⁹ NUSSBAUM, *Justicia poética : la imaginación literaria y la vida pública*, op. cit., p. 28.

Crítica 1) Falta de rigor científico. La literatura no se considera un método de conocimiento científico por su carácter particularmente subjetivo.

Crítica 2) Irracionalidad. Como la autora ha ido precisando, la imaginación literaria se encuentra comprometida con las emociones. De este modo, señala cómo coherentemente tanto Platón, como los Estoicos, como Spinoza desterraron la literatura de sus propuestas y método. Platón en la República propone explícitamente el destierro de los poetas y, por su parte, Spinoza utiliza para la formulación de su Ética el método *more geométrico* para hablar de las emociones. La literatura, en tanto vinculada con las emociones, hereda todos los problemas que aducíamos en el epígrafe destinado al estudio de la “racionalidad” de las mismas.

Crítica 3) Parcialidad. La tercera objeción, que también recuerda a las críticas que expusimos en relación con las emociones, considera que la imaginación literaria no comporta ni la imparcialidad ni la universalidad que necesariamente debe ir asociada a la ley y al juicio público.

4.3.1 La articulación de la “imaginación pública” y la “imaginación literaria”

Por las razones apuntadas parece que la literatura y la clase de imaginación que le es propia han sido desterradas de la esfera pública y consideradas como un elemento que poco o nada tiene que aportar a la “cosa pública”, pero Nussbaum extrae unas sutiles consideraciones en torno al ejercicio que se desprende de la lectura, que abre todo un universo de posibilidades, que bien pueden resultar fructíferas para la deliberación ética.

De este modo observa que “el acto de leer y evaluar lo que hemos leído es éticamente valioso precisamente porque su estructura exige tanto la inmersión como la conversación crítica, porque nos insta a comparar lo que hemos leído, no sólo con nuestra experiencia sino con las reacciones y argumentaciones de otros lectores. Si creemos en este tipo de lectura, en la combinación de nuestra imaginación absorta con períodos de escrutinio crítico más distante (e interactivo), comprenderemos por qué puede resultar una actividad adecuada para el razonamiento público en una sociedad democrática.”⁴²⁰ Hemos de advertir que Nussbaum no está proponiendo desplazar la teoría moral y política por la imaginación literaria, ni los argumentos y razonamientos

⁴²⁰ NUSSBAUM, *Justicia poética: la imaginación literaria y la vida pública*, op. cit., p. 34.

por el registro de emociones, sino que su objetivo es una articulación de ambas. Partiendo de la premisa de que “las emociones del lector contienen evaluaciones implícitas y descansan, pues, en una teoría del bien”.....”esta teoría debe cotejarse con las teorías morales y políticas que ha propuesto la filosofía, no sólo en el seno de la reflexión interior de cada lector, sino en conversación con otros lectores”.⁴²¹ Por tanto, la “imaginación metafórica” sería el instrumento del que se vale esta imaginación pública para sus deliberaciones y que, en tanto, se nutriría de las ficciones narrativas, al acometer esta tarea se convertiría en una imaginación literaria. Esta imaginación metafórica precisamos que “nos sugiere que veamos el mundo de esta manera y no de otra, que miremos las cosas como si fueran esa historia y no como recomiendan las ciencias sociales. Al leerla no sólo obtenemos imágenes concretas que nos permiten imaginar ese mundo en particular, sino también, y más significativamente, un marco intelectual general para abordar el nuestro”.⁴²² La novela nos permite mediante el uso de la metáfora apelar a la fantasía y, por tanto, abre un mundo de posibilidades, que permiten mayor flexibilidad y adecuación de la universalidad a lo particular.

En los párrafos precedentes hemos precisado que Nussbaum reivindica el papel activo de la literatura y de la imaginación en la vida pública. A continuación procederemos a clarificar de forma más detallada cómo operaría la imaginación literaria en la esfera pública. Para ello dividiremos la exposición en tres partes: a) el objetivo concreto que se persigue; b) la explicitación de los mecanismos para llevar a cabo estos procesos deliberativos imaginativos; c) cómo serían los sujetos que los llevarían a cabo.

4.3.2 *Objetivo*

La autora reivindica el uso de la imaginación literaria en los procesos de deliberación pública primordialmente porque considera que es el método más adecuado para incorporar las emociones en dicha deliberación pública. Ya observamos la importancia fundamental que poseían las emociones para la ética y, por tanto, se perfila del todo necesario encontrar los cauces por los cuales éstas puedan actualizarse y adquirir un papel significativo en la esfera pública y en el desarrollo de la política pública. Por tanto, el propósito de la autora, aunque claro, resulta tremendamente extraño en los tiempos que corren. En sus primeras obras hablaba de incorporar los textos trágicos clásicos como

⁴²¹ *Ibíd.*, p. 37.

⁴²² *Ibíd.*

instrumentos apropiados para la deliberación ética, pero en sus obras más recientes ya presta una especial atención al género de la novela para el mismo cometido, en tanto resulta una excelente herramienta para la deliberación personal. Este objetivo no es fácil de conseguir, puesto que debe lidiar con las críticas que argumentan en contra de un razonamiento basado en la literatura. Estas posiciones consideran que la literatura debe permanecer en el espacio privado, ya que se trata de narraciones cuya peculiaridad es que son ideales y no pueden ser de ayuda en las cuestiones relacionadas con las clases y naciones.⁴²³ Pese a ello, Nussbaum sostiene de forma explícita no sólo que la literatura puede contribuir a la esfera pública, sino que posee un rol capital e imprescindible.

Cuando se diseñan políticas públicas que tienen como objetivo mejorar la calidad de vida de las personas, a menudo, se tienen en cuenta informes y estudios elaborados a partir de datos estadísticos para justificar las decisiones, Nussbaum plantea que incluso en las cuestiones relacionadas con la medición del bienestar (*well-being*) de la población la literatura posee un rol fundamental y necesario. Es en este sentido en el que presenta un estudio de “qué actividades de la personalidad son las mejores para esta tarea, qué pensamientos, qué sentimientos y qué modos de percibir.”⁴²⁴

Habría que señalar una sutileza clave en el objetivo, que está persiguiendo la autora, que no es eliminar totalmente la herramienta de la estadística y metodologías operacionales de las que se valen determinadas disciplinas para el diseño de sus políticas de acción. El punto estriba en que lo que se pone en cuestión es si estos métodos son los más apropiados para los objetivos que se proponen o si se trata de métodos desnaturalizados (métodos que se utilizan para objetivos distintos para los que fueron creados) Nussbaum ilustra su argumento mediante la novela *Tiempos Difíciles*, en la que la estadística es utilizada no sólo como un recurso para escribir informes, sino como el medio específico para tratar con las personas en los encuentros cotidianos. De este modo, la autora denuncia que esta tergiversación desvirtúa la legitimidad de estos métodos. Además, en tanto este modo de proceder reclama para sí el estatuto de “norma de racionalidad” o de única justificación racional, trasciende su razón de ser -servir como una útil y manejable herramienta profesional- para convertirse en una verdadera norma y criterio de

⁴²³ NUSSBAUM, "The Literary Imagination in Public Life", op. cit., p. 880.

⁴²⁴ *Ibid.*

demarcación,⁴²⁵ con todos los peligros que ello conlleva. También es cierto que estas posiciones poseen una motivación positiva para proceder de este modo: “su determinación de ser realista y no sentimental, su determinación de ser exacta, e incluso su determinación de no estar prejuiciada ni viciada en favor de lo que es familiar, o se encuentra más a mano”.⁴²⁶ Los métodos de estas posiciones, que Nussbaum asimila con cierta visión utilitarista reduccionista, se caracterizan, según la autora, por cuatro aspectos, ejemplificados en la mentalidad del personaje del señor Gradgrind en *Tiempos Difíciles*:

a) Reducen las diferencias cualitativas a diferencias cuantitativas. Lo cual es llevado a cabo “mediante un proceso de abstracción de todo lo que en la gente no puede ser fácilmente canalizado en fórmulas matemáticas; por tanto, con el fin de medir lo que mide, se fija sólo en una abstracta y considerablemente general versión de ser humano, más que en la diversa particularidad, con la que la novela nos confronta.”⁴²⁷

b) La mentalidad, que subyace, está atada al cálculo, posee la determinación de agregar los datos obtenidos sobre y desde las vidas individuales, llegando a una representación del promedio de utilidad total que borra la separación personal, así como las diferencias cualitativas.⁴²⁸

c) Poseen “la determinación a encontrar una solución clara y distinta para cualquier problema humano. (...) Se prepara para pesar y medir cualquier parcela de la naturaleza humana y decir exactamente lo que significa.”⁴²⁹

d) “Adopta una teoría de la motivación humana que es elegante y simple, que casa bien con el juego del cálculo, pero cuya relación con las más complicadas leyes que gobiernan el mundo interior del ser humano son vistas con escepticismo”.⁴³⁰

En contraposición a estos rasgos Nussbaum argumenta que “en cambio, la novela muestra, que en su determinación de ver solo lo que entra en los cálculos utilitarios, la mente económica es ciega: ciega a la riqueza cualitativa del mundo perceptible; a la separación de la gente, a sus profundidades interiores, sus esperanzas, amores y miedos; ciega a lo que es vivir una vida humana e intentar dotarla de un sentido humano

⁴²⁵ Ibid., p. 881.

⁴²⁶ Ibid., p. 888.

⁴²⁷ Ibid., p. 883.

⁴²⁸ Ibid., p. 884.

⁴²⁹ Ibid., p. 885.

⁴³⁰ Ibid., p. 886.

(...) esto es algo que requiere aproximaciones con las facultades de la mente y recursos del lenguaje que sean adecuados a la expresión de dicha complejidad”.⁴³¹ En este instante la imaginación literaria juega un papel destacado, puesto que la novela “forja una compleja relación con el lector donde (...) lo insta a reconocer que los seres humanos de diferentes esferas tienen pasiones, esperanzas y temores comunes: la necesidad de enfrentar la muerte, el deseo de aprender, los profundos vínculos de la familia”.⁴³²

4.3.3 ¿Cuáles serían los mecanismos específicos para llevar a cabo los procesos deliberativos de imaginación?

Ya hemos apuntado un poco antes que la literatura y la imaginación que se desprende de la literatura son subversivas, e incluso consideradas como enemigo de cierta clase de pensamiento económico.⁴³³ Pero me gustaría realizar una breve reflexión:

Cuando se piden razones, fundamentos o motivos no parece del todo satisfactorio, para una explicación suficiente del tipo que se desea, dar respuestas abstractas o desnudas, ni siquiera en las ciencias más puras como puedan ser las matemáticas. Toda explicación o respuesta debe, como mínimo, exponer para que se considere solvente, bien sea explícita o implícitamente:

- a) Unas premisas o presupuestos
- b) Las condiciones contextuales
- c) La lógica subyacente en la metodología
- d) El resultado

Un examen de matemáticas o física, por poner ejemplos de ciencias teóricas con notable carga de abstracción, que plantee una cuestión, no espera una respuesta numérica mecánica desnuda. Seguramente, un examen de esa índole será un suspenso seguro. El examen espera ver un *proceso*, en el que se explicita una puesta en cuestión, un punto de partida, unas aplicaciones concretas, que son apropiadas bajo determinadas condiciones y una razón de base no arbitraria o azarosa que dé unidad y coherencia a toda la explicación y legitime el resultado, que, en muchas ocasiones, precisamente es lo de menos importancia. En definitiva, la cuestión lleva implícita la búsqueda del *proceso narrativo*: el deseo de que le cuenten una historia. Porque sin la historia no se es capaz de comprender nada.

⁴³¹ *Ibid.*, p. 888.

⁴³² NUSSBAUM, *Justicia poética: la imaginación literaria y la vida pública*, op. cit., p. 75.

⁴³³ NUSSBAUM, "The Literary Imagination in Public Life", op. cit., p. 879.

Entre todos los géneros literarios, narrativos o artísticos, Nussbaum otorga un papel destacado a la novela. Las razones las encuentra la autora precisamente en Aristóteles y parafrasea al autor cuando afirma que “el arte literario es más filosófico que la historia, porque la historia se limita a mostrar “qué sucedió”, mientras que las obras literarias nos muestran “las cosas tal como podrían suceder” en la vida humana”.⁴³⁴ La novela es el género literario que por excelencia permite la puesta en marcha del mecanismo de la imaginación empática, puesto que se dirige a la suscitación de las emociones en el lector y, en este sentido, diverge de otros géneros literarios como la historia o las biografías, que, por otra parte, pueden también ser muy valiosas, pero lo son de distinto modo. Estos otros géneros tienen valor a nivel informativo, pero en la medida en que son capaces de suscitar emociones entonces, se asemejan más al género literario. Por otro lado, la poesía o la música sí que poseen un potencial innegable como generador de emociones, pero carecen del elemento narrativo, que en cambio sí que se encuentra en la novela. Sin embargo, “las obras musicales más serias poseen un contenido emocional expresivo en algunos casos (las sinfonías de Mahler o el jazz, por ejemplo) y es natural pensar que ese contenido se desarrolla en forma narrativa, aunque también sabemos que toda representación verbal de esa narración es a lo sumo una tambaleante traducción.”⁴³⁵ Por tanto, la novela se perfila como un medio excelente para los objetivos propuestos. La novela lleva a la imaginación a través de un proceso: “este movimiento complejo de la imaginación y la razón, de lo concreto a lo general y de nuevo a lo concreto, a través tanto de la simpatía y la identificación.”⁴³⁶

Nussbaum considera que la novela, pese a ser una “figura moralmente controvertida expresa, con su forma y estilo, en sus modalidades de interacción con los lectores, un sentido normativo de la vida. Pide a sus lectores que observen esto y no aquello, que actúen de tales maneras y no de otras. Los induce a adoptar ciertas actitudes en vez de otras, con la mente y el corazón”.⁴³⁷ Con esta observación, la autora nos ha introducido en la esfera ética de la novela y, por tanto, es menester seguir profundizando en la índole de esta función ética, que la autora sostiene que posee dicho género literario.

⁴³⁴ NUSSBAUM, *Justicia poética : la imaginación literaria y la vida pública*, op. cit., p. 29.

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 31.

⁴³⁶ NUSSBAUM, "The Literary Imagination in Public Life", op. cit., p. 903.

⁴³⁷ NUSSBAUM, *Justicia poética : la imaginación literaria y la vida pública*, op. cit., p. 26.

Podríamos pensar que lo que Nussbaum está proponiendo es que la función ética de la literatura es una función pedagógica: la de enseñar “formas de vida buena” y, por tanto, inculcar en los lectores unos hábitos correctos que guíen sus pautas de conducta, con el fin de producir “ciudadanos buenos” en lugar de “buenos ciudadanos”. Si la función de la literatura en el campo de la ética, que desea atribuir Nussbaum, es éste, entonces no podemos si no estar de acuerdo con el señor Gradgrind de *Tiempos difíciles* y reconocer cierta perversión en sus propósitos. La función de la novela, en este sentido, sería más bien la de “adoctrinamiento” de la ciudadanía y tendría serios inconvenientes, cuando se le objetara cierta parcialidad en sus enseñanzas. Ciertamente el papel normativo de la ética en la vida pública no puede -ni debe- descansar en las novelas. La novela cuenta historias, se incardina en un suelo físico, toma un punto de vista concreto, huye de la abstracción y rescata la particularidad. La novela es un canto a la instanciación idiosincrática. Y es precisamente ahí donde reside su virtud y su vicio.

La literatura no es sólo sumamente subjetiva, sino que es sumamente parcial. Se posiciona en una perspectiva determinada y cuenta la historia única de su coherencia, por tanto, la novela no puede responder a la pregunta por la multiplicidad. No puede dar criterios sustantivos de normatividad, que sean respetuosos no sólo con la diversidad, sino también con la individualidad y particularidad del lector, cuyo punto de vista quedaría absorbido, al no permitirle tomar distancia crítica con la narración que se le presenta como ley. Volvemos, de nuevo, a la pregunta original, ¿cuál es pues la virtud que aporta la literatura al campo de la ética? Sin objeto de querer gastarle una broma al lector, diría que: su parcialidad.

La importancia de la novela estriba precisamente en el hecho de que cuenta una historia, una, no toda la historia. Es parcial, pero en su particularidad reside su poder hechizante y embriagador. Lo que genera en el lector no es un razonamiento abstracto, para una comprensión lógica y causal de los acontecimientos. La novela que produzca esto es una mala novela, difícil de digerir, que pronto se olvidará. Una buena novela genera emociones en el lector. Una buena novela: apasiona. Si es muy buena, la pasión se torna en obsesión, eliminando cualquier vestigio de sueño. Un lector apasionado es un lector ojeroso. ¿Cómo es que produce eso? Pues sólo su defecto constitutivo, que es la parcialidad, puede suscitar semejante reacciones. Y lo hace porque la literatura pone en funcionamiento el maravilloso mecanismo de la imaginación. Somos

animales fantásticos⁴³⁸. La fantasía o imaginación posee una estructura que es indispensable en toda deliberación ética: permite la representación de la externalidad, de lo otro. Sólo mediante ejercicios empáticos es posible incorporar la experiencia del otro y, por tanto, encontrar elementos vinculantes. “A diferencia de la mayoría de las obras históricas, las obras literarias invitan a los lectores a ponerse en el lugar de personas muy diversas y a adquirir sus experiencias.”⁴³⁹ Ahora bien, esta comprensión del “otro”, mediante la literatura no solamente se produce a un nivel lógico, sino que la comprensión es emocional y, por tanto, lo que se generan no son meros juicios proposicionales, sino evaluaciones propias de los juicios éticos. La literatura al permitirnos mediante el recurso de la imaginación conectar con la experiencia particular de la alteridad y producir comprensión emocional, bien sea sintonizando con los personajes o en manifiesto desacuerdo, posee una fuerza motivacional única. Alienta, inspira y motiva la reflexión: calienta sus motores y le aporta la energía necesaria para su despegue. “En su misma forma de interpelar al lector hipotético, transmiten la sensación de ser eslabones de posibilidad, al menos en un nivel muy general...en consecuencia, activan las emociones y la imaginación del lector, y lo que a mi me interesa es la naturaleza de esta actividad y su relevancia para el pensamiento público”.⁴⁴⁰ Por eso, el proyecto de Nussbaum no se dirige a una recopilación de “doctrina ética” proporcionada por las novelas, sino que su objetivo es más profundo.⁴⁴¹ Puesto que se pregunta qué clase de sentimiento e imaginación cobran existencia cuando el texto interpela a sus lectores hipotéticos, qué clase de actividad de lectura está incorporada a su forma”.⁴⁴² Por ello la autora sostiene que “la buena literatura es perturbadora de una manera en que rara vez lo son la historia y las ciencias sociales. Como suscita emociones poderosas,

⁴³⁸ Tomo prestada la expresión de “animal fantástico” de la obra del profesor Conill, *El enigma del animal fantástico*: cfr. J. CONILL, *El enigma del animal fantástico*, Madrid: Tecnos, 1991, que aunque en un contexto distinto como es el del análisis del universo nietzscheano creo que sostiene tesis similares y me ha inspirado para escribir estos párrafos.

⁴³⁹ NUSSBAUM, *Justicia poética: la imaginación literaria y la vida pública*, op. cit., p. 30.

⁴⁴⁰ *Ibid.*

⁴⁴¹ De hecho la autora distingue entre dos niveles de evaluación moral que se pueden realizar en los textos literarios: a) uno que se refiere al valor ético de la historia que se está narrando; el valor ético que se desprendería sería el propio de la moraleja del texto y b) el nivel, relacionado con la efectiva selección de los textos para un programa educativo ético, que se dirigiría a preguntarse por los aspectos formales del texto y el bagaje del autor. Cfr. M. C. NUSSBAUM, “Objectification”, *Philosophy and Public Affairs*, 24/4, 1995, pp. 249-91, p. 255.

⁴⁴² NUSSBAUM, *Justicia poética: la imaginación literaria y la vida pública*, op. cit., p. 28.

desconcierta e intriga. Inspira desconfianza por la sensiblería convencional y provoca una confrontación a menudo dolorosa con nuestros pensamientos e intenciones. Podemos enterarnos de muchas cosas sobre la gente de nuestra sociedad y sin embargo mantener ese conocimiento a distancia. Las obras literarias que promueven la identificación y la reacción emocional derriban esas estrategias de autoprotección, nos obligan a ver de cerca muchas cosas que pueden ser dolorosas de enfrentar y vuelven digerible este proceso al brindarnos placer en el acto mismo del enfrentamiento”.⁴⁴³ Además, la autora también sostiene que el juego entre lo general y lo concreto “forma parte de la estructura misma del género, de su manera de interpelar a los lectores. La novela construye un paradigma de un estilo de razonamiento ético que es específico al contexto sin ser relativista, en el que obtenemos recetas concretas y potencialmente universales al presenciar una idea general de la realización humana en una situación concreta, a la que se nos invita a entrar mediante la imaginación. Es una forma valiosa de razonamiento público, tanto desde una perspectiva intracultural como desde una intercultural.”⁴⁴⁴

La pregunta lógica que surge a partir de lo afirmado es si valen todas las novelas para la deliberación pública o sólo algunas. De este modo, la autora señala que “la evaluación ética de las novelas mismas, en conversación con otros lectores y con los argumentos de la teoría moral y política, es pues necesaria para que el aporte de las novelas sea políticamente fructífero. Buscamos, ante todo, la mejor coincidencia entre nuestros juicios morales y políticos y las intuiciones que ofrece la lectura. La lectura puede inducirnos a modificar algunos de nuestros juicios, pero también es posible que estos juicios nos induzcan a rechazar ciertas experiencias de lectura como deformantes o perniciosas”.⁴⁴⁵

Wayne Booth en su obra *The company we keep: an ethics of fiction* formula un método al que denomina “co-ducción” y el cual consiste en “un razonamiento práctico no deductivo y comparativo, que se realiza en colaboración con otros, y en cuyo proceso de co-ducción nuestras intuiciones acerca de una obra literaria “se refinan mediante las críticas de la teoría ética y del consejo amigable”.⁴⁴⁶

⁴⁴³ *Ibíd.*, p. 30.

⁴⁴⁴ *Ibíd.*, p. 33.

⁴⁴⁵ *Ibíd.*, p. 36.

⁴⁴⁶ W. C. BOOTH, *The company we keep: an ethics of fiction*, Berkeley ; London: University of California Press, 1988, p. 111.

4.3.4 *¿Quiénes son los encargados de llevarlo a cabo?. La figura del agente perceptivo*

Como podemos apreciar, en el proyecto de Nussbaum la figura del lector adquiere una importancia capital y, por tanto, se plantea como crucial su análisis. Nussbaum, como hemos visto, otorga una relevancia fundamental a la novela, a la ficción narrativa, como el vehículo por el cual se cuenta una historia y se convierte por ello en un instrumento clave para la deliberación pública. Pero esa novela necesita de un lector para actualizarse: para llevar a término su función. El lector pasa por un proceso, en su actividad de lectura: “se involucra con los personajes, se preocupa por sus proyectos, sus esperanzas y sus miedos, participa en sus intentos de desentrañar los misterios y perplejidades de sus vidas.”⁴⁴⁷ Por tanto, el lector lleva a cabo una participación activa que posee dos dimensiones: a) por un lado el hecho de ser afectado y b) por otro, una actividad crítica.⁴⁴⁸ Por ello clasificaremos al “lector” como un sujeto que tiene una doble faceta: 1) Se trata de un *sujeto afectado* y 2) es, además, *un sujeto perceptivo*.

El lector es un sujeto perceptivo en el sentido de que mediante su actividad es capaz de conocer y entrar en las esferas particulares de otros mundos distintos al suyo, en este sentido se le abre un mundo de posibilidades y, en tanto su actividad tiene también una dimensión pasiva de “ser afectado”, este mundo de posibilidades le brinda la oportunidad de abrir su propio espacio de acción y de deliberación, puesto que la historia particular que percibe, en tanto que es una historia que al ser internalizada se convierte en propia y contribuyen en la configuración de su particular deliberación y juicio, ya que al verse afectado emocionalmente, el sujeto participa activamente y vuelve la vista no a una historia particular separada, sino a una historia que se relaciona con la suya propia, lo cual genera vínculos de comunidad, porque de lo que se reflexiona en definitiva es de las posibilidades de la vida humana. Por ello podemos hablar de *agentes perceptivos*. Este agente perceptivo, que es un sujeto perceptivo y afectado, es el sujeto que se encuentra en posición de llevar a cabo con éxito las deliberaciones propias del equilibrio perceptivo que señalábamos en el apartado anterior. Lo que caracteriza al agente perceptivo es la “buena actitud del lector en la deliberación”, que consiste en lo siguiente:

El propósito de incluir las novelas en los procesos de deliberación pública es que son un excelente mecanismo para este fin, puesto que

⁴⁴⁷ NUSSBAUM, "The Literary Imagination in Public Life", op. cit., p. 891.

⁴⁴⁸ *Ibíd.*

“nos invitan a ser afectados por los destinos de los demás, como si fueran los propios, vinculándonos a nosotros mismos tanto mediante la amistad *simpatética* como mediante la identificación empática. Cuando, entonces somos invitados de esta guisa a pensar del modo que se requiere, nuestra respuesta natural, si hemos “leído bien”, debería ser una respuesta que tomara conciencia de la situación de los pobres y desfavorecidos como si fuera propia.⁴⁴⁹ Por tanto, vemos que es necesaria cierta actitud del lector, cierta predisposición a querer “leer en serio”

Nussbaum mediante la figura del “leer bien” (*reading well*) no se está refiriendo “a llegar a un conjunto de juicios interpretativos más que otros, sino algo más simple y básico: me refiero, simplemente, leer con fantasía y asombro, con preocupación (*caring*) hacia los personajes, siendo conmovidos por sus destinos. Esto es compatible con muchas interpretaciones diferentes. Lo que se excluye es leer con desdén hacia ellos u observarlos como si fueran meras variables de una fórmula fijada de antemano.”⁴⁵⁰ Con ello Nussbaum integra la dimensión de la compasión en la esfera pública mediante la lectura y la figura del “espectador juicioso”, de la que hablara A. Smith.⁴⁵¹

5. Pedagogía e imaginación : la educación de las emociones

Como señalábamos, Nussbaum proponía que los procesos de deliberación pública, para que pudieran llevarse a cabo exitosamente deberían realizarse por los sujetos que previamente se han convertido en una clase especial de sujetos: los agentes perceptivos. De este modo, la educación posee un papel fundamental en todo el proyecto de Nussbaum, puesto que mediante la educación se desarrollan esas habilidades de comprensión y de actitud crítica necesarias para la buena deliberación ética.⁴⁵²

⁴⁴⁹ *Ibíd.*, p. 894.

⁴⁵⁰ *Ibíd.*

⁴⁵¹ Estos dos puntos se estudiarán en el capítulo 5, puesto que dicho capítulo se destina propiamente a la exposición de la teoría de la justicia de Nussbaum. Por ello, este apartado debe leerse en relación con el de la “Justicia de la compasión”, que allí se presenta.

⁴⁵² Nussbaum sigue sosteniendo tesis similares en su reciente obra *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*, cuando observa la necesidad del fomento y promoción de tres capacidades básicas, relacionadas con las artes y las humanidades, para garantizar los recursos morales de los que se nutre la democracia: a) la capacidad de pensamiento crítico b) la capacidad de trascender las lealtades nacionales y enfrentar

A partir de estas tesis desarrolladas por Nussbaum otros autores han sostenido posiciones similares. John Basourakos, aludiendo a las tesis de Nussbaum⁴⁵³ en su obra *El conocimiento del amor*, destaca la importancia de las obras de teatro como herramienta pedagógica, puesto que la asistencia y lectura de las obras de teatro se perfilan como un excelente ejercicio para reforzar la conciencia moral.⁴⁵⁴ Basourakos sostiene que mediante las obras de teatro los estudiantes aprenden valiosas técnicas para la deliberación ética, ya que éstas plantean dilemas morales complejos y personales que poseen un calado moral, situados en un contexto específico, que pueden posteriormente ser utilizados para ejercer la agencia en valoraciones morales en las situaciones cotidianas.⁴⁵⁵

En esta línea se sitúan las ideas desarrolladas por Jean Barr que basándose en las tesis de Nussbaum en su obra *El cultivo de la humanidad* y en el papel destacado que Hannah Arendt otorga a la importancia de “contar historias” para el desarrollo del pensamiento crítico en *La condición humana*⁴⁵⁶, destaca la importancia de la imaginación para el desarrollo y adquisición de conocimiento de forma crítica. Barr habla del concepto de “imparcialidad situada”⁴⁵⁷ para referirse a aquel tipo de razonamiento, independiente del objetivo e indiferente a la realidad empírica, que consiste en un “entrenamiento de la imaginación” y permite al lector, por medio de la imaginación, “visitar” las perspectivas de los otros, con el fin de construir puentes para conversar con ellas, cuestionando críticamente sus posiciones y las propias.⁴⁵⁸

A continuación procederé a exponer las características del proyecto pedagógico de Nussbaum, que completarán este capítulo de la imaginación en Nussbaum.

problemas de alcance internacional y c) la capacidad de desarrollar la imaginación compasiva. Cfr. M.C. NUSSBAUM, *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*, op. cit., p. 26.

⁴⁵³ J. BASOURAKOS, "Moral Voices and Moral Choices: Canadian drama and moral pedagogy", *Journal of Moral Education* 28/4, 1999, pp. 473-89, p. 477.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 474.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p. 473.

⁴⁵⁶ H. ARENDT, *La Condición humana*, Barcelona: Círculo de Lectores, 1999.

⁴⁵⁷ J. A. S. BARR, "Revaluing the enlightenment: reason and imagination", *Teaching in Higher Education*, 8/4, 2003, pp. 505-15, p. 511. El concepto de “imparcialidad situada” es sugerido por Disch: cfr. L. J. DISH, *Hannah Arendt and limits of philosophy*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1994 y Barr lo utiliza para contraponerlo a la noción de “imparcialidad abstracta”, que “reconoce a los otros en tanto los percibe como similares a uno mismo”.

⁴⁵⁸ BARR, "Revaluing the enlightenment: reason and imagination", op. cit., p. 511.

La autora ha trabajado estas cuestiones y posee dos obras sistemáticas sobre la cuestión de la educación. Una sobre el concreto diseño curricular universitario en clave intercultural: *El cultivo de la humanidad* y otra sobre la necesidad de incorporar las artes y humanidades, como fuente de recursos morales, en todo proyecto educativo: *Sin ánimo de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. En primer lugar es necesario destacar que, aunque la obra supone un estudio crítico de los currícula universitarios estadounidenses, la perspectiva que adopta es la propia de un pensamiento cosmopolita, continuando las tesis que sostiene en los *Límites del Patriotismo*⁴⁵⁹ y, por tanto, su objetivo es la formación de estudiantes que sean a su vez *ciudadanos del mundo*. La autora considera fundamental la inclusión de los estudios interculturales en los planes de estudio universitarios precisamente porque de este modo es posible descubrir los rasgos de unión de la humanidad y, por tanto, proceder a su cultivo. La autora aporta muchas y muy variadas razones para desear la inclusión de cursos interculturales, pero todas ellas descansan en un presupuesto base: la educación de los estudiantes como ciudadanos. Nussbaum ve fundamental esta misión de la Universidad, ya que entiende que trasciende los estudios de secundaria, puesto que la tarea de educar ciudadanos, además de ser una actividad continua en la vida de una persona, necesita cierto grado de madurez. Estos requisitos son planteados por la autora porque la dimensión de la educación de semejante ciudadano no se circunscribe al aprendizaje de normas de civilidad de un espacio local, sino que el ciudadano de Nussbaum es un ciudadano del mundo. De este modo la instrucción de buenos ciudadanos adquiere un tinte cosmopolita de raigambre estoica y pasa a entenderse como el cultivo de la humanidad.⁴⁶⁰

Es necesario señalar los paralelismos con los objetivos de otras modelos de pensamiento como el de la profesora Adela Cortina, que aunque desde un contexto algo distinto al de esta obra, como es el de la educación de la ciudadanía para una democracia radical de raigambre kantiana, llega a conclusiones prácticas similares a las que propone Nussbaum. Cortina ve como fundamental la educación de los ciudadanos en valores para la consecución de un proyecto político intercultural, pero, además añade la necesidad de dotar de las bases sociales adecuadas a la ciudadanía, si se quiere llevar esta tarea con éxito,

⁴⁵⁹ M. C. NUSSBAUM, *Los límites del patriotismo : identidad, pertenencia y "ciudadanía mundial"*, Barcelona: Paidós Ibérica, 1999.

⁴⁶⁰ NUSSBAUM, *El Cultivo de la humanidad : una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*, op. cit., p. 27.

por tanto, la autora entiende que la “ciudadanía social” es un prerequisite para alcanzar una verdadera “ciudadanía cosmopolita”.⁴⁶¹

Nussbaum sostiene que, para conseguir el objetivo señalado, todo estudiante debería entrenarse en tres habilidades:⁴⁶²

1) *La habilidad para un examen crítico de uno mismo y de las propias tradiciones.* Esta habilidad requeriría cierto examen, que la autora considera socrático, e implicaría una puesta en cuestión de todas las ideas y creencias que uno ha recibido. Tras un ejercicio reflexivo, la persona solo aceptaría esas ideas que quedaran suficientemente justificadas por criterios racionales y de coherencia, pero no por razones basadas en la autoridad o la tradición.

2) *La capacidad de verse a sí mismo como seres humanos vinculados a los demás seres humanos por lazos de reconocimiento y mutua preocupación.* Por muchas razones, que de sobra son conocidas, ya no podemos hablar de un ser humano cuyas afiliaciones físicas y mentales son estrictamente localistas. Ante esta cuestión de hecho, que nuestra vida está penetrada por una dimensión internacional, se quiera o no, es necesario dar el salto al reconocimiento de esa realidad que vivimos y asumir nuestras responsabilidades, entre las que se encuentra la búsqueda de la comunicación y la cooperación.

3) *La destreza del ciudadano de la imaginación narrativa.* Una vez perfiladas las otras dos habilidades, Nussbaum sugiere que el método efectivo para conseguir tanto el ideal de una “vida examinada” como los “lazos de unión de la común humanidad” es mediante el ejercicio de la imaginación narrativa. Mediante el estudio de relatos, es posible ejercitar la capacidad de una persona de empatizar con el otro, de “comprender las emociones, deseos y anhelos que alguien pudiera experimentar”.⁴⁶³

La propuesta concreta que nos ofrece la autora es la efectiva inclusión de los relatos narrativos, tanto históricos como ficcionales, en todos los planes de estudio universitarios. Mediante la inclusión de

⁴⁶¹ A. CORTINA, *Ciudadanos del mundo: hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid: Alianza Editorial, 1997, p. 186-87 y 251-64.

⁴⁶² NUSSBAUM, *El Cultivo de la humanidad: una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*, op. cit., pp. 28-30.

⁴⁶³ Esta consideración se ha ido exponiendo de forma detallada a lo largo de este capítulo. *Ibíd.* p. 30.

módulos que poseyeran una notable proporción de literatura e historia sería posible el ejercicio del tipo de imaginación, que permite trascender la propia realidad y comprender al otro, no ya en tanto vecino inmediato, sino independiente del tiempo y lugar en el que se encuentre. Con ello, la capacidad experiencial y comprensiva del estudiante se vería enriquecida en gran manera. Similares inquietudes son las sostenidas por el profesor Pedro Talavera, que lleva a cabo esta idea al nivel práctico introduciendo en sus clases de Derecho el estudio y análisis de textos literarios, como método de reflexión moral acerca del fenómeno del derecho.⁴⁶⁴

Una vez aclarada la necesidad de introducir en los currícula académicos universitarios estudios interculturales, que se realizarían mayormente mediante el estudio de textos literarios e históricos, nos asalta de nuevo la pregunta que un poco antes nos formulábamos de cómo elegir las lecturas, pero en este instante desde un punto de vista distinto: la perspectiva intercultural. Esta pregunta es crucial en el diseño de un programa de estudios porque lleva aparejadas muchas consideraciones de tipo tanto epistemológico, como metodológico, como ético acerca del acercamiento a otras culturas.

Nussbaum es bien consciente de la problemática que se encuentra a la base de la elección, diseño y metodología de un curso intercultural. El peligro estriba precisamente en que dicho curso podría resultar completamente contrario al propósito inicial que le dio su razón de ser y, en este sentido, contraproducente. La autora observa que frecuentemente la visión occidental, cuando se posa en otras culturas, consideradas no occidentales, y busca un acercamiento de cualquier índole, se encuentra situada en una posición valorativa concreta. Nussbaum sistematiza las diferentes posturas que comúnmente se adoptan en Occidente cuando se interesa por otras culturas. De este modo distingue entre lo que denomina “vicios descriptivos” y “vicios normativos”⁴⁶⁵. Entre los primeros se encontrarían el *chovinismo descriptivo* y el *romanticismo* y entre los segundos el *chovinismo normativo*, el *arcadianismo* y el *escepticismo*.

Por un lado, el *chovinismo descriptivo* se caracterizaría por la recreación del “otro” según la propia imagen, e interpretaría todo lo extraño o bien mediante un proceso de comparación analógica o bien mediante la eliminación de lo que no pudiera explicar según los propios parámetros. Por su parte, el *romanticismo descriptivo* se sitúa precisamente

⁴⁶⁴ TALAVERA, *Derecho y literatura: el reflejo de lo jurídico*, op. cit., p. 7.

⁴⁶⁵ NUSSBAUM, *El Cultivo de la humanidad: una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*, op. cit. pp. 155-80.

en el polo opuesto, al concebir al “otro” como investido de un halo de misticismo exótico ideal, totalmente ajeno a la propia experiencia cultural. Esta actitud responde a un acercamiento a las otras culturas mediante una concepción de que la otra cultura es algo completamente distinto e inconmensurable, marcada por un aura de misterio y novedad. Ambos modos de aproximación hacia las “otras culturas” poseen el interés de explicar y describir las experiencias y fenómenos culturales de pueblos distintos al del observador, que realiza tal descripción. La perspectiva desde la que parte la descripción ya es de por sí interesada y este interés da lugar a uno u otro tipo de actitud. La mirada desde la que se produce la aproximación gnoseológica ya es desde un primer momento selectiva, puesto que enfatiza determinados rasgos y elementos de una cultura y soslaya otros según la imagen que desea proyectar. En esta selección previa se evidencia un interés en la base, al pretender encontrar cierta hipótesis explicativa, basada en una descripción parcial.

Junto a este modo de proceder, viciado desde el origen, se encuentran muy comúnmente juicios evaluativos, que suponen un salto cualitativo en la profundidad epistemológica del acercamiento a otras culturas y rebasan el mero interés descriptivo. A estas actitudes Nussbaum las denomina “vicios normativos”. El *chovinismo normativo* supondría una actitud de aproximación a una cultura distinta, mediante la formulación de juicios evaluativos que pretenderían justificar la superioridad de la propia cultura con respecto a aquella con la que se compara. En el lado opuesto se sitúa el *arcadianismo normativo*, que partiendo de la idea de que las culturas no occidentales se encuentran exentas de todos los vicios de los que adolecen las culturas occidentales, convierten a estas culturas en intocables e inmunes a toda posición crítica. En este sentido la instancia evaluativa procede de modo inverso al del chovinismo normativo, al entender que la cultura que se describe es moralmente superior a la propia.

Con el fin de encontrar un equilibrio entre ambas actitudes opuestas, es posible que emerja otra posición también viciada: el *escepticismo normativo*. Esta postura es sostenida por aquéllos que entienden que no existen criterios sólidos para evaluar moralmente una cultura con respecto a otra. Ahora bien, al desprenderse completamente de cierta idea regulativa de carácter moral no pueden emitir juicios acerca de la justicia o injusticia de determinadas prácticas culturales y deben admitir como válida cualquiera de éstas. Este escepticismo normativo se encuentra a la base de la posición propia del relativismo cultural.

Un autor que ha trabajado de forma sistemática la cuestión de cómo los textos, tanto literarios como científicos, acerca de las culturas no occidentales han ido construyendo imágenes, identidades y concretas perspectivas de estas culturas es Edward Said. Said ha dedicado su obra precisamente a profundizar en la problemática epistemológica que se deriva del acercamiento a otras culturas mediante el estudio, análisis o lectura de textos escritos por un observador extraño a la cultura que sea objeto del texto. En obras como *Orientalismo y Cultura e imperialismo*⁴⁶⁶ el autor sostiene la tesis de que mediante la creación y difusión de textos narrativos de diversa índole Occidente ha *orientalizado* a Oriente. Ha creado una imagen de Oriente basada en estereotipos, que no solamente se han convertido para Occidente en la representación de Oriente, sino que esta imagen se le ha devuelto a Oriente para explicarle su esencia. Por tanto, el objetivo no consiste de diseñar un plan de estudios que contemple la enseñanza de muchas culturas, sino diseñar un plan de estudios *auténticamente* intercultural.

Lo primero, que habría que precisar, es que el plan de estudios requerido no es multicultural y su objeto, por tanto, no es el de la enseñanza de una variedad de culturas diferentes a la propia de la del lugar en que se sitúe la universidad en cuestión, sino intercultural. En este sentido, resulta muy aclaratoria la distinción matizada por Cornwell y Stoddard, y citada por Nussbaum, que diferencia *interculturalismo* de *multiculturalismo y diversidad*, puesto que estos últimos se asocian con el relativismo y las políticas de fortalecimiento de la identidad, y sugieren una pedagogía “limitada a un reconocimiento acrítico o a una celebración de las diferencias, como si todas las prácticas culturales fueran moralmente neutras o legítimas.”⁴⁶⁷ En su lugar, un diseño de los estudios, que sea verdaderamente intercultural, debe buscar la comprensión de la común humanidad y la profundización del pensamiento crítico, tanto para la evaluación de la propia cultura como de las ajenas.

Una perspectiva intercultural tiene, por tanto, que ser consciente de la limitación epistemológica con la que se encuentra *a priori*. No puede ni debe pretender objetividad en su praxis concreta, porque esto supondría entender la cultura, a la cual se pretende un acercamiento, como una entidad fija, con unos rasgos definitorios claros, a la que es

⁴⁶⁶ Cfr. E. W. SAID, *Orientalismo*, Barcelona: Debolsillo, 2003 y *Cultura e imperialismo*, Barcelona: Anagrama, 2001.

⁴⁶⁷ NUSSBAUM, *El Cultivo de la humanidad : una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*, op. cit., p. 113.

posible conocer mediante un método puramente analítico. Lo que caracteriza el auténtico ejercicio de la interculturalidad es la pretensión de intersubjetividad. Este carácter intersubjetivo implica que la transmisión de los contenidos no es unidireccional, sino bidireccional. Tampoco se sitúa en el punto de confluencia de dos tendencias, sino que el ejercicio intercultural posee la estructura de la comprensión, como la incorporación de aquellos conocimientos que se autoaplican a la situación concreta. La auténtica perspectiva intercultural es ejercicio comprensivo, que no deja inmunes las estructuras psicológicas de aquel que inicia la reflexión. El método de la instrucción intercultural debe ser necesariamente el de la hermenéutica crítica, por el cual mediante la incorporación en las materias de estudio de contenidos lo más variados posibles y de múltiples perspectiva es posible fomentar un ejercicio de comprensión satisfactorio. Para este propósito es necesario comprometerse con una praxis necesaria de continua actualización, una actitud que promueva el pensamiento crítico y un especial cuidado en evitar cualquier tipo de afirmación generalista. Desde este punto de vista, y teniendo presentes estas observaciones, los textos literarios, periodísticos o científicos ya no son considerados únicamente como dotados de cierta autoridad epistemológica, constituyente de identidades esenciales, sino como instrumentos que fomenten el ejercicio de la imaginación empática, la sensibilidad hacia lo ajeno y la reflexión introspectiva crítica.

De este modo, consideramos que todo plan de estudios universitario debería incluir los siguientes cursos y actividades:

1) En primer lugar una cantidad de módulos, proporcionalmente distribuidos en la carga lectiva total del grado en cuestión, cuyo objetivo sea el de acercar al estudiante a otras culturas diferentes de la propia⁴⁶⁸. Ante el peligro señalado un poco más arriba, la solución no es la de restringir el acceso a otras culturas y con ello hacer muy feliz al relativismo, sino precisamente aumentar los medios y las posibilidades efectivas de acceso con todo el instrumental que se posea: literatura, cine, prensa, historia etc. siempre con un prisma de coherencia y de información no sesgada. Para la elaboración de estos módulos, y evitar así los problemas que un poco antes se señalaban, se deberían escoger los materiales de estudio desde una posición que evite el traslado al estudiante de una imagen de una cultura, como fija e inmutable. Por el contrario, las fuentes de

⁴⁶⁸ Se considerará “la cultura propia”, la del lugar en la que se ubique la Universidad.

conocimiento que se ofrezcan al alumnado deben ser lo más variadas y ricas posibles, procediendo previamente el profesor a una depurada tarea de investigación y contrastación de las fuentes⁴⁶⁹. Estos contenidos deberían ir actualizándose de manera fluida y constante y, aprovechando los recursos de Internet, informar al estudiante de las posibilidades de acceso a la prensa propia del país o cultura objeto de estudio, de modo que la formación del alumno pudiera ser interactiva.

2) Del punto anterior emerge la necesidad lógica del aprendizaje suficiente de, al menos, un idioma como obligatorio durante los estudios superiores. El manejo competente de, al menos, una lengua distinta a la propia implica un ejercicio de apertura comprensiva considerable, que tiene indudables efectos beneficiosos. Además de aumentar las posibilidades de interrelación directa con realidades y personas no inmediatas o vecinas, enriqueciendo la experiencia vital de la persona, supone además el “descubrimiento de que otros universos lingüísticos pueden capturar realidades morales”⁴⁷⁰, hasta el momento desconocidas.

3) Un tercer estadio, tremendamente interesante, sería el de fomentar en los últimos cursos la movilidad. Efectivamente, parece ser que esta demanda ya se encuentra satisfecha con el programa Erasmus y similares. Aunque esta iniciativa precursora de muchos otros programas de movilidad posteriores es muy valiosa, no deja de ser un comienzo. Las posibilidades de movilidad debieran trascender los límites de Europa y de los países de cultura occidental y abrir nuevas vías de acceso a otras culturas y países, que bien podrían tomar la forma de un curso académico o de seminarios y cursos específicos de verano en cooperación con estas otras universidades. Bien es cierto que cada vez más van surgiendo iniciativas de este tipo⁴⁷¹, pero generalmente poseen la forma de cierta beca de investigación, cuya naturaleza es distinta a lo que en estas páginas se propone.

⁴⁶⁹ ESCÁMEZ, J. “Educación intercultural” en J. CONILL, *Glosario para una sociedad intercultural*, Valencia: Bancaja, 2002, p. 136.

⁴⁷⁰ NUSSBAUM, *El Cultivo de la humanidad : una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*, op. cit., p. 169.

⁴⁷¹ El programa Erasmus-Mundus está comenzando como una experiencia pionera para ampliar la movilidad de los estudiantes universitarios más allá de Europa.

Una vez señalados los tres grandes bloques, que deberían introducirse en todo programa de estudios auténticamente intercultural, quisiera terminar el presente capítulo señalando que si la Universidad no tiene en cuenta esta perspectiva intercultural en sus planes de estudio, entonces al terrible mal del *paletismo*, que ya auspiciara Ortega⁴⁷², del que adolecería la Universidad, se le suma otro igual de mediocre: el *provincianismo*.

⁴⁷² J. ORTEGA Y GASSET, *Misión de la Universidad y otros ensayos afines*, Madrid: Revista de Occidente, 2002.

CAPÍTULO IV: LA LISTA DE CAPACIDADES

1. Introducción

Entre toda la extensa obra de Nussbaum, que como hemos visto abarca gran cantidad de tópicos, hay una temática que por su talante de particular propuesta práctica en cuestiones de justicia ha sido y es objeto de múltiples estudios en muy diferentes disciplinas. Probablemente, el nombre de la autora ya se encuentra de manera indefectible ligado a su famosa “lista de capacidades”, como versión del ya establecido y reconocido “enfoque de las capacidades”.

El primer artículo que la autora posee sobre la materia “Nature, function and capability: Aristotle on political distribution”⁴⁷³ data de 1987, aunque la primera versión de “la lista” aparecerá por vez primera en 1988; pero como podemos observar, y hemos ido presentando en este trabajo, sus estudios filosóficos se remontan a finales de los 70.

En el artículo mencionado de 1987 se encuentra ya el germen del proyecto del enfoque de las capacidades que la autora ha ido y sigue desarrollando hasta el momento presente. Partiendo de la idea de que el enfoque de las capacidades de Sen necesita ser más radical en sus planteamientos y ofrecer “una descripción de una propuesta normativa del funcionamiento humano, que pueda llevarse a la práctica, y describir

⁴⁷³ El artículo M. C. NUSSBAUM, "Nature,function and capability:Aristotle on political distribution", *World Institute for Development Economics Research of the United Nations University*, Working Paper/31, 1987, pp.1-50. El artículo fue posteriormente publicado en 1988 en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*.

un procedimiento objetivo de evaluación por el cual se pudiera medir la contribución de los funcionamientos en la consecución de la buena vida humana”⁴⁷⁴, Nussbaum está dispuesta a emprender esta tarea mediante una reformulación de la teoría del funcionamiento humano aristotélica. En dos artículos inmediatamente posteriores “Non-Relative Virtues: an Aristotelian Approach”⁴⁷⁵, publicado en 1988 y “Aristotle or Human Nature and the Foundations of Ethics” de 1989 ya iniciará la exposición de su propuesta sustantiva mediante la elaboración de la lista de diez capacidades. Por ello, no es de extrañar que al abordar el estudio de su pensamiento muchos autores delimiten de forma bastante clara dos campos distintos de análisis: a) las obras pertenecientes a su periodo de filóloga clásica y b) sus obras más actuales que tienen como objetivo el estudio y análisis de problemas de justicia concretos e incluso una propuesta de teoría de la justicia universal, aunque parcial.

Este “segundo periodo” se inaugura precisamente con la “lista de capacidades” en cuestión, que se perfila como la propuesta concreta sustantiva de una teoría de la justicia, cuya vocación es evidentemente práctica. De este modo se ha escrito y se sigue escribiendo mucha y muy diversa literatura, analizando, criticando y debatiendo la famosa lista, y de manera bastante recurrente como contraposición al enfoque de Sen, que de manera explícita se resiste a ofrecer una lista determinada o una propuesta normativa del funcionamiento humano.⁴⁷⁶ Probablemente esta consideración ha contribuido de manera decisiva a que se entienda que el “enfoque de las capacidades” cuenta con dos versiones distintas e incluso excluyentes.

Estas dos circunstancias: a) que el estudio de la obra de Nussbaum se lleve de una forma sesgada y b) que se entienda como el enfoque alternativo a la propuesta seniana, han dado lugar a una determinada línea de interpretación por parte de diversos autores⁴⁷⁷ de

⁴⁷⁴ *Ibíd.* p. 40.

⁴⁷⁵ M. C. NUSSBAUM, "Non-Relative Virtues: and Aristototelian Approach", *Midwest Studies in Philosophy*, 1988. Este artículo apareció primeramente como un WP de WIDER en 1988 y posteriormente en NUSSBAUM y SEN, *The quality of life*, op. cit.

⁴⁷⁶ De hecho, Sen en su obra reciente *La idea de la justicia* tampoco presenta un desarrollo semejante, lo cual ha sido objeto de crítica, puesto que las expectativas ante la publicación de dicha obra eran precisamente las de encontrar cierto compromiso de Sen con una propuesta normativa más determinada, que pudiera ser aplicada a cuestiones prácticas: cfr. A. K. SEN, *La idea de la justicia*, Madrid: Taurus, 2010.

⁴⁷⁷ Cfr. S. ALKIRE, *Valuing freedoms : Sen's capability approach and poverty reduction*, Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 132; J. CONILL, *Horizontes de economía ética : Aristóteles, Adam Smith, Amartya Sen*, Madrid: Tecnos, 2004; D. CROCKER, "Functioning and Capability: The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethics", *Political*

sus tesis que destacan determinados defectos y virtudes de ambas propuestas. Por una parte destacan el bagaje filosófico que acompaña a la lista, así como las concretas categorías que ésta ofrece, que ya permiten partir de cierto núcleo sustantivo con el fin de proceder a un desarrollo práctico concreto. También destacan la identificación y estudio de los graves problemas de justicia, que se consideran los “grandes olvidados” por las teorías de la justicia tradicionales, con especial atención a los colectivos particularmente vulnerables: niños, mujeres, discapacitados, homosexuales y animales.⁴⁷⁸ Por otro lado, su propuesta recibe fuertes críticas, en base particularmente al componente perfeccionista que acompaña la lista, aludiendo a cierto prescriptivismo y paternalismo, lo cual la convierte en una propuesta que se enfrenta de forma directa con argumentos de corte relativista. Una vez hechas estas sucintas consideraciones estamos ya en posición de presentar qué es lo que vamos a estudiar en el presente capítulo.

Para la elaboración del mismo, partimos de una premisa: en ningún momento puede desgajarse la propuesta sustantiva y práctica de teoría de la justicia de Nussbaum, que ha venido desarrollando desde el año 87 de sus estudios previos de carácter filosófico y filológico, puesto que esto nos podría conducir a interpretaciones deficitarias de su propuesta, al carecer el estudio de toda la base de fundamentación que la autora extrae de los autores clásicos y especialmente de Aristóteles. Por ello, en este capítulo iremos analizando la propuesta sustantiva de la lista de capacidades, utilizando como criterio interpretativo de su pensamiento sus obras más filosóficas y de estudio de los textos clásicos. De este modo explicitaremos cuestiones como: a) el concreto significado de la noción de “capacidad”; b) Qué noción de persona y de funcionamiento humano emplea y por qué; c) Qué significa la noción de florecimiento, que se configura como idea regulativa en las tesis de la autora; d) Qué método de extracción de las capacidades emplea, sus raíces y presupuestos; e) Analizaremos la concreta lista de capacidades. Estos puntos serán claves para comprender la concreta propuesta de la autora

Theory, 20/4, 1992, pp. 584-612; S. DENEULIN, "Perfectionism, Paternalism and Liberalism in Sen and Nussbaum's Capability Approach", *Review of Political Economy*, 14/4, 2002, pp. 497-518; D. A. V. S. GASPER, IRENE, "Development as Freedom - and as what else?", *Feminist Economics*, 9/2, 2003, pp. 137-61.

⁴⁷⁸ Nussbaum ha dedicado estudios pormenorizados a estas problemáticas en obras como NUSSBAUM, *Cultivating humanity: a classical defense of reform in liberal education*, op. cit.; *Frontiers of justice: disability, nationality, species membership*, London: Harvard University Press, 2006; *Sex and social justice*, New York: Oxford University Press, 1999; C. R. SUNSTEIN, M. C. NUSSBAUM, *Animal rights current debates and new directions*, New York: Oxford University Press, 2004.

de la “lista de capacidades” y de este modo proceder posteriormente a desarrollar una metodología operacional parcial, para aplicaciones prácticas determinadas. Por otra parte, la concreta forma política en la que se inscribe la lista se estudiará en el capítulo siguiente

2. Introducción a la propuesta de la “lista de capacidades”

La propuesta de teoría de la justicia de la autora, encarnada en su “lista de capacidades”, que analizamos en este capítulo, parte de un planteamiento concreto, que se convierte en objetivo de su teoría. Su propósito es brindar el sustento filosófico para una visión de los principios constitucionales básicos, que deben ser respetados y desarrollados por los gobiernos de todas las naciones, como un mínimo requerido por el respeto a la dignidad humana.⁴⁷⁹ Este mínimo social básico viene articulado por lo que Nussbaum denomina el “enfoque de las capacidades humanas”: *aquello que la gente es realmente capaz de hacer y de ser, de acuerdo a una idea intuitiva de la vida, que corresponde a la dignidad del ser humano*. De estas afirmaciones, se deduce fácilmente que el alcance de la propuesta de Nussbaum es universal, válida para todo país y en todo lugar.

La teoría de Nussbaum, además, se describe como una propuesta normativa. Esta normatividad se desprende de la raíz evaluativa de la que está imbuida toda su concepción. Según la autora, cabe caracterizarla como a) una teoría básicamente filosófica, lo cual supone un plus de fundamentación, respecto a la propuesta de Sen; b) basada en una visión universalista de las funciones centrales del hombre, que, a su vez, procede de una idea intuitiva de la vida humana, cuya idea regulativa es la categoría del florecimiento y c) unida a una forma de liberalismo político.

Nussbaum, como se ha venido sugiriendo, posee el propósito de convertir su propuesta de las capacidades centrales en una teoría de la justicia de carácter universal, aunque parcial. De hecho, sus ataques al relativismo en obras como *Las mujeres y el desarrollo humano* o artículos como “Social Justice and Universalism: In Defense of an Aristotelian

⁴⁷⁹ Este objetivo es reiterado como primordial en su proyecto de teoría de la justicia en un manuscrito no publicado todavía, que verá la luz en 2011 bajo el título, *Creating Capabilities: The Human Development Approach*. Quisiera agradecer a la profesora Nussbaum su gran generosidad al compartir este material inédito y sus comentarios orales sobre el mismo a los estudiantes que participamos en el “The Capabilities Approach on Social Order Summer School” organizado por el *Forum Scientiarum* de la Universidad de Tübingen en junio de 2010.

Account of Human Functioning”⁴⁸⁰ poseen una determinación clara y enérgica, puesto que son fruto del convencimiento de que existen normas transculturales a las que denomina “categorías universales”, capaces de regir las políticas, que deben seguir los gobiernos en sus articulaciones públicas.

Cabe señalar, en primer lugar, que su propuesta ha ido evolucionando en lo que se refiere a la índole de la universalidad que defiende. Si bien en sus estudios más antiguos su propuesta universal reviste la forma de un esencialismo⁴⁸¹, tal y como la misma autora expresa explícitamente, llegando a calificarse a sí misma como “la esencialista aristotélica”, en sus obras posteriores⁴⁸² la universalidad, que promueve, posee un fuerte propósito político, que le lleva a abandonar paulatinamente el léxico de las esencias y pasar a hablar de categorías transculturales. Para la elaboración de su propuesta, Nussbaum sigue un método estructurado en dos niveles, que, en los apartados siguientes, procederemos a analizar de manera pormenorizada:

- 1) Identificación de una lista de capacidades humanas centrales
- 2) Posteriormente, procederá a colocar esta lista en el contexto de un tipo de liberalismo político. Éste, a su vez, las transforma en metas específicamente políticas, esto es, libres de toda fundamentación metafísica, con el fin de convertirlas en el núcleo de un consenso entrecruzado de raigambre rawlsiana.

Después de clarificar, de manera sintética y analítica, los objetivos y premisas de la teoría de la justicia de Nussbaum, pasaremos a presentar de manera descriptiva la propuesta concreta, a modo de introducción,

⁴⁸⁰ M. C. NUSSBAUM, "Social Justice and Universalism: In Defense of an Aristotelian Account of Human Functioning", *Modern Philology* 90/Supplement, 1993, pp. 546-73 y *Las mujeres y el desarrollo humano: el enfoque de las capacidades*, op. cit.

⁴⁸¹ La autora defiende una propuesta esencialista en artículos como NUSSBAUM, "Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism", op. cit.; "Social Justice and Universalism: In Defense of an Aristotelian Account of Human Functioning", op. cit.; "Women and Cultural Universals", "Human Capabilities, Female Human Beings" en NUSSBAUM, *Sex and social justice* op. cit.; en cambio, en *Las mujeres y el desarrollo humano* y *Las fronteras de la justicia*, en tanto su propuesta posee el propósito de inscribirse en cierto liberalismo de corte rawlsiano, el universalismo que defiende está basado en una concepción política desprovista de tintes metafísicos.

⁴⁸² NUSSBAUM, *Frontiers of justice: disability, nationality, species membership*, op. cit.; *Liberty of conscience: in defense of America's tradition of religious equality*, New York: Basic Books, 2008; *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, op. cit.

para posteriormente entrar en cuestiones de análisis conceptual, metodología y fundamentación.

2.1 Una propuesta esencialista

Al hilo de lo que se explicitó en el epígrafe anterior, y con el fin de entender de qué índole sea el esencialismo que plantea Martha Nussbaum, hemos de advertir que la autora realiza una distinción entre lo que denomina un *esencialismo externalista* y un *esencialismo internalista*. El *esencialismo externalista* o *realismo metafísico*⁴⁸³ es caracterizado por Nussbaum como el modo en el que se entiende el mundo como algo aparte del trabajo interpretativo de las facultades cognitivas de los seres vivos.⁴⁸⁴ Estas teorías sostienen un concepto de verdad como *adecuación o correspondencia* y entienden que existe una realidad independiente de la forma en que nosotros nos concibamos o comprendamos. Por ello la explicación realista metafísica posee fuerza normativa ya que “la explicación celestial de lo que somos restringe lo que legítimamente podemos intentar ser”.⁴⁸⁵ La autora, en su fundamentación teórica, no puede admitir un esencialismo como el realista-metafísico, ya que no podría compatibilizarlo con su propuesta política de inscribir su lista de capacidades en un contexto de liberalismo político, de corte rawlsiano, porque resultaría incoherente, como veremos. Pero ya tenemos que advertir que, si bien Nussbaum es consciente de esta dificultad y por eso especifica un esencialismo en la base de su teoría distinto al metafísico realista, para salvar la objeción, que le plantea el liberalismo político y que examinaremos más adelante, no resulta tan evidente que la particular propuesta esencialista que la autora sostiene supere esta salvedad, como analizaremos de forma pormenorizada. Con el fin de ir por partes en la exposición, nos centraremos, por el momento, en definir la especie de esencialismo, que se encuentra en la base de la teoría de la autora, y dejaremos las implicaciones con respecto a la forma política concreta de su propuesta para el capítulo siguiente, que se destinará a tal fin.

⁴⁸³ Bobonich sostiene que Nussbaum utiliza el concepto de “esencialismo metafísico” en relación a la noción del “realismo metafísico” de Putnam para referirse a aquella concepción que entiende que “el mundo *es* de una determinada manera independientemente de la historia o interpretaciones.”: cfr. C. BOBONICH, “Internal Realism, Human Nature, and Distributive Justice: A Response to Martha Nussbaum”, *Modern Philology*, 90/Supplement, May, 1993, pp. 574-92, p. 75.

⁴⁸⁴ M. C. NUSSBAUM, “Capacidades Humanas y Justicia Social”, en J. RIECHMANN (ed.), *Necesitar, desear, vivir: sobre necesidades, desarrollo humano, crecimiento económico y sustentabilidad*, Los libros de la catarata; Madrid: Fundación 1o de mayo, 1999, pp. 43-104, p. 48.

⁴⁸⁵ *Ibid.* p. 49.

Nussbaum afirma que existe la posibilidad de un esencialismo de índole distinta al *esencialismo metafísico*, al que califica de *esencialismo internalista*.⁴⁸⁶ Este esencialismo tiene como signo distintivo el hecho de que deriva los rasgos definitorios, que permiten la explicación de lo que sea un “ser humano”, de la experiencia misma. “Se trata de un esencialismo empírico, fundado históricamente e inserto dentro de la experiencia humana.”⁴⁸⁷ Para comprender la índole de este esencialismo de Nussbaum es necesario relacionarlo con la recepción de la autora del modelo deliberativo aristotélico y la naturaleza y procedimiento del llamado “silogismo práctico” que se estudió en el capítulo anterior.

Para la elaboración de estos rasgos distintivos de lo específicamente humano, Nussbaum introduce el método que utiliza en toda su investigación práctica y que posee una evidente raigambre aristotélica. La autora utiliza un método neoaristotélico⁴⁸⁸, para la elaboración de las categorías universales, que tomarán la forma de capacidades, y lo bautiza como de “investigación intuitiva”. Para ello, Nussbaum distingue entre propiedades esenciales y propiedades accidentales⁴⁸⁹. Las accidentales serían aquellas que al prescindir de ellas se seguiría hablando de “ser humano” propiamente. Las esenciales, por contra, dirá la autora, son aquellas “cosas tan importantes que no consideraríamos una vida sin ellas como una vida humana”.⁴⁹⁰ El modo en que la autora fundamenta estas características no apela a un modelo independiente y externo de la experiencia humana, sino que sugiere un “modo de mirarnos a nosotros mismos, preguntar qué es lo que realmente pensamos sobre nosotros mismos y qué es lo que mantiene nuestra historia.”⁴⁹¹ Además de las dificultades de carácter epistemológico y metodológico que conlleva esta pretensión, quisiera destacar en este instante una sutileza. Junto al apelativo, que en estas

⁴⁸⁶ CROCKER, "Functioning and Capability: The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethics", op. cit., p. 588.

⁴⁸⁷ NUSSBAUM, "Capacidades Humanas y Justicia Social", op. cit., p. 51.

⁴⁸⁸ NUSSBAUM, "Non-Relative Virtues: and Aristotelian Approach", op. cit. p. 244. Nussbaum esboza el método que sigue Aristóteles para introducir su lista de virtudes en *Ética a Nicómaco*, señalando que lo que el autor hace es “para cada caso, aislar una esfera de la experiencia humana que figura de algún modo en cualquier vida humana, y que en alguna medida todo ser humano tendría que hacer unas elecciones u otras y actuar de alguna forma u otra.”

⁴⁸⁹ NUSSBAUM, "Capacidades Humanas y Justicia Social", op. cit., p. 50 y ss.

⁴⁹⁰ Nussbaum para esta afirmación se basa en las tesis de Marx: cfr. M. C. NUSSBAUM, "Capabilities and Social Justice", *International Studies Review*, 4/2, 2002, pp. 123-35, p. 130.

⁴⁹¹ NUSSBAUM, "Capacidades Humanas y Justicia Social", op. cit., p. 51.

líneas se ha dado a la investigación llevada a cabo por Nussbaum, de “intuitiva” es de señalar que la misma autora aduce que su investigación es “evaluativa”.⁴⁹² Esta idea será sostenida a lo largo de sus obras, puesto que frecuentemente aludirá a conceptos que sugieren, o que explícitamente afirman, que algo es “valioso” y, además, porque su modelo de racionalidad incorpora las emociones como elemento constitutivo de la deliberación. Pero, la dificultad que, por el momento, quisiera esbozar es que el establecimiento de algo como valioso por contraposición a que su privación es no-valiosa implica graves consecuencias prácticas, si las cosas no se matizan con sumo cuidado. De hecho, uno de los problemas, con el que se encuentra la propuesta de Nussbaum, es precisamente éste: el que su teoría parte de un objetivo evaluativo que permite tanto la valorización como la desvalorización⁴⁹³ y que, si los fundamentos no son suficientemente sólidos, en tanto hemos de recordar que la autora está hablando de *esencias*, con todas las implicaciones que este término conlleva, las consecuencias pueden ser precisamente contraproducentes. Retomaré esta cuestión más adelante cuando analicemos cuáles son las posibilidades efectivas de los mecanismos para arbitrar los desacuerdos, ya que deviene necesario un procedimiento de puesta en cuestión solvente, para salvar cualquier dogmatismo. En este sentido, en estas páginas se señala que es muy valiente y fructífero hacer proposiciones sustantivas, porque es el único modo de avanzar en la praxis, pero, de igual modo, hay que proceder con mucha cautela, habilitando procedimientos adecuados y solventes de instancia crítica y revisionista. En este sentido, parece muy pertinente la observación de Antony que en su artículo “Nature and Norms” sostiene que “el solo hecho de que determinados universales humanos existan debido a nuestra naturaleza como seres humanos no es por sí mismo de importancia ética”.⁴⁹⁴ Antony señala que, a menudo, la posesión o falta de determinadas propiedades en el ser humano ha sido esgrimida como motivo de justificación de determinadas prácticas políticas y sociales por argumentos o bien deterministas o bien paternalistas. Los primeros derivan de la premisa de la naturaleza conclusiones conservacionistas, en tanto el estado de las cosas se encuentran vinculado a su naturaleza y no se puede cambiar. Los argumentos paternalistas, entre los cuales

⁴⁹² *Ibíd.*

⁴⁹³ En este sentido observamos, como se mostrará en su momento, que Sen para la articulación de su propuesta no crea un espacio de demarcación, entre lo que se encuentra dentro y lo que queda fuera, como valioso para crear su espacio de libertad y, por ello, no necesita establecer un catálogo de categorías universales.

⁴⁹⁴ L. M. ANTONY, “Natures and Norms”, *Ethics*, 111/1, 2000, pp. 8-36, p. 12.

encajarían las tesis defendida por Nussbaum⁴⁹⁵, entienden que aquello que se considera la naturaleza del ser humano, prescribe también su bien.⁴⁹⁶ De todos modos es de justicia señalar que, aunque considero necesario hacer estas observaciones, ello se hace con vistas a las posibles interpretaciones y aplicaciones en la recepción de las tesis de Nussbaum, puesto que, a mi modo de ver, lo que subyace a la noción “evaluativa” de la autora es precisamente la importancia de incluir una instancia crítica de carácter emocional en la articulación de los modelos de racionalidad aplicables a cuestiones prácticas, como se ha ido mostrando. De este modo el objetivo de la autora no es encontrar criterios de exclusión, sino perfilar qué es lo que realmente el ser humano valora, qué es lo que realmente *le importa*.

2.2 Las categorías universales

Como hemos apuntado al principio del epígrafe, el propósito de Nussbaum es encontrar conceptos descriptivos y normativos que trasciendan las fronteras culturales, nacionales, de religión y de clase. Por ello sostiene ciertas normas universales de capacidad humana, que deberán ser centrales para los fines políticos, al considerarlas elementos clave para la elaboración de los principios políticos básicos, que pueden brindar la fundamentación para un conjunto de garantías constitucionales en todas las naciones.

La posición de Nussbaum se define claramente como antirelativista. A su vez, define el relativismo en términos de antiesencialismo, pero como hemos señalado el *esencialismo* de Nussbaum no es de corte metafísico externalista, en el sentido apuntado, sino que este esencialismo posee una vocación eminentemente política, desprovisto de cualquier tinte metafísico y sin pretensiones de

⁴⁹⁵ *Ibíd.* p. 27. Antony apoya su argumento aludiendo a la particular interpretación de la teleología aristotélica que encuentra en la base de las tesis de Nussbaum y pone en cuestión que en la teoría de autora opere la distinción entre “esencialismo externalista” y “esencialismo internalista”. Antony encuentra que el problema que se le presenta a Nussbaum es que al defender un “esencialismo internalista” pierde el contenido del concepto de “naturaleza” en sus tesis y, por tanto, toda su fuerza normativa aparejada. A mi modo de ver, este argumento resulta incongruente con lo anteriormente defendido, en tanto que Antony consideraba que de la prescripción de una “naturaleza” no se podían derivar conclusiones éticas y, por otro lado, Nussbaum reiteradamente ha sostenido que no pretende la elaboración de un tratado de naturaleza humana, sino que su propósito es encontrar los mínimos de justicia acordes con una determinada concepción y comprensión del ser humano. En este sentido, a mi juicio, la autora puede seguir sosteniendo un esencialismo internalista como el que sugiere de forma coherente con su objetivo.

⁴⁹⁶ *Ibíd.* p. 13.

configurarse como un tratado de la naturaleza humana.⁴⁹⁷ Esta circunstancia se ha ido reforzando en sus obras más recientes posiblemente por su paulatino acercamiento a las tesis rawlsianas y también por sus posteriores pretensiones de incluir en una teoría de la justicia a los animales no humanos y a las personas con discapacidad. En este sentido, el propósito de Nussbaum, al que alude en numerosas ocasiones, es el desarrollo de una teoría política normativa, aunque a mi modo de ver se configura más bien como una propuesta de teoría de la justicia. A mi juicio, las tesis de Nussbaum se configuran como una propuesta moral, cuya pretensión práctica posee precisamente dimensión social y por ello, a mi modo de ver no comprende únicamente la estructura estrictamente política de la sociedad, sino las bases morales sociales en su conjunto. Esta idea viene apoyada con afirmaciones como las que la propia autora realiza en su obra *Las fronteras de la justicia* al reconocer que “debemos fijarnos, también, en que esa distribución es de tipo ético y que sólo es política en el sentido de que tenemos la aspiración y el deber de hacer que se materialice, puesto que no hay ninguna estructura coercitiva por encima del conjunto que pueda hacer cumplir parte alguna de un conjunto definido de tareas. Desde ese punto de vista, mi enfoque es una versión del viejo enfoque de la ley natural: los requisitos del nivel global son requisitos morales que ningún conjunto de estructuras políticas coercitivas llega a captar por completo.”⁴⁹⁸ Esta teoría, según la autora, debe apoyarse en una serie de “recomendaciones” normativas, que, a su vez, se entiendan como transculturales. Nussbaum opera un sutil salto cualitativo al partir de “esencias” y transformarlas en “recomendaciones”, que, en tanto trascienden las fronteras culturales, nacionales, de religión de, raza y de clase,⁴⁹⁹ ya se convierten en “categorías transculturales” en términos de la propia autora, aunque, a mi juicio, más bien creo que la intención de la autora es la elaboración de unas categorías trascendentales. El por qué de esta evolución en el léxico creo que habría que encontrarla en una cuestión de carácter pragmático. No creo que la autora esté evitando o eliminado de sus tesis más recientes todo el compromiso con el aristotelismo, que posee un fuerte calado en su obra. Proceder de esta guisa sería perder mucho de lo que su teoría lleva ganado, puesto que el fundamento filosófico que le aporta al enfoque sus estudios iniciales en torno al pensamiento helénico clásico son sustancialmente imprescindibles. Más bien creo que la autora ha

⁴⁹⁷ M. C. NUSSBAUM, *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, op. cit., p. 22.

⁴⁹⁸ NUSSBAUM, *Las fronteras de la justicia : consideraciones sobre la exclusión*, op. cit., p. 311.

⁴⁹⁹ NUSSBAUM, *Las mujeres y el desarrollo humano : el enfoque de las capacidades*, op. cit., pp. 68 y ss.

procedido a rebautizar algunos de sus conceptos por una cuestión pragmática. Si bien el significado y la impronta moral y normativa de las nociones que maneja, a mi modo de ver, permanecen inalterables, ha optado por transformar ligeramente el léxico para que sean mejor comprendidos, no tergiversados, y, por tanto, recibidos en los contextos prácticos en los que ahora operan. Esta circunstancia sería del todo coherente con los planteamientos de la autora, por las siguientes razones:

A pesar de que el enfoque y los fundamentos de la teoría de Nussbaum proceden de las tesis aristotélicas, al emplear el léxico del autor y hablar de “esencia”, “bien”, “eudaimonia” o “participación política”, las connotaciones de las múltiples interpretaciones y usos que se han dado a las teorías del estagirita bien son motivo de recelos y actitudes cautas. Además, a menudo se asimila el paradigma aristotélico con las tesis propias del comunitarismo y con las posiciones que abogan por una noción concreta de “vida buena”. Nussbaum expresamente niega que su teoría se inscriba en estas filas y, por ello, pone énfasis en subrayar que su propuesta posee el carácter de cierta clase de liberalismo. Por tanto, es entendible que si bien la autora conserva el fundamento aristotélico de sus nociones, haya ido desarrollando un léxico que se adecua de forma menos problemática a los contextos de los debates prácticos hoy en día. De este modo, la forma política que Nussbaum defiende es una suerte de liberalismo, que integre el pluralismo político y cultural en su esencia, desmarcándose, por tanto, de planteamientos comunitaristas. Nussbaum ha pretendido depurar sus conceptos esenciales de tintes metafísicos y, sin dejarlos desprovistos de su universalidad, los ha transformado en categorías, que puedan operar para fines políticos, como condiciones de posibilidad de una política internacional. Estas categorías son consideradas por Nussbaum como “normas universales de capacidad”, que, en tanto poseen tal estatuto, deben ser observadas como los fines que inspiren los principios políticos de los ordenamientos jurídicos y, a su vez, deben poder encarnar un catálogo de garantías constitucionales. A este objetivo de la autora se le suma otro: estas categorías transculturales han de servir de criterio rector, a partir del cual poseer un método de evaluación para realizar comparaciones de calidad de vida, justicia social o desarrollo humano entre las diversas culturas y naciones. Por otro lado quisiera destacar una sutileza más. Nussbaum señala que estas categorías deben ser encarnadas en una serie de conceptos analíticos abarcadores, que no pueden ser

familiares en la conversación cotidiana, aunque deben estar en condiciones de mostrar su efectiva correspondencia con la realidad.⁵⁰⁰

La lista, que la autora presenta, posee unos rasgos característicos⁵⁰¹: es y debe ser “abierta”, se trata de una aproximación intuitiva y es una lista heterogénea. Nussbaum entiende “abierta” en el sentido de que admite la posibilidad de evolución y transformación, en términos de la autora: aprendizaje, a raíz del encuentro con otras culturas. El intercambio cultural es valioso, para la autora, porque nos ayuda a comprendernos a nosotros mismos e incluso a descubrir cosas, que nos pasaban desapercibidas, de nuestra realidad⁵⁰². En tanto que aproximación intuitiva no cierra ningún debate, sino que dirige la atención hacia los rasgos que son verdaderamente fundamentales. Nussbaum parte de una concepción concreta de la persona, a la que califica de “capaz y menesterosa”⁵⁰³, y, en este sentido, ante esta concepción dicotómica del ser humano, la lista que explique su funcionamiento debe ser heterogénea, en tanto integra en su formulación “capacidades a las que aspiramos y límites contra los que nos chocamos.”⁵⁰⁴

En este instante debiera hacerse una aclaración con respecto a lo que Nussbaum denomina *la vida plenamente humana*, a fin de entender posteriormente la caracterización de la lista de la autora, porque de lo contrario nos pueden salir al paso muchos interrogantes, que quedarían solventados, si se conoce esta consideración previa. En múltiples ocasiones nos vamos a encontrar, en las obras de la autora, la expresión “vida plenamente humana” para indicar y remarcar lo que sería propiamente humano y lo que no. A menudo, estas expresiones, sin el contexto adecuado, pueden resultar tan excluyentes, que pueden llevar a crear la impresión de que la autora está calificando de no humanos a seres que son humanos y las consecuencias serían muy desastrosas. A mi

⁵⁰⁰ *Ibíd.* p. 69.

⁵⁰¹ Estos rasgos aparecen diseminados a lo largo de sus obras; la autora va señalando estas características de forma dispersa al configurar su particular propuesta, por ello hemos procedido a un ejercicio de sistematización en estas páginas.

⁵⁰² NUSSBAUM, *El Cultivo de la humanidad : una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*, op. cit.

⁵⁰³ Nussbaum desarrolla su concreta concepción de la condición humana como “capaz” y, en este sentido, susceptible de una vida floreciente, y “limitada” por su intrínseca vulnerabilidad y por el devenir de la fortuna por primer vez de forma sistemática en *La fragilidad del bien: Nussbaum, The fragility of goodness : luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, op. cit.

⁵⁰⁴ NUSSBAUM, "Capacidades Humanas y Justicia Social", op. cit., p. 63 y "Capabilities and Social Justice", op. cit., p. 130.

modo de ver, en tanto se está hablando de cuestiones tan graves, la autora debiera ser muy clara y explicar de manera precisa sus afirmaciones. En algunos párrafos dispersos, encontramos el significado que en Nussbaum posee esta idea de “vida humana” y observamos que esta conceptualización ya integra en su estructura el carácter de “buena”⁵⁰⁵. Este criterio de bien, según interpreto, cabe entenderlo no como una vida que abogue por una determinada concepción moral de vida buena, en sentido de acorde con unas reglas morales concretas o unos valores social o culturalmente determinados, sino más bien en el sentido aristotélico de *buena vida*, es decir, una vida que tiende a su fin último, a su máximo bien. Podemos interpretar que Nussbaum concibe el bien del hombre en términos de florecimiento humano y, por tanto, es comprensible que hable de *vida no humana*, no para estigmatizar a alguien como no humano, sino para remarcar lo que sería deseable para el florecimiento humano. Si la explicación de Nussbaum quedara en este punto, podríamos convenir con ella en sus afirmaciones, siempre y cuando entendiéramos el contexto concreto en el que este argumento opera, pero la autora realiza una matización que de nuevo nos sumerge en cierto sentimiento ambiguo. Esta complicación se deriva de su noción concreta de “umbral” (*threasold*), que, por otra parte, es clave para comprender su propuesta práctica.

2.3 La noción de umbral

El concepto de umbral es una noción compleja en la teoría de Nussbaum pero, a su vez, se perfila como de gran importancia. Por una parte es una noción que posee virtualidades prácticas considerables, ya que permite precisamente la operativización de su propuesta, puesto que se dirige a crear un espacio de demarcación práctica a partir del cual se pueden derivar conclusiones acerca de la corrección y efectividad de las políticas públicas.⁵⁰⁶ Por otro lado, presenta una gran problemática conceptual en su base, ya que precisamente la determinación de lo que sea en sí el umbral ya ofrece serias dificultades. Lo primero que deberíamos advertir es que la noción de “umbral” en Nussbaum presenta una estructura dicotómica. La autora distingue entre dos umbrales: “un umbral de capacidad para funcionar, por debajo del cual una vida sería tan pobre que no podría llamarse humana, y un umbral algo más elevado, por debajo del cual tales funciones características se hallan disponibles de

⁵⁰⁵ *Ibid.* p. 69.

⁵⁰⁶ Esta cuestión la presentaremos en el último capítulo de la tesis, destinado a exponer una propuesta metodológica de operacionalización de la teoría de Nussbaum.

un modo tan reducido que, aunque podríamos juzgar humana una forma de vida, no pensaríamos que es una *buena* vida humana”.⁵⁰⁷

Al hilo de la idea de que la vida propiamente humana es la *buena vida*, Nussbaum entiende que hay umbrales en la idea de bien. La lista de capacidades se perfila como el umbral mínimo del bien, la concepción mínima del bien.⁵⁰⁸ Como se ha explicado un poco antes, la autora habla de dos umbrales distintos: a) uno que se dirige a determinar qué es lo que confiere a la vida su estatuto de humana⁵⁰⁹ y b) otro que añade un plus al anterior al introducir el adjetivo de *buena* para la vida humana. En este segundo nivel es en el que dirá la autora que se encuentra más interesada, en tanto en cuanto es al que deben ir dirigidas las políticas públicas.⁵¹⁰ El problema, que advierte, es que, si bien en el primer nivel no caben prerrogativas discrecionales, en este segundo ya opera la elección de las personas de forma efectiva.

La noción de umbral resulta bastante problemática cuando se lleva al ámbito práctico. ¿Cómo determinar los criterios para fijar los umbrales mínimos de capacidad? Arneson ha señalado esta cuestión al observar que la determinación de umbrales ayuda a promover las desigualdades sociales, puesto que una vez alcanzado el umbral de capacidad mínimo parece ser que la desigualdad entre los ciudadanos queda ya fuera del ámbito de una concepción política de la justicia. Además la fijación de umbrales resulta una cuestión extremadamente arbitraria, puesto que en una teoría perfeccionista siempre es más deseable un umbral alto de garantía de capacidad que uno más bajo.⁵¹¹

De todos modos, desde estas páginas se sostiene, que aunque la noción de umbral debe ser cuidadosamente perfilada al ser aplicada a cuestiones prácticas, a su vez, es el dispositivo clave que nos permite realizar comparaciones, mediciones y extraer conclusiones a nivel práctico, como mostraremos en el último capítulo. Precisamente esta figura ha posibilitado la aplicación de la metodología de Sabina Alkire a las tesis de Nussbaum, como mostraremos.

⁵⁰⁷ NUSSBAUM, "Capacidades Humanas y Justicia Social", op. cit., p. 70.

⁵⁰⁸ *Ibid.* p. 69.

⁵⁰⁹ La especificación de las características concretas de este umbral, que constituye el primer nivel de análisis, a las que alude la autora, se encuentra detalladamente expuesto en el epígrafe referido a "la noción de ser humano" que opera en las tesis de Nussbaum.

⁵¹⁰ Este segundo umbral es el que determina el concepto de "vida humana digna": cfr. NUSSBAUM, *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, op. cit. pp. 24,26.

⁵¹¹ R. ARNESON, "Perfectionism and Politics", *Ethics*, 111/1, 2000, pp. 37-63, pp. 55-56.

2.4 La lista de capacidades

Siguiendo estas consideraciones, Nussbaum pasa a formular su lista, que opera, en este segundo nivel de análisis de la concepción humana, que ya es fuertemente normativo y, por tanto, ha dado el paso del ser, con el concepto antropológico subyacente, a la derivación del deber ser, encarnado en la forma de capacidades.⁵¹² Esta afirmación resulta un poco compleja, porque como en su momento se explicará detalladamente, el primer nivel de análisis de la concepción humana de Nussbaum no es descriptivo en sentido estricto, sino que ya lleva en sí una idea normativa, en tanto la descripción ya se elabora sobre una concepción de bien, entendido como “floreamiento humano”, y no se circunscribe a una descripción observacional del ser humano empírico y fáctico que necesariamente integraría la noción del mal o la crueldad, que no reciben una articulación como elementos constitutivos. Adela Cortina se pronuncia de igual manera cuando afirma que la importancia de la noción de capacidad en la esfera pública internacional hoy en día se debe a que “se ha convertido en la base informacional para evaluar el nivel de desarrollo humano desde los programas de Naciones Unidas, con lo cual se da por supuesto que las capacidades que importa evaluar son aquellas que promocionan el desarrollo humano, las que son valiosas para el desarrollo de las personas. Lo cual significa que ya hay una lista de capacidades, por básica que sea, que se da como propia de cualquier ser humano, como potenciable para promover el desarrollo de la persona.”⁵¹³

Por otro lado, en relación con la formulación concreta de la lista también encontramos dificultades, por la evolución que se ha producido en la misma, a mi juicio, en un corto lapso de tiempo. A mi modo de ver, la transformación no es sino un síntoma de lo que apuntamos un poco antes: el progresivo giro de la propuesta de Nussbaum desde una visión esencialista hacia una concepción con propósitos eminentemente políticos. De este modo, en las versiones más recientes de su lista⁵¹⁴

⁵¹² De la lista de capacidades Nussbaum ha dado distintas versiones corregidas. Esta es la presentada en el artículo NUSSBAUM, "Capacidades Humanas y Justicia Social", op. cit. p. 71. porque me ha parecido bastante aclaratoria la forma verbal en la que están redactadas las capacidades, que hace comprensible el propósito concreto del enfoque de las capacidades de Nussbaum; pero posteriormente ofreceremos la última versión de la lista.

⁵¹³ A. CORTINA, *Justicia cordial*, Madrid: Trotta, 2010, p. 105.

⁵¹⁴ La última versión es la recogida en el manuscrito de próxima aparición, que no presenta cambios respecto a la versión presentada en *Las fronteras de la justicia*: cfr. NUSSBAUM, *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, op. cit., pp. 24-25.

expresamente observa que ésta no es totalitaria ni imperialista, ni tampoco ofrece una descripción completa del bien o del florecimiento humano, sino una visión política, especificando ciertas capacidades, libertades y oportunidades que tienen valor en cualquier plan de vida que puedan elegir alternativamente lo ciudadanos.⁵¹⁵ Es evidente el enfoque distinto, desde el que se articula la lista actualmente, con respeto a sus orígenes. En este sentido, Nussbaum incluso observará que lo que es exigible a los poderes públicos no es el bien en sí objeto de la capacidad, sino la base social para que pueda darse.⁵¹⁶

Hemos de señalar que, a continuación, se va a exponer la *lista de capacidades*, que constituye el nivel 2 de la teoría de Nussbaum, denominada “vaga y gruesa del bien”; el nivel 1 de la teoría, que se convierte en fundamento del 2, lo constituyen lo que Nussbaum considera los rasgos definitorios de la vida humana y lo denomina: *la figura de la forma humana de vida*. El nivel 1, que es la base de la lista de capacidades, lo expondré en el apartado que analizará la noción de ser humano que Nussbaum maneja. He considerado conveniente proceder de este modo, porque el objeto de este apartado no es el de ofrecer una exposición sistemática de la teoría de la justicia de Nussbaum, cuestión que dejo para más adelante en un apartado específico, sino mostrar de forma básicamente descriptiva el contenido concreto de la famosa *lista de capacidades* de Nussbaum. De este modo, la lista concreta de capacidades de Nussbaum, a la cual la autora denomina “Nivel 2 de la concepción gruesa y vaga: capacidades funcionales humanas básicas⁵¹⁷” en estas obras se postula del modo siguiente:

- 1) *Poder vivir hasta el final una vida humana completa*. El contenido específico que la autora otorga a esta categoría, que me parece clave para entender qué consecuencias prácticas podría tener este postulado para el desarrollo legislativo, que debería adoptar las políticas públicas en materias hoy por hoy muy controvertidas y que generan continuo debate, como es el caso de la cobertura legal de la eutanasia, se precisa del modo siguiente: “sin morir prematuramente o antes de que la vida de uno haya quedado tan reducida que no merezca la pena ser vivida.”⁵¹⁸

⁵¹⁵ NUSSBAUM, *Las fronteras de la justicia : consideraciones sobre la exclusión*, op. cit., p. 206.

⁵¹⁶ *Ibíd.* p. 125.

⁵¹⁷ NUSSBAUM, “Capacidades Humanas y Justicia Social”, op. cit., p. 71.

⁵¹⁸ La autora respondiendo a una de las cuestiones formuladas durante el “Summer School” en la Universidad de Tübingen acerca de su posición con respecto a la eutanasia señaló que el caso que observa como verdaderamente problemático es el de

- 2) *Poder tener buena salud.* En esta capacidad Nussbaum integra las matizaciones concretas, que la autora realiza, con respecto a la cuestión del cuerpo en el ser humano.⁵¹⁹El contenido concreto que la autora recoge es “estar suficientemente alimentado; tener alojamiento suficiente; tener oportunidades de satisfacción sexual; poder desplazarse de un lugar a otro.”
- 3) *Poder evitar el dolor necesario y perjudicial y poder tener experiencias placenteras.* Quisiera resaltar, con respecto a esta capacidad, cierta noción hedonista, que parece subyace. El poner de manifiesto esta circunstancia tiene que ver con las implicaciones teóricas, que supondría para la concepción de Nussbaum, el hecho de que en su visión se encontrara implícito cierto hedonismo, que imposibilitaría, en gran medida, su pretensión de inscribir su teoría en el núcleo de una concepción de la justicia, propia del liberalismo político.⁵²⁰
- 4) *Poder usar los cinco sentidos, imaginar, pensar y razonar.*
- 5) *Poder ligarse a personas y cosas fuera de nosotros mismos.* El contenido que Nussbaum otorga a esta capacidad es el siguiente: “Amar a quienes nos aman y se preocupan de nosotros, sentir pena por su ausencia; en general, amar, padecer, sentir anhelos y gratitud”.
- 6) *Poder formarse una concepción del bien y comprometerse con ella.* Esta capacidad alude a la efectiva posibilidad que deben tener las personas de planificar su vida, según un sentido crítico reflexionado y razonado.
- 7) *Poder vivir con y para otros.* Esta capacidad se encuentra muy relacionada con la número 5 y parece que las barreras que las distinguen se encuentran algo difusas, en tanto, esta capacidad se entiende como “la posibilidad de reconocer y mostrar preocupación por otros seres humanos, así como comprometerse en varias formas de interacción familiar y social”

dar cobertura legal a la “eutanasia activa”, puesto que sería necesario contar con unos mecanismos solventes para poder justificar con seguridad que la voluntad de morir se encuentra real y originariamente en el enfermo y no es el fruto de la influencia de las personas allegadas.

⁵¹⁹ Estas se presentan de forma detallada en el epígrafe de la noción de la figura humana.

⁵²⁰ Esta cuestión es subrayada expresamente por Rawls: J. RAWLS, *Teoría de la justicia*, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 613 y ss., relacionando el hedonismo con cierta versión del utilitarismo.

- 8) *Poder vivir preocupado por animales, plantas y el mundo de la naturaleza y en relación con ellos.*
- 9) *Poder reír, jugar, disfrutar de actividades recreativas.*
- 10) *Poder vivir la propia vida y la de nadie más.* Aunque esta expresión puede resultar algo extraña, entendemos que, en el contexto de pensamiento de Nussbaum, sí que posee coherencia. Nussbaum, como más adelante se pondrá de manifiesto, posee un compromiso fuerte con una noción del individualismo como “separación” (*separateness*). En este sentido, interpretamos que esta capacidad hace alusión a lo que la autora denomina el *principio de fin en sí mismo*, cuyo contenido, más que raíces kantianas, está vinculado a la noción de que cada persona es un ser individual, que posee valor por sí misma y, por tanto, no puede estar puesta en función de nada ni nadie y debe dotarse a su vida de las bases sociales para desarrollarla.

En obras sucesivas Nussbaum ha procedido a la revisión de su lista de las capacidades y, por tanto, ha introducido algunas modificaciones. Las versiones que ya encontramos en *Las mujeres y el desarrollo humano* y en *Las fronteras de la justicia*⁵²¹ difieren de esta lista, que aparece en los artículos precedentes, en diferentes puntos. Por un lado la forma, mediante la cual se presentan, es distinta: mientras que, en la lista señalada, todas y cada una de las capacidades se expresan mediante la fórmula *poder+la capacidad*, en las últimas versiones Nussbaum ha sustituido el verbo *poder*, eliminado con ello la perífrasis verbal de la fórmula inicial de la capacidad y solamente introduciéndolo en la explicación de la misma, y lo ha sustituido por un sustantivo concreto. Con ello las capacidades de la lista, a mi modo de ver, sutilmente conllevan cierta transformación de una potencialidad a una actualización, lo cual supone ciertas implicaciones teóricas en la conceptualización de su noción concreta de capacidad, que hacen de ella un concepto sutilmente distinto al que opera en la versión del enfoque de las capacidades de Sen y, a su vez, desdibujan los límites que demarcan la capacidad y el funcionamiento. Las capacidades humanas básicas pasarán a formularse del siguiente modo: 1) Vida; 2) Salud física; 3) Integridad física; 4) Sentidos, imaginación y pensamiento; 5) Emociones; 6) Razón práctica; 7) Afiliación; 8) Otras especies; 9) Juego; 10) Control sobre el propio entorno.

⁵²¹ NUSSBAUM, *Las mujeres y el desarrollo humano : el enfoque de las capacidades*, op. cit. y *Las fronteras de la justicia : consideraciones sobre la exclusión*, op. cit.

Por otra parte, también encontramos modificaciones en el contenido concreto de dos de las capacidades con respecto a las versiones anteriores:

La número 7, a la que denomina *Afiliación*, pasa a convertirse en una capacidad dual, que comprende a) la posibilidad de vivir con y para los otros, lo cual la autora entiende que implica el deber de protección de las instituciones que constituyen y promueven formas de afiliación y b) que se den las bases sociales del autorrespeto y la no humillación; y la número 10, *Control sobre el propio entorno* también posee dos vertientes, a) *Político*. Tener derecho a la participación política y a la protección de la libertad de expresión y de asociación y b) *Material*. Poder ostentar los derechos de propiedad y poder buscar trabajo en plano de igualdad.

2.5 Características de la lista de capacidades

A las características ya señaladas un poco antes de la lista de (1) *heterogeneidad*, esto es, que incorpora tanto límites como expectativas, como elementos constitutivos, debido a la peculiar condición estructural de capaz y vulnerable del ser humano y de (2) *apertura*, se trata de un listado que debe ser continuamente revisado y sometido a debate, se le suman otros rasgos que completan su caracterización:

Nussbaum afirma que una vida “carente de alguno de estos puntos es una vida deficiente en humanidad.”⁵²² La autora entiende que la promoción y desarrollo de unas capacidades no puede compensar la privación y carencia de otras. Además de la (3) *no compensabilidad* entre ellas, las capacidades revisten otra característica: son (4) *porosas*, se encuentran interconectadas de modo tal, que las vinculaciones entre unas y otras a menudo es una relación de conexión necesaria. Todas son esenciales para el buen funcionamiento humano. Ahora bien, no todas poseen el mismo estatuto. La diferencia no estriba en la mayor o menor prescindibilidad de cada una de las capacidades, sino que la jerarquía que Nussbaum prescribe es de diversa especie.

Todas estas capacidades constituyen una arquitectónica, responden a una lógica (5) *jerárquica*, y, en este sentido, parece acertado el símil con el engranaje de un *organum*. Se encuentran presididas por dos capacidades: “la razón práctica⁵²³ y la sociabilidad...son las que mantienen unido el

⁵²² NUSSBAUM, "Capacidades Humanas y Justicia Social", op. cit., p. 71.

⁵²³ La razón práctica tiene un papel fundamental en la articulación de todas las capacidades. Esta idea ya aparece en el primer artículo de Nussbaum sobre la materia y es una concepción que la autora toma directamente de las tesis aristotélicas,

conjunto y lo hacen humano...lo que es distintivo y distintivamente evaluable..es que todas y cada una de estas funciones son planeadas y organizadas, antes de nada, por la razón práctica; y, en segundo lugar, todo es hecho con otros y a otros...porque los seres humanos pueden decidir, en virtud de su propia razón práctica...”⁵²⁴

Como última característica, hemos de señalar que las capacidades, que integran la lista son susceptibles de (6) *realizabilidad múltiple*⁵²⁵. Este concepto implica que las capacidades se exponen como un conjunto de dimensiones, concebidas con un alto grado de generalidad, de modo que sean susceptibles de especificación local e incluso incorporen la posibilidad de variabilidad histórica, lo cual les aporta un elemento sensible a las circunstancias y con potencialidades evolutivas evidentes.

2.6 Los principios de justicia

Resulta pertinente terminar este apartado del capítulo, básicamente descriptivo de la propuesta sustantiva de Nussbaum, señalando cuáles serían los principios, que deberían formar la estructura global de una propuesta de teoría de la justicia, cuyo objetivo sería el de garantizar la lista de capacidades expuesta⁵²⁶:

1) *Sobredeterminación de la responsabilidad: el ámbito nacional interno no puede nunca rehuirla*. Si bien la autora no se muestra de acuerdo con las tesis defendidas por Rawls en el *Derecho de gentes*⁵²⁷, no por ello exime de toda responsabilidad a los gobiernos nacionales en su obligación de promover las capacidades hasta el umbral mínimo razonable.⁵²⁸ Rawls exime de la participación en los beneficios de una estructura global a los que denomina “estados proscritos”, entendiendo que estos estados deben garantizar un mínimo de justicia interna para poder participar del pacto global⁵²⁹. La razón que le lleva a Rawls a realizar estas afirmaciones en el *Derecho de gentes* es del todo coherente con el modelo de la posición original defendido en *Teoría de la Justicia y Liberalismo político*, puesto que al extrapolarlo a la esfera internacional, Rawls encuentra la principal

concretamente de la *Ética Nicómaco*: cfr. NUSSBAUM, "Nature,function and capability: Aristotle on political distribution", op. cit., pp. 44-45.

⁵²⁴NUSSBAUM, *Las mujeres y el desarrollo humano : el enfoque de las capacidades*, op. cit., p. 137 y "Capacidades Humanas y Justicia Social", op. cit., p. 72.

⁵²⁵ NUSSBAUM, *Las mujeres y el desarrollo humano : el enfoque de las capacidades*, op. cit., p. 119.

⁵²⁶ NUSSBAUM, *Las fronteras de la justicia : consideraciones sobre la exclusión*, op. cit., p. 311-20.

⁵²⁷ J. RAWLS, *El Derecho de gentes ; y Una revisión de la idea de razón pública*, Barcelona: Paidós, 2001.

⁵²⁸ NUSSBAUM, *Las fronteras de la justicia : consideraciones sobre la exclusión*, op. cit., p. 312.

⁵²⁹ J. RAWLS, *El Derecho de gentes ; y Una revisión de la idea de razón pública*, op. cit., pp.95-96

dificultad para la posibilidad de un derecho de gentes en la cuestión de la *estabilidad*,⁵³⁰ categoría que adquiere en la obra del autor el estatuto de *figura validante* de los resultados obtenidos mediante el procedimiento de la posición original, puesto que tal categoría es probada y verificada en función del mecanismo del equilibrio reflexivo.⁵³¹ Este mecanismo necesita contar con el presupuesto de la cultura democrática públicamente compartida y tal cosa no es posible encontrarla en el terreno internacional.

Nussbaum no se encuentra conforme con esta tesis rawlsiana y sí que entiende que en la estructura global deben ser tenidos en cuenta estos estados, aunque no por ello se les puede excusar de la obligación de hacer todo lo que esté en su mano para garantizar estos mínimos de justicia a nivel doméstico.⁵³²

2) *La soberanía nacional debe ser respetada dentro de los límites de la promoción de las capacidades humanas.* Nussbaum mantiene una posición algo ambigua en relación a la posibilidad de intervención en los asuntos internos de los países en distintas obras. Si bien se muestra expresamente partidaria de la utilización de la *persuasión* en sus diferentes modalidades, diálogos, financiación, prensa etc. no deja clara su postura acerca de si, en determinadas circunstancias puede llegar a justificar la intervención armada. La autora también reconoce el papel destacado que desempeñan los acuerdos internacionales.⁵³³

3) *Las naciones prósperas tienen la responsabilidad de dar una porción sustancial de su PIB a otras naciones más pobres.* La formulación y objetivo de este principio resultan bastante claros, pero necesita una ulterior especificación sobre la fijación de los porcentajes que cada país debería destinar a tal efecto y sobre los modos en que debería hacerse y mediante qué instituciones, si gubernamentales o no.

4) *Las grandes empresas multinacionales tienen responsabilidades a la hora de promover las capacidades humanas en las regiones que operan.* Nussbaum otorga un papel destacado a las empresas multinacionales en el desarrollo de las políticas públicas de los países por su evidente influencia en la transformación económica del área en la que opera y, por tanto, debido a su evidente influencia les atribuye responsabilidades directas. De igual forma afirma que es posible la atribución de responsabilidades en la

⁵³⁰ *Ibíd.* pp. 62-63

⁵³¹ RAWLS, *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 68

⁵³² NUSSBAUM, *Las fronteras de la justicia : consideraciones sobre la exclusión*, op. cit., p. 311-20.

⁵³³ *Ibíd.*

promoción de las capacidades de los países más desfavorecidos a los agentes individuales, mediante la figura del consumidor.⁵³⁴ Adela Cortina, Jesús Conill y Domingo García-Marzá han venido desarrollando de forma sistemática estas cuestiones, articulándolas en una propuesta ética concreta sustantiva en obras como *Por una ética del consumo*, *Ética de la empresa. Claves para una nueva cultura empresarial*, *Horizontes de Economía Ética* o *Ética empresarial. Del diálogo a la confianza*.⁵³⁵ De este modo, Adela Cortina señala que la “empresa es una *organización*, y sucede que, (...) las organizaciones constituyen el núcleo básico a partir del cual se organizan las sociedades en los países postcapitalistas. La clave de tales sociedades no es ya tanto la familia o el Estado-nación, como las organizaciones. Una ética de las organizaciones es, pues, indispensable para *reconstruir el tejido de una sociedad, para remoralizarla*.”⁵³⁶ Además, la autora en su obra *Por una ética del consumo* no sólo realiza un fino análisis de la figura del consumidor, sino que nos ofrece todo un estudio que reconstruye las bases éticas del fenómeno del consumo y sus potencialidades transformativas tanto a nivel local, como global como ecológico. De este modo la autora mediante el examen detallado de las cuestiones derivadas del consumo, que para que sea verdaderamente humano debe ser: autónomo, justo y prudente⁵³⁷, extrae fructíferas conclusiones éticas que perfilan un marco normativo para la praxis y el diseño de políticas públicas.

En la misma línea, García-Marzá ha trabajado de forma sistemática la cuestión de la Responsabilidad Social Corporativa (RSC) mostrando la contribución efectiva y el papel decisivo que juegan las empresas como actores institucionales del desarrollo. El autor sostiene que las empresas y en particular las corporaciones multinacionales o transnacionales, en tanto se constituyen como uno de los agentes más importantes del proceso de globalización, poseen responsabilidades directas en relación a la vinculación entre pobreza y libertad.⁵³⁸ Para justificar la responsabilidad que las empresas poseen en el proceso del desarrollo, el autor parte de un

⁵³⁴ *Ibíd.* p. 314.

⁵³⁵ A. CORTINA, *Ética de la empresa. Claves para una nueva cultura empresarial*, Madrid: Trotta, 2003; *Por una Ética del Consumo*, Madrid: Taurus, 2004; CONILL, *Horizontes de economía ética: Aristóteles, Adam Smith, Amartya Sen*, op. cit.; GARCÍA-MARZÁ, D., *Ética empresarial. Del diálogo a la confianza*, Madrid: Trotta, 2004.

⁵³⁶ CORTINA, *Ética de la empresa. Claves para una nueva cultura empresarial*, op. cit., p. 82.

⁵³⁷ CORTINA, *Por una Ética del Consumo*, op. cit., p. 233.

⁵³⁸ GARCÍA-MARZÁ, D., “¿Agentes de justicia? La responsabilidad social de las empresas como factor de desarrollo” en CORTINA, A. Y PEREIRA, G. (ed) *Pobreza y Libertad. Erradicar la pobreza desde el enfoque de Amartya Sen*, Madrid: Tecnos, 2009, pp. 193-211, p. 193-6.

concepto de empresa definido como “una institución socio-económica cuya legitimidad depende de la posibilidad de un acuerdo libre y voluntario entre *todos* los grupos de intereses implicados en su actividad”.⁵³⁹ De este modo, la noción de responsabilidad corporativa contaría con un criterio normativo que sería aquel que legitimaría el proceder y los resultados obtenidos en el ejercicio de su actividad, si éstos son aceptados por todos los implicados en un diálogo libre y abierto, realizado en condiciones iguales de participación.⁵⁴⁰ El autor en definitiva está apelando a un acuerdo como criterio legitimador de la actividad empresarial, que no se limita a ser un mero consenso fáctico⁵⁴¹ o estratégico, sino que posee un estatuto moral y, por tanto, la corporación empresarial puede ser imputada como agente responsable en virtud del contrato moral que le aporta su validez constitutiva. Este contrato se basa en una reciprocidad de expectativas internas y externas entre los grupos afectados y recibe su estatuto moral en tanto no traiciona la máxima de la confianza que subyace a la figura del contrato.⁵⁴²

5) *Las principales estructuras del orden económico mundial deben estar diseñadas de tal modo que sean justas con los países pobres y en vías de desarrollo.* Nussbaum reconoce los esfuerzos que están llevando a cabo instituciones mundiales como el Banco Mundial, que desde hace unos años ha ido mostrando un paulatino interés en las cuestiones de pobreza y en los dispositivos de información con base ética⁵⁴³. Pese a ello en cuestiones de decisión política la deliberación ética no parece contar todavía con el protagonismo que debería y las decisiones en los ámbitos concretos de decisión de políticas públicas todavía se rigen por principios distintos, como la rentabilidad o la eficiencia entendida de modo unívoco.

6) *Se debería cultivar una esfera pública global tenue, descentralizada, pero contundente.* La autora no es partidaria de la creación de un Estado Mundial por distintas razones. La idea de un Estado Global, con las notas distintivas que determinan lo que sea un estado-nación, parece impracticable hoy por hoy. El mundo está dividido en estados-naciones, que en virtud del principio de soberanía poseen autonomía y poder sobre

⁵³⁹ *Ibid.*, pp. 199-200.

⁵⁴⁰ *Ibid.*

⁵⁴¹ GARCÍA-MARZÁ, D., *Ética empresarial. Del diálogo a la confianza*, op. cit., pp. 160-1.

⁵⁴² GARCÍA-MARZÁ, D., “¿Agentes de justicia? La responsabilidad social de las empresas como factor de desarrollo”, op. cit., pp. 203-4; cfr. GARCÍA-MARZÁ, D., *Ética empresarial. Del diálogo a la confianza*, op. cit., pp. 145-159.

⁵⁴³ NUSSBAUM, *Las fronteras de la justicia : consideraciones sobre la exclusión*, op. cit., p. 315.

su territorio y sus habitantes. Resulta complicado imaginar que los gobiernos de los países estuviesen de acuerdo en ceder sus atribuciones y potestades en pro de un ente supranacional, que no queda muy claro cómo estaría encarnado ni por quién y si los intereses que defendería serían equitativamente los de todos o los de unos cuantos. Tanto Rawls como Nussbaum aportan importantes razones para replantear no sólo la posibilidad efectiva de un estado global, sino su propia deseabilidad. Si bien Rawls contempla la posibilidad de asociación y federación entre los pueblos, no ve necesaria ni viable la idea de un Estado mundial y, por tanto, se adhiere a la reticencia que presenta Kant en la *Paz Perpetua*⁵⁴⁴ por la que un Estado mundial, que tuviera las atribuciones propias de un estado-nación se convertiría en un *despotismo global o un frágil imperio*, desgarrado por frecuentes guerras civiles, por el deseo de autodeterminación local que perduraría⁵⁴⁵. En el mismo sentido, Nussbaum apunta que la propia división del mundo es positiva, porque implica una descentralización del poder que presupone una estructura de presión entre naciones que evita o corrige posibles abusos de poder. Si este mecanismo que contrarresta fuerzas es eliminado en función de un Estado único y este estado se volviera totalitario y tirano no habría posibilidad de oposición. En la base de este argumento se encuentra una idea crucial a tener en cuenta para propósitos prácticos: el requisito de descentralización, como algo clave en cualquier diseño de la estructura básica social o política. La idea de descentralización como mecanismo de corrección de los abusos de poder no sólo es una idea fructífera en sí misma, sino clave a la hora de afrontar un diseño institucional concreto. Por ello, en lugar de abogar por un estado supranacional autores como Thomas Pogge, Charles Beitz o Brian Barry proponen la idea de una gobernanza global, dirigida a proporcionar los principios de una justicia global, basada en las relaciones interdependientes entre estados. Estas teorías se articulan sobre una noción de estado flexible y la idea del cosmopolitismo de corte moral a la base.⁵⁴⁶

7) *Todas las instituciones y (la mayoría de) los individuos deberían prestar especial atención a los problemas de los desfavorecidos en cada nación y en cada región.* La autora no dota de un contenido específico a este principio, pero a mi

⁵⁴⁴ I. KANT, *Sobre la paz perpetua*, Madrid: Tecnos, 2002.

⁵⁴⁵ RAWLS, *El Derecho de gentes ; y Una revisión de la idea de razón pública*, op. cit., p. 48.

⁵⁴⁶ T. POGGE, *Global Justice*, Oxford: Blackwell, 2001; T. POGGE y B. BARRY, *Global institutions and responsibilities : achieving global justice*, Oxford: Blackwell, 2005; C. BEITZ, *Political theory and international relations*, Princeton N.J: Princeton University Press, 1999, pp. 5-8 y 179-180; C. BEITZ y R. E. GOODIN, *Global Basic Rights*, Oxford: Oxford University Press, 2009.

juicio el modo de dotarle de una propuesta sustantiva es precisamente potenciando la educación emocional y, en especial, la compasión, cuestión ésta que sí que se encuentra integrada en su propuesta de forma fundamental, como se ha ido exponiendo. Mediante un programa educativo⁵⁴⁷ correcto que se dirija a promover los lazos compasivos entre los ciudadanos no sólo con respecto a su vecinos inmediatos y que dote del instrumental y entrenamiento ético adecuado para que puedan deliberar éticamente es posible alcanzar propósitos como los que expone la autora. La articulación sistemática de cómo llevar a cabo estas consideraciones la desarrolla la autora en su obra *El cultivo de la humanidad*⁵⁴⁸.

8) *La atención a los enfermos, las personas mayores, los niños y los discapacitados deberían constituir un destacado foco de actuación de la comunidad internacional.* Nussbaum alude con este principio a la principal preponderancia que se debe otorgar a los “grupos especialmente vulnerables” en cuestiones de justicia, enfrentándose con ello a la tradición propia de las Teorías del Contrato Social Clásico, cuya justificación es precisamente que la base del respeto del pacto social es que es éste se efectúa entre las partes que son concebidas en plano de igualdad y sobre el fundamento de la reciprocidad.⁵⁴⁹

9) *La familia debería ser tratada como un ámbito de gran valor, pero no “privado”*⁵⁵⁰. Con este principio Nussbaum cuestiona la demarcación ya clásica entre lo que debe ser considerado como propio del ámbito público y como propio del privado. De este modo pone de manifiesto que las desigualdades que se producen en el seno de los ámbitos familiares por razones de sexo u otras consideraciones similares, así como las prohibiciones, limitaciones y cargas que se imponen dentro de las familias no son una cuestión estrictamente privada, sino de incumbencia pública. Por ello las capacidades deben garantizarse a título personal y no se consideran transferibles o renunciabiles.

⁵⁴⁷ La tesis de que la justicia es una cuestión que se “siente” y que, por tanto, una ciudadanía virtuosa debe cultivar los sentimientos de compasión y vergüenza moral es defendida por Adela Cortina en obras A. CORTINA, “La Ética Discursiva”, en M. V. CAMPS CERVERA (ed.), *Historia de la ética. Vol. 3, La ética contemporánea*, Barcelona: Crítica, 2008, pp. 533-76, p. 87 y *Justicia cordial*, op. cit. pp. 19-22.

⁵⁴⁸ NUSSBAUM, *El Cultivo de la humanidad : una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*, op. cit.

⁵⁴⁹ El significado concreto de estas afirmaciones se examinará detenidamente en el capítulo siguiente, en el apartado destinado al análisis de las críticas de Nussbaum a las teorías del contrato social.

⁵⁵⁰ Cfr. NUSSBAUM, *Las mujeres y el desarrollo humano : el enfoque de las capacidades*, op. cit. pp. 319-77.

Consideraciones de la misma índole son las que apunta Engerman en su artículo "Slavery, Freedom and Sen".⁵⁵¹ Aunque Engerman se dirige al análisis y crítica de las tesis de Sen, el autor llega a una conclusión similar a la que en este extremo presentamos. Partiendo del examen de la noción de libertad en Sen, Engerman apunta que la misma libertad de elección supone la posibilidad de cesión de la propia libertad⁵⁵², con lo cual la persona se convertiría en una suerte de "esclavo voluntario". El drama vivido a lo largo de la historia ha sido precisamente la posibilidad de comerciar con las llamadas capacidades básicas y especialmente con la propia libertad como fuente de ingresos, propias y de todo el núcleo familiar.⁵⁵³ En este sentido el caso más común es el de las mujeres que se ven forzadas a aceptar matrimonios opresivos o prácticas abusivas por su propio bien, el de su prole o por las cargas y tradiciones familiares. Por ello destaca la virtud que aporta la versión de la lista de capacidades de Nussbaum al contar con la característica de "no-compensabilidad" entre sus componentes,⁵⁵⁴ puesto que Engerman pone en cuestión la afirmación de que "todas las cosas buenas vienen juntas" (*all good things go together*)⁵⁵⁵ y entiende que no es suficiente con promover la libertad como marco institucional, sino que es necesaria la intervención estatal para garantizar a todos y cada uno estas capacidades básicas.

10) *Todas las instituciones y todos los individuos tienen la responsabilidad de promover la educación como clave para dar oportunidades a las personas actualmente desfavorecidas.* Como se ha venido exponiendo a lo largo de estas páginas, la educación es el medio fundamental por el cual la autora entiende que su propuesta puede llevarse a la práctica y, por tanto, la garantía universal de una educación de calidad que fomente los lazos cívicos, la reflexión crítica y la imaginación⁵⁵⁶ resulta vital para que el proyecto que se propone resulte viable.

3. Cuestión de términos

Una vez presentado, de forma descriptiva, el contenido de la propuesta sustantiva de Nussbaum, encarnada en "la lista de

⁵⁵¹ S. ENGERMAN, "Slavery, Freedom and Sen", *Feminist Economics*, 9/2, 2003, pp. 185-211.

⁵⁵² *Ibíd.* p. 189.

⁵⁵³ *Ibíd.* p. 187.

⁵⁵⁴ *Ibíd.* p. 186.

⁵⁵⁵ *Ibíd.* p. 194.

⁵⁵⁶ NUSSBAUM, *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, op. cit. p., 318.

capacidades” pasaremos a un nivel de mayor profundidad analítica, en el que examinaremos de manera exhaustiva las nociones claves en las que basa su propuesta, de este modo nos ocuparemos de : 1) en primer lugar las diferencias de las propuestas de Sen y Nussbaum 2) una profundización en el concepto de capacidad de Nussbaum 3) la noción de florecimiento 4) la noción de persona 5) la noción de dignidad y posteriormente analizaremos las implicaciones teóricas de la propuesta de teoría de la justicia.

3.1 Diferencias de la versión del enfoque de las capacidades de Nussbaum con el de Sen.

Como ya se ha explicitado en apartados anteriores, tanto Sen como Nussbaum son los pioneros del llamado “enfoque de las capacidades”, que tuvo sus comienzos a principios de los años 80 y que ha supuesto una notable revolución de los modos de entender el desarrollo “al uso”, devolviéndole a la noción de desarrollo la dimensión humana, siguiendo de esta forma la estela inaugurada por Goulet en su obra *Desarrollo humano*.⁵⁵⁷

Nussbaum y Sen situándose en la misma línea elaboran el “enfoque de las capacidades” con un doble objetivo: a) servir de modelo de desarrollo alternativo a los modelos económicos al uso⁵⁵⁸ y especialmente como crítica a los modelos de corte utilitarista y b) servir como efectivo instrumento para llevar a cabo comparaciones de la calidad de vida⁵⁵⁹. Si bien, en principio ambas versiones –la de Nussbaum y la de Sen- poseían el mismo objetivo, ya se evidenciaban diferencias sustanciales a la hora de su desarrollo concreto por parte de cada uno de los autores. Las diferencias entre uno y otro autor han sido tales que se ha escrito mucho analizándolas, poniéndolas de manifiesto e incluso contraponiendo ambas propuestas⁵⁶⁰. De hecho, resultan fácilmente

⁵⁵⁷ D. GOULET, *Ética del desarrollo : guía teórica y práctica*, Madrid: IEPALA, 1999.

⁵⁵⁸ Cfr. PEDRAJAS, "El desarrollo humano en la economía ética de Amartya Sen", op. cit., cap. II "Revisión de los modelos de desarrollo económico desde la perspectiva ética del desarrollo humano", pp. 85-172.

⁵⁵⁹ NUSSBAUM y SEN, *The quality of life*. op. cit.

⁵⁶⁰ D. GASPER, "Is Sen's Capability Approach an Adequate Basis for Considering Human Development?", *Review of Political Economy*, 14/4, 2002, pp. 435-61; CROCKER, "Functioning and Capability: The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethic" op. cit.; CONILL, *Horizontes de economía ética : Aristóteles, Adam Smith, Amartya Sen*, op. cit. ; PEDRAJAS, "El desarrollo humano en la economía ética de Amartya Sen", op. cit.; ALKIRE, *Valuing freedoms : Sen's capability approach and poverty reduction*, op. cit.; DENEULIN, "Perfectionism, Paternalism and Liberalism in Sen and Nussbaum's Capability Approach", op. cit.

identificables las dos líneas seguidas por diversos autores que señalan sus simpatías hacia la propuesta de uno u otro autor. Realizadas estas sucintas precisiones, quisiera señalar cuatro consideraciones que me parecen cruciales para diferenciar una y otra versión:

a) El compromiso con una teoría del funcionamiento humano de Nussbaum, frente a la explícita negación del mismo de Sen.

Como hemos ido señalando, tanto Nussbaum como Sen se mueven con parámetros cercanos y hacen uso del *enfoque de las capacidades* en sus respectivas formulaciones, pero en sus teorías se encuentran algunas divergencias. Entre ellas observamos que Sen, en su interpretación de las capacidades, propone un “enfoque general”, de mayor apertura y, en este sentido, liberal. Sen pone de manifiesto la importancia de atender al espacio axiológico común entre distintas concepciones sustantivas, no considerando necesario formular una concepción completa y omniabarcante del funcionamiento humano. Por su parte, la propuesta de Nussbaum es heredera de una interpretación aristotélica del funcionamiento humano y, como tal, se inclina por un cierto perfeccionismo que culmina en su propuesta esencialista y en su concepto directriz de *floreCIMIENTO humano*.

Distintos autores como David Crocker o Des Gasper han hecho notar las potencialidades normativas de la teoría de Nussbaum al contar con una teoría del funcionamiento humano en su base de justificación que incluye una noción de “persona”⁵⁶¹ (*personhood*), que incorpora la dimensión tanto de la vulnerabilidad como de las emociones.⁵⁶² Severine Deneulin también ha señalado que, en definitiva, la versión del enfoque de las capacidades de Sen necesita comprometerse con una concepción de bien si posee el propósito de ser llevado a la práctica y, de este modo, el enfoque de las capacidades de alguna manera debe adoptar cierto “paternalismo” y “perfeccionismo” al ser desarrollado. Por ello el enfoque de Sen debe tomar cierto posicionamiento acerca de cuáles son los valores y oportunidades que debe promocionar o de lo contrario queda vacío de contenido. “¿Cómo pueden darse a la gente las condiciones para mejorar su vida, si no sabemos en qué consiste una vida

⁵⁶¹ BIONDO, F. “Ética de las capacidades e interpretación de los principios de la justicia”, *Quaderns de filosofia i ciència*, 38, 2008, pp. 87-99, p. 94.

⁵⁶² GASPER, “Development as Freedom - and as what else?”, op. cit., p. 150; D. CROCKER, “Functioning and Capability: The Foundations of Sen’s and Nussbaum’s Development Ethics”, en J. GLOVER y M. C. NUSSBAUM (eds.), *Women, culture and development : a study of human capabilities*, Oxford: Clarendon Press, 1995, pp. 153-98, p. 182.

mejor?”.⁵⁶³ La autora, en este sentido, valora la “sinceridad” con la que Nussbaum se conduce al elaborar un conjunto de determinado de capacidades valiosas que deben promocionarse y, por tanto, sostener una teoría perfeccionista del bien de forma explícita.⁵⁶⁴

b) Nussbaum propone una teoría de la justicia, encarnada en su versión del enfoque de las capacidades, frente al enfoque de Sen, que no cuenta con una propuesta estructurada de teoría de la justicia, sino que es más bien un modelo económico.

Este punto se encuentra muy conectado con el anterior, puesto que es necesario observar que si se cuenta con una teoría normativa del funcionamiento humano, entonces es posible derivar un compromiso con una teoría de la justicia, o lo que es lo mismo: toda teoría que tenga como objetivo cuestiones de justicia y sus criterios de distribución debe justificarse sobre una comprensión moral del ser humano. De este modo Robeyns ha señalado que, probablemente debido “al carácter no específico del enfoque de las capacidades de Sen, el enfoque de las capacidades es un marco de pensamiento, una herramienta normativa, pero no es una específica teoría total que dé respuestas completas a todas nuestras cuestiones normativas. No se trata de un algoritmo matemático que prescriba cómo medir la desigualdad y la pobreza y tampoco es una completa teoría de la justicia”.⁵⁶⁵

c) El tratamiento de las nociones libertad y de agencia difieren en uno y otro autor.

Nussbaum plantea objeciones a la noción de libertad de Sen en artículos como “The Good as discipline, the Good as freedom” o “Capabilities as fundamental entitlements: Sen and Social Justice.”⁵⁶⁶ En primer lugar Nussbaum cuestiona la coherencia de defender la libertad con carácter absoluto con un proyecto político concreto, sobre la base de que es frecuente que las distintas libertades entren en conflicto y unas limiten las otras.⁵⁶⁷ De este modo, la autora entiende que no todas las

⁵⁶³ DENEULIN, "Perfectionism, Paternalism and Liberalism in Sen and Nussbaum's Capability Approach", op. cit., p. 501.

⁵⁶⁴ *Ibíd.* p. 498.

⁵⁶⁵ I. ROBEYNS, "Sen's Capability approach and gender inequality: selecting relevant capabilities", *Feminist Economics*, 9/2, 2003, pp. 61-92, p. 64.

⁵⁶⁶ M. C. NUSSBAUM, "Capabilities as fundamental entitlements: Sen and Social Justice", 9/3, 2003, pp. 33-59; "The Good as discipline, the Good as freedom", en D. A. CROCKER, y A. T. LINDEN (ed.), *Ethics of consumption : the good life, justice, and global stewardship*, Oxford: Rowman & Littlefield, 1998.

⁵⁶⁷ M. C. NUSSBAUM, "Capabilities as fundamental entitlements: Sen and Social Justice", *Feminist Economics*, op. cit., p. 44.

libertades son igualmente protegibles, puesto que el ejercicio de algunas entraña un perjuicio para otras personas.⁵⁶⁸ Por tanto el contenido de las libertades, que debe ser promocionado y garantizado por las políticas públicas, debe ser determinado y concretizado y, por ello, la noción de agencia en Nussbaum opera de una forma limitada.

Junto a las críticas de Nussbaum, que exigen que el valor de la libertad debe tomar una forma concreta y, por tanto las libertades deben ser encarnadas, otros autores como Walzer en *Las esferas de la justicia*⁵⁶⁹, Des Gasper o Irene van Staveren, basándose también en las consideraciones apuntadas por Nussbaum en torno a la noción de libertad que Sen maneja, se han pronunciado en el mismo sentido, aduciendo que la libertad no puede ser considerada como el valor preeminente. Des Gasper en "Development as Freedom - and as what else?"⁵⁷⁰ entiende que la concepción de libertad que opera en Sen, especialmente en su obra *Desarrollo y Libertad* es demasiado general y se aplica a todas las demás esferas de valor. En este sentido, la libertad se configura como un valor que se extiende a todos los demás y, como hemos observado, se perfila como transversal. El problema que encuentra Des Gasper es que el "lenguaje de las capacidades" queda reducido al "lenguaje de las libertades", ignorando con ello todo el bagaje conceptual que acompaña al término de libertad⁵⁷¹. "El término de "libertad" reemplaza incluso al de "capacidad" en su trabajo. Subraya la libertad tanto como el medio como el principal fin del desarrollo".⁵⁷² Además, pese a que el propio Sen reconoce la existencia de otros valores, la libertad se configura como el marco en el que éstos se inscriben e incluso acaba confundándose e incluso prevaleciendo sobre otros valores de igual importancia social como son el cuidado (*care*), la amistad o la justicia.⁵⁷³ Ninguno de estos valores se sitúa en un plano de igualdad con respecto a la libertad, pero además Sen desatiende también el hecho de que toda libertad, como ha señalado previamente Nussbaum, puede

⁵⁶⁸ *Ibid.* p. 46.

⁵⁶⁹ M. WALZER, *Las esferas de la justicia : Una defensa del pluralismo y la igualdad*, México: Fondo de Cultura Económica, 1997. Walzer señala que el valor de la libertad no puede operar de igual modo en todas y cada una de las esferas de la justicia que propone, porque cada una de estas esferas requiere unos criterios de distribución determinados por la lógica del bien social que distribuyen y, de este modo, integra el pluralismo en la propia estructura de la justicia.

⁵⁷⁰ GASPER, "Development as Freedom - and as what else?", *op. cit.*

⁵⁷¹ *Ibid.* p. 144.

⁵⁷² *Ibid.* p. 142.

⁵⁷³ *Ibid.* p. 147.

ser orientada de forma negativa.⁵⁷⁴ Por ello estos autores reclaman la utilización de un “lenguaje” que no se reduzca estrictamente al propio de la libertad, con el fin de que pueda integrar una concepción plural para la comprensión de la noción de capacidad. A mi modo de ver, el planteamiento de Des Gasper es bastante sagaz y permite dotar al enfoque de las capacidades de tres características considerablemente útiles para ser aplicado al terreno práctico: flexibilidad, adaptabilidad y concreción.

d) Nussbaum sostiene una propuesta sustantiva definida, encarnada en su lista de capacidades; Sen, en cambio, mantiene como requisito fundamental de su propuesta la característica de “incompletud”.

Ingrid Robeyns ha planteado críticas similares a las llevadas a cabo por Martha Nussbaum, puesto que considera que si bien las tesis de Sen han contribuido de manera excepcional a la promoción de la igualdad de género en el plano económico, no se encuentra lo suficientemente especificada para poder aplicarse al terreno práctico y, por tanto, es necesaria una tarea de especificación conceptual más detallada.⁵⁷⁵

El enfoque de Sen es una propuesta que posee un compromiso fuerte y explícito con el requisito de “incompletud”, a mi modo de ver, porque es el medio mejor que encuentra el autor para integrar de manera respetuosa el pluralismo en su modelo. Por ello el autor es reacio de manera explícita a ofrecer una lista concreta de capacidades, como la que opera en la teoría de Nussbaum. A mi juicio, esta afirmación necesita ser matizada y analizada de una forma más profunda, puesto que no es del todo cierto que en Sen no se encuentre formulada ninguna proposición sustantiva. Sen señala explícitamente el conjunto de libertades instrumentales que son elementos constitutivos del desarrollo entendido como libertad. Estas libertades instrumentales serían: 1) las libertades políticas, 2) los servicios económicos, 3) las oportunidades sociales, 4) las garantías de transparencia y 5) la seguridad protectora.⁵⁷⁶ ¿Estamos, con ello, afirmando que el conjunto de libertades instrumentales que Sen formula es equiparable a la lista de capacidades de Nussbaum? Mi

⁵⁷⁴ *Ibíd.* p. 143.

⁵⁷⁵ B. AGARWAL, HUMPHRIES, J. AND ROBEYNS, I., "Exploring the challenges of Amartya Sen's work and ideas: an introduction", *Feminist Economics* 9/2, 2003, pp. 3-12, p. 6. Robeyns desarrolla estos argumentos en profundidad en ROBEYNS, "Sen's Capability approach and gender inequality: selecting relevant capabilities", *op. cit.*

⁵⁷⁶ A. K. SEN, *Desarrollo y libertad*, Barcelona: Planeta, 2000, pp. 27 y 57-59.

posición al respecto es que no, puesto que la dimensión a la que uno y otro autor se refieren opera en niveles conceptuales diferentes. Para entender dónde radica la diferencia es necesario analizar la noción de capacidad que utilizan uno y otro autor. Esta tarea de análisis tiene un fuerte componente de interpretación, en tanto necesita conectar el término en cuestión con el contexto de la obra en que opera. Por ello, el estudio, que se va a desarrollar en este apartado, es eminentemente hermenéutico, puesto que el análisis del concepto y su interpretación en relación al contexto de las tesis de ambos autores evidencian unas diferencias estructurales del mismo, que impiden seguir hablando de *capacidad* en similares términos en uno y otro autor. Esta diferencia estructural en el concepto, que ambos autores manejan, implica consecuencias prácticas sustancialmente distintas, puesto que el campo de acción al que se dirige es radicalmente distinto. Con ello también procederemos a poner de manifiesto las posibles razones que le llevan a Sen a renunciar a la elaboración una lista de capacidades exhaustiva, como la que opera en Nussbaum. Esta exigencia, que le plantea la propia autora a Sen, sostiene que para hacer viable su propuesta es necesario que la articule en una lista de capacidades concreta de raigambre universal. El problema estriba en que aceptar tal lista supondría una adaptación conceptual considerable de la teoría de Sen, que, en principio, desvirtuaría, en gran medida, el núcleo de su teoría y no queda muy claro si las tesis senianas podrían resistir tal reformulación en el plano teórico tal y como están formuladas.

La autora, en su versión del enfoque, al dotarle de cierta sustantividad ontológica y, como expresa, una carga considerablemente más prominente de fundamentación filosófica, no recoge la sutileza, que posee la propuesta de Sen, y que, al quedar excluida en las tesis de la propia autora, ya implica una diferencia sustancial en la concepción no sólo práctica, sino teórica de las propuestas. Por ello, a continuación, me centraré de forma más pormenorizada a clarificar las diferencias estructurales del concepto de capacidad en Nussbaum y en Sen que implican ya, de suyo, propuestas, en principio, diferentes.

Sen entiende que el concepto de “capacidad” de una persona refiere a las diversas combinaciones de funciones que dicha persona puede conseguir. La capacidad es un tipo de libertad: la libertad fundamental para conseguir distintas combinaciones de funciones, lo que Sen asimila a la capacidad para lograr diferentes estilos de vida.⁵⁷⁷ En la noción de capacidad, Sen advierte un fuerte componente, que reviste un

⁵⁷⁷Ibid. p. 100.

carácter esencial para poder hablar de capacidad *sensu estricto*: la decisión. Para comprender la índole de tal concepto, es necesario perfilar la distinción entre resultados funcionales y capacidades, puesto que mientras los primeros refieren a los *logros* reales, el conjunto de capacidades representa la *libertad* para lograrlos. El “conjunto de capacidades” estaría formado por los distintos vectores de funciones entre los que puede elegir.⁵⁷⁸

Es necesario subrayar cómo Sen entiende la capacidad no en términos de efectividad de resultado, de necesaria satisfacción ante unas premisas dadas, sino como posibilidad real, lo cual implica un componente de contingencia, de libertad y por supuesto de indeterminación. El concepto de capacidad es entendido por Sen como la *posibilidad posibilitante*. Esta idea le permite al autor la creación de un marco tanto teórico como práctico que tiene como elemento constitutivo la libertad. La forma de la libertad en Sen es la expansión de las capacidades, no como el *necesario* desarrollo de las mismas, sino como el marco en el que los ciudadanos puedan desarrollar la vida concreta que tienen razones para valorar. He aquí el punto nuclear de la propuesta de Sen: la posibilidad de la vida que uno tiene razones para valorar. Para llevar a cabo tal propósito, la libertad juega un papel esencial y de ello es fácilmente deducible su papel instrumental. La libertad no es sólo un *en-sí* es también un *para-sí*. La libertad es querida para llevar a cabo la vida que uno valora, no cualquier vida, sino una razonable. Pero esa vida, además, tiene la forma de la libertad, puesto que es la vida decidida por uno. La libertad es un fin y un medio para llevar la vida que uno desea. En este entramado, la capacidad juega un papel clave en tanto en cuanto es entendida por Sen como libertad fundamental, como posibilidad y *oportunidad real*, esto es, susceptible de materializarse, aunque no necesariamente. La capacidad constituye el marco de acción, puesto que a su desarrollo deben ir encaminadas las instituciones. En tanto marco, perfila los cauces por donde deben discurrir los esfuerzos de las instituciones para alcanzar el fin último que es esa vida que se tienen razones para valorar. Se trata de una propuesta abierta, expansiva, que abre posibilidades y necesita, por tanto, como elemento estructural la deliberación tanto pública como privada.

Por otra parte, pese a recoger la línea pergeñada por Sen en su *enfoque de las capacidades*, la premisa sobre la que parte Nussbaum para desarrollar su propuesta de las capacidades centrales es bien distinta. Si bien Nussbaum reconoce que el pionero en la defensa del *enfoque de las*

⁵⁷⁸Ibíd.

capacidades como propuesta de desarrollo es Amartya Sen, la autora aduce unas virtualidades en su propia formulación que dice no se encuentran en Sen. Por una parte, entiende que su propuesta posee una carga de fundamentación filosófica superior a la teoría de Sen, al incorporar las tesis acerca del funcionamiento humano de Aristóteles y la posterior utilización de ellas de Marx. Por otro lado, entiende que de estos fundamentos filosóficos se deriva una evidente carga normativa, que da fuerza imperativa a la propuesta para que los gobiernos la incorporen en su agenda política con carácter prioritario. Además, es necesario señalar, en aras de analizar el alcance de la teoría de Nussbaum, que la lista que presenta tiene un carácter sustantivo. Por ello, considera más fructífero comenzar por una visión sustantiva de los bienes centrales, más que intentar derivarlos de un enfoque estrictamente procedimental, puesto que la autora entiende que todo enfoque procedimental, que sea aceptable, está tan cargado de valores normativos que converge, de hecho, en un enfoque de bienes sustantivos.⁵⁷⁹

El enfoque de las capacidades de Martha Nussbaum parte de una perspectiva concreta. Se sitúa en un punto determinado en tanto en cuanto se desarrolla como el despliegue de una respuesta a una pregunta inicial: “¿qué es Vasanti realmente capaz de hacer y de ser?”⁵⁸⁰ Nussbaum sutilmente ha recogido la misma fórmula que se encuentra en Sen en su obra *Desarrollo y libertad*. Formalmente el enfoque de las capacidades se deriva de igual modo en uno y otro autor, pero sustancialmente el resultado es radicalmente distinto, porque el punto de vista desde el que se formula la pregunta es ya otro. Sen dice, por de boca Maitreyee⁵⁸¹, que la cuestión, en última instancia, es la capacidad para vivir en realidad mucho (sin morir en la flor de la vida) y para vivir bien mientras se esté vivo (y no para vivir una vida de miseria y de privación de libertad). La diferencia entre uno y otro autor, en principio, es sumamente sencilla pero las consecuencias tanto éticas como políticas, que se derivan de la radical diferencia de visiones, son distintas. Sen pone el acento en la libertad. Una vida que merezca ser vivida es una vida libre. Los imperativos a nivel político que esta afirmación contiene están claros,

⁵⁷⁹ NUSSBAUM, *Las mujeres y el desarrollo humano : el enfoque de las capacidades*, op. cit., p. 171.

⁵⁸⁰ *Ibíd.* p. 112. La cuestión iniciática que se pregunta por aquello que Vasanti es capaz de ser y hacer es central en la propuesta de Nussbaum para ilustrar el objetivo de su teoría y, probablemente, para mostrar la conexión empírica de la misma. Por ello en su manuscrito de próxima aparición dedica un capítulo entero a esta cuestión: cfr. capítulo primero “A woman trying to flourish” en NUSSBAUM, *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, op. cit. pp. 5-15.

⁵⁸¹ SEN, *Desarrollo y libertad*, op. cit. p. 29.

pero no es tan fácil hablar de la plena realización a nivel práctico de la libertad. Creo que Sen asume esa carga de incertidumbre que la afirmación de la libertad conlleva, aunque, como es lógico, hable de ciertas limitaciones necesarias para la posibilidad de convivencia y de la misma libertad.⁵⁸² Ahora bien, no esgrime ninguna lista de capacidades, por la simple razón de que no puede hacerlo sin traicionar su máxima. En este sentido encuentro a Sen mucho más cercano al planteamiento de Kant, a la doctrina de la libertad y, por tanto, a la elaboración de principios morales y políticos mediante cierto método procedimental. En este sentido se pronuncia Conill, realizando un análisis exhaustivo de esta cuestión en su obra *Horizontes de economía ética*⁵⁸³, cuando sostiene que “el fundamento implícito de su pensamiento, tal como se ha desarrollado en la última fase de su producción ...podría encontrarse en la *eleuteronomía* kantiana. No se trata de un mero <<componente kantiano>> (Crocker), ni sólo de <<convergencia con la estrategia kantiana>> (O’Neill), sino del reconocimiento de un orden fundamental, un principio básico incondicionado, de ahí que Sen le atribuya valor intrínseco y fuerza normativa por sí mismo”.⁵⁸⁴

En cambio Nussbaum, aunque mantiene como proclama política la idea de la libertad, no se encuentra del mismo modo integrada en su programa. Muy probablemente se deba al hecho de que el objetivo de la autora, aunque incluya la noción de pluralismo en su teoría, posee un interés claro de refutar el relativismo cultural, que da cobertura a prácticas injustas y opresivas. Por ello, considera que es necesario establecer unas pautas sustantivas a las que acogerse y que, necesariamente, debe integrar toda sociedad para garantizar un marco de justicia en el que las personas puedan desarrollar su vida. Parece que la pregunta de Nussbaum de “¿qué es Vasanti realmente capaz de hacer y de ser?” Ya tiene en sí aparejada una evidente carga normativa que lleva necesariamente a la conexión entre potencia y acto. ¿Si se es capaz, se es? ¿Esta capacidad siempre tiene un sentido positivo? ¿Una capacidad formalmente idéntica no es capaz de lo mejor y de lo peor? Parece que no sólo vale la caracterización de las capacidades como tales, sino que es necesario remitirse a un criterio anterior para elaborar las pautas de corrección de esas capacidades.

⁵⁸² *Ibíd.* pp. 344-45.

⁵⁸³ CONILL, *Horizontes de economía ética : Aristóteles, Adam Smith, Amartya Sen*, op. cit., p. 190-97.

⁵⁸⁴ *Ibíd.* p. 190.

Detengámonos, por el momento, en la sutil conexión que Nussbaum establece entre capacidad y ser. Capacidad, en última instancia, en Nussbaum remite a las oportunidades reales que posibilitan que Vasanti funcione de un modo plenamente humano.⁵⁸⁵ Encontramos, de alguna manera, sugerida cierta conexión de necesidad entre la capacidad y su realización para hablar de vida humana propiamente dicha: entre la capacidad y el funcionamiento. Efectivamente, Nussbaum afirma que detrás del enfoque se encuentra una idea intuitiva que tiene dos dimensiones⁵⁸⁶: a) Que ciertas funciones son particularmente centrales en la vida humana, en el sentido de que su presencia o ausencia se entiende, característicamente, como una marca de la presencia o ausencia de vida humana. Nótese cómo en este párrafo ya no se habla de capacidad, sino de funcionamiento; b) Que existe algo que hace que estas funciones se realicen de manera verdaderamente humana y no meramente animal, como señalamos, en este aspecto la teoría de Nussbaum se basa en las interpretaciones de Marx de Aristóteles. Una vez esclarecidos los dos presupuestos de los que parte, podemos comprender la índole de determinadas afirmaciones de la autora de, que en este momento destacamos para conseguir una mayor comprensión de los apartados posteriores: “Con bastante frecuencia consideramos que una vida ha sido tan empobrecida que ya no merece la dignidad de un ser humano, que es una vida en la que se vive más o menos como un animal, sin capacidad para desarrollar y ejercer las propias potencialidades humanas.”⁵⁸⁷ Si recordamos, en este extremo, la relación entre capacidad y ser como de conexión necesaria, de lo expuesto se deriva la noción de ser humano, que Nussbaum maneja, como “un ser libre dignificado que plasma su propia vida en cooperación y reciprocidad con otros y no siendo modelado en forma pasiva o manejado por todo el mundo a la manera de un animal de rebaño”.⁵⁸⁸ Avanzaremos, por el momento⁵⁸⁹, que Nussbaum pasa a reformular su principio de raigambre kantiana de *principio de cada persona como fin*, como *principio de la capacidad de cada persona*.⁵⁹⁰ Aunque, *prima facie*, la autora afirmaba que el principio de la capacidad de cada persona estaba basado en el principio de cada persona

⁵⁸⁵ NUSSBAUM, *Las mujeres y el desarrollo humano : el enfoque de las capacidades*, op. cit., p. 112.

⁵⁸⁶ *Ibíd.* p. 113.

⁵⁸⁷ *Ibíd.*

⁵⁸⁸ *Ibíd.*

⁵⁸⁹ Esta cuestión se expone de manera detallada en el epígrafe destinado a la “noción de dignidad”.

⁵⁹⁰ NUSSBAUM, *Las mujeres y el desarrollo humano : el enfoque de las capacidades*, op. cit., p. 115.

como fin,⁵⁹¹ de estas últimas consideraciones parece que extraemos la conclusión inversa. Lo que se pretende poner de manifiesto, y que quedará más claro después de examinar los epígrafes posteriores, es que en Nussbaum subyace cierta idea de que lo que dota al ser humano de su “humanidad” y lo hace valioso, un fin en sí mismo y susceptible de dignidad, es su capacidad de funcionar de acuerdo a esa capacidad. De todo lo expuesto, cabe concluir que el concepto de capacidad en Nussbaum opera de un modo radicalmente distinto al propuesto por Sen. Nussbaum en su versión de la propuesta del *enfoque de las capacidades* pone el acento en la elaboración de una lista de las capacidades básicas. Estas capacidades no se constituyen solo en el marco para que una vida se desarrolle, sino que estas capacidades son un elemento estructural de toda vida, que se precie como humana. Son constitutivas de la vida humana y, por tanto, su ausencia implica ausencia de vida humana. Estas capacidades son las que le confieren el rango de dignidad al ser humano. Es fácil, desde estas consideraciones, advertir el fuerte componente evaluativo que la propuesta de Nussbaum incorpora.

El componente normativo, que se deriva de ambas propuestas, posee raíces totalmente distintas: de lo que podríamos llamar una *eleuteronomía* en Sen se da el paso a un esencialismo en Nussbaum. Nussbaum no define un marco teórico en el que pueda desarrollarse la libertad, sino que procede a una caracterización de lo que sería la humanidad en su esencialidad, pese a que la autora niegue que éste es su propósito. Lo humano, dirá la autora se caracteriza esencialmente por su dignidad y por su vulnerabilidad. A su vez, define la dignidad en términos de capacidad, como se mostrará en el siguiente epígrafe. Las capacidades son las que dan al ser humano su rango de dignidad y dado que el ser humano es valioso por tener dignidad y, por ello, es un fin en sí mismo, esto supone que es valioso por sus capacidades. Unas capacidades entendidas como elementos posibilitadores para llevar a cabo la vida que se desee, pero también unas capacidades concretas formuladas en una lista taxativa que permiten juzgar qué es lo constitutivo de la forma digna de vida humana y qué no.

Observamos con estas consideraciones cómo el marco teórico de uno y otro autor es, en principio, distinto. Del mismo modo la idea de capacidad tiene un valor operativo también diferente, en uno funciona como posibilitadora y en otro como criterio de demarcación. Existen unas distinciones estructurales en uno y otro concepto aunque la palabra

⁵⁹¹ Esta cuestión se examinará en el epígrafe titulado “el principio de cada persona como fin como el principio de capacidad de cada persona”.

utilizada sea la misma. Creo que la diferencia estriba en la intención de uno y otro autor: mientras que Sen hace hincapié en habilitar espacios de elección para que las personas puedan elegir las vidas que deseen llevar y, por tanto, su propuesta posee un cierto componente no intervencionista, la intención de Nussbaum es la de evitar a toda costa situaciones coyunturales de injusticia, lo cual le lleva a preferir un concepto fuertemente normativo, más encaminado a prescribir normas de acción, a limitar la acción, que a elaborar un espacio de libertad para que las personas decidan su vida, aunque el objetivo también sea éste.

3.2 El concepto de capacidad

En el apartado anterior ya hemos introducido algunas notas referentes a la noción de capacidad que opera en las tesis de Nussbaum, básicamente por contraposición a las tesis de Sen. En el presente, procederemos a examinar de manera más profunda el concepto en sí en la teoría de Nussbaum. Para realizar esta tarea trazaremos la distinción entre la noción de a) capacidad y de funcionamiento y b) de capacidad y derecho. Las fronteras entre estos términos son difusas en las tesis de Nussbaum pues, en tanto su propuesta posee un contenido sustantivo resulta complicado hablar estrictamente de capacidades y no de funcionamientos, que corresponderían a las actualizaciones de las primeras, a la hora de desarrollar políticas públicas. De igual modo, parece ser que la positivización de las capacidades en los ordenamientos jurídicos debería de alguna forma revestir la forma jurídica de derechos. Por estas razones resulta pertinente analizar estas cuestiones con cierto detalle.

Previamente a emprender este análisis resulta bastante clarificador la distinción que Nussbaum realiza dentro del mismo concepto de capacidad. De hecho, la autora diferencia tres especies de capacidad.⁵⁹²:

⁵⁹² NUSSBAUM, *Las mujeres y el desarrollo humano : el enfoque de las capacidades*, op. cit., p. 128-29 y *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, op. cit., p. 18-20. El origen de esta concepción tripartita de la noción de capacidad se encuentra en el primer artículo de la autora sobre la materia y es recogida directamente de su recepción del concepto de Aristóteles, en el que la elección juega un papel decisivo. Concretamente la autora aborda la conexión entre *i-capabilities* (capacidades internas) y *e-capabilities* (capacidades externas) para articular una noción de capacidad, que "para funcionar bien" necesita que se den tanto una serie de condiciones internas al sujeto como las bases sociales para lograr la efectiva actualización, la conversión en funcionamiento. De este modo, Nussbaum extrae los criterios de distribución políticos desde un paradigma aristotélico: cfr. NUSSBAUM, "Nature, function and capability: Aristotle on political distribution", op. cit., pp. 20-26.

- a) Las *capacidades básicas*. Son las capacidades que operan al nivel ontológico fundamental . “Se trata del equipamiento innato de los individuos, base necesaria para desarrollar las capacidades más avanzadas”⁵⁹³. Aunque se trata de las capacidades más básicas del ser humano, algunas no se ejercen de manera inmediata con el nacimiento como la vista o el olfato, sino que su actualización puede requerir cierto desarrollo, aprendizaje y maduración, como es el caso de la capacidad de habla o de los sentimientos .
- b) Las *capacidades internas*. Son aquellas capacidades que no se poseen de manera a inmediata con el nacimiento, pero con la maduración corporal y el tiempo preparan al organismo para el funcionamiento, como es el caso de la capacidad para la actividad sexual. Nussbaum los califica como “estados desarrollados de la persona misma, que son condición suficiente para el ejercicio de la función requerida”⁵⁹⁴.
- c) Las *capacidades combinadas*. Aunque se posean las capacidades internas o básicas, a menudo ocurre que éstas para que puedan actualizarse necesitan de condiciones favorables externas. Es decir, se trata de aquellas capacidades internas que requieren una base social para lograr la efectividad del funcionamiento al que tienden. Como se puede apreciar, éstas últimas son las que encarnan la lista de capacidades, en tanto incumben de manera directa a las políticas públicas, que son las que deben crear las condiciones necesarias que garanticen las posibilidades de perfeccionamiento de estas capacidades.⁵⁹⁵

Esta consideración es señalada especialmente por Richardson para argumentar una diferencia fundamental entre el concepto de capacidad en Sen y en Nussbaum. Según el autor la noción de capacidad en Sen se encuentra íntimamente vinculada a la de “libertad dispositiva”, esto es, a la libertad de elección, lo cual conlleva dificultades conceptuales para derivar la obligación de las bases sociales que deben proporcionar las políticas públicas ya que parece que de la mera elección se derive la actualización de la

⁵⁹³ NUSSBAUM, *Las mujeres y el desarrollo humano : el enfoque de las capacidades*, op. cit., p. 128.

⁵⁹⁴ *Ibíd.*

⁵⁹⁵ *Ibíd.* p. 129.

capacidad y, por ende, de las libertades básicas.⁵⁹⁶ En cambio, precisamente en la noción de “capacidades combinadas” de Nussbaum ya se explicita una obligación de carácter vinculante de los poderes públicos de proveer las bases sociales que garanticen la posibilidad de actualizar tales capacidades.⁵⁹⁷ Pese a concederle una fuerza normativa superior al concepto de capacidad que Nussbaum maneja, al no estar construido sobre la noción de libertades básicas como hace Sen, Richardson entiende que no captura la fuerza imperativa que posee el lenguaje de los derechos, que es utilizado en el enfoque de los Derechos Humanos, y que es necesaria para la efectiva implementación de las libertades básicas.⁵⁹⁸

3.2.1 ¿Capacidad o funcionamiento?

La distinción entre capacidad y funcionamiento en las tesis de Nussbaum resulta bastante difusa y, a menudo, las barreras entre uno y otro concepto se desdibujan. Nussbaum, como hemos señalado, en sus escritos iniciales, de raigambre política, sostiene una visión esencialista de la vida humana, que califica de aristotélica. En este sentido resulta pertinente traer a colación el término aristotélico de *dynamis*⁵⁹⁹, que parece que se encuentra en la base de su concepto de *capacidad*, en aras a comprender su propuesta.

El profesor Jesús Conill, en su interpretación de las tesis aristotélicas, dirá que “la potencia (*dynamis*) es el concepto que expresa el repertorio real no actual, que hace posible el movimiento y la distensión del ser desde sí mismo en su realización.⁶⁰⁰ En este sentido, la potencia es la *dynamis*, el poder ser, el poder llegar a ser algo distinto. Y el acto (*entelécheia* o *enérgeia*) es el modo de ser que ha llegado a ser lo que es, habiendo devenido (en *télos* o en *érgon*) plena o realizativamente lo que es. El tiempo es la noción que hace significativa esta estructura de *posibilidad objetiva* que se puede expresar con el término *contingencia* y que tiene validez ontológica. Pues lo contingente es lo que no es ni imposible ni necesario; y constituye el sentido estricto de *posible*, ya que lo posible es

⁵⁹⁶ H. S. RICHARDSON, "The Social Background of Capabilities for Freedoms", *Journal of Human Development*, 8/3, 2007, pp. 389-414, p. 395.

⁵⁹⁷ *Ibíd.* p. 403

⁵⁹⁸ *Ibíd.* p. 404

⁵⁹⁹ J. MONTOYA y J. CONILL, *Aristóteles sabiduría y felicidad*, Madrid: Ediciones Pedagógicas, 1994, p. 62.

⁶⁰⁰ *Ibíd.* p. 63.

sólo posible porque puede devenir en acto (excepto en el peculiar caso del infinito físico).”⁶⁰¹

Estas consideraciones ya nos aportan la base para analizar los conceptos de capacidad y de funcionamiento en Nussbaum. La distinción de ambos términos, como hemos observado, en Nussbaum no es en absoluto clara, porque a menudo los emplea indistintamente. No es estricta en estas precisiones conceptuales, posiblemente porque desde las premisas y propósitos de su teoría opera mejor el término de funcionamiento que el de capacidad. En este sentido, hemos de observar que su “lista de capacidades” está basada precisamente sobre una “lista del funcionamiento humano”.⁶⁰² Pese a lo expuesto, la misma autora reconoce que no es lo mismo hablar de funcionamiento que de capacidad, puesto que las consecuencias prácticas de la utilización de uno u otro término son bien distintas. “Si tomáramos el funcionamiento mismo como la meta de la política pública, impulsando a los ciudadanos a funcionar de una manera única y determinada, el liberal pluralista juzgaría con razón que estaríamos excluyendo muchas opciones que los ciudadanos pueden hacer de acuerdo a sus propias concepciones acerca del bien, violando así, tal vez, sus derechos.”⁶⁰³ La autora tiene la correcta sospecha de que la crítica lógica que se le va a formular en torno a la articulación concreta de su propuesta es el posible dogmatismo que se deriva de su lista, puesto que se puede desprender de ella cierto carácter impositivo: “¿Estoy declarando, con la sola utilización de mi lista, que tales vidas no son acordes a la dignidad de un ser humano? ¿Y estoy instruyendo al gobierno para que inste o empuje a la gente a funcionar de una manera requerida, independientemente de lo que ella misma prefiera?”⁶⁰⁴

Obviamente, la primera pregunta se refiere a las personas que no eligieran desarrollar estas capacidades. La respuesta que necesariamente da la autora es que “donde se trata de ciudadanos adultos, *el objetivo político apropiado es la capacidad y no el funcionamiento.*”⁶⁰⁵ De esta afirmación se desprende que el trato que deba dispensarse por parte de los poderes públicos a los colectivos especialmente vulnerables: niños,

⁶⁰¹ *Ibíd.* p. 64.

⁶⁰² El nivel 2 de la “teoría gruesa y vaga del bien” que está constituida por la lista de capacidades se deriva precisamente de los rasgos característicos de la “figura humana” (nivel 1 de la teoría), de acuerdo con una idea del funcionamiento humano que tiende a su florecimiento.

⁶⁰³ NUSSBAUM, *Las mujeres y el desarrollo humano: el enfoque de las capacidades*, op. cit., p. 131.

⁶⁰⁴ *Ibíd.*

⁶⁰⁵ *Ibíd.* p. 132.

discapacitados, ancianos con demencia, animales etc., es distinto al que se debe a los ciudadanos adultos. Mientras que para este grupo – ciudadanos adultos, con plenas facultades mentales- parece que la autora limita las actuaciones políticas a promocionar las efectivas oportunidades para que puedan desarrollarse las capacidades de las que son detentadores, para el colectivo de los vulnerables el fin de los esfuerzos políticos debe encaminarse a promover su funcionamiento.⁶⁰⁶

Si la autora hubiera dejado sus argumentos en este extremo, la polémica se hubiera agotado, pero también es cierto que no hubiera resuelto mucho y nos hubiera retrotraído a un nivel inicial de la argumentación. Repensando su propuesta vemos que necesariamente no lo puede hacer por las premisas de las que parte, que ya integran en su base la noción de funcionamiento. “Es totalmente cierto que son los funcionamientos y no simplemente las capacidades las que tornan una vida verdaderamente humana, en el sentido de que si en una vida no hubiese funcionamiento de ningún tipo, difícilmente podríamos aplaudirla, independientemente de las oportunidades que contuviese”.⁶⁰⁷ Por lo tanto, independientemente de las connotaciones selectivas del término, tal y como Nussbaum lo contempla, nos encontramos con las dificultades lógicas de desgajar la noción de capacidad de la de funcionamiento en su planteamiento.

Nussbaum describe la capacidad como la oportunidad para el funcionamiento y éste como la materialización de la misma. Esta cuestión tiene implicaciones mucho más allá de la mera dificultad conceptual, sobre todo cuando examinamos cuáles son los propósitos de la autora. ¿Cuándo es exigible que una capacidad se convierta en

⁶⁰⁶ En este sentido la autora afirma que dado que “los humanos intervienen en todo momento en la vida de los animales, por lo tanto, lo único que cabe preguntarse es de qué forma ha de ser esa intervención. En ese sentido, es mucho mejor un paternalismo inteligentemente respetuoso que el puro y simple desentendimiento”: cfr. NUSSBAUM, *Las fronteras de la justicia : consideraciones sobre la exclusión*, op. cit. p. 374. De igual forma se pronuncia para el caso de los discapacitados a lo largo de la misma obra, y de los niños en *Las mujeres y el desarrollo humano*: “Si tenemos la intención de formar adultos que tengan todas las capacidades de la lista, esto significará a menudo exigir ciertos tipos de funcionamiento en los niños, desde el momento en que, como he dicho, a menudo es preciso ejercitar una función en la infancia para producir una capacidad madura en la adultez”: cfr. NUSSBAUM, *Las mujeres y el desarrollo humano : el enfoque de las capacidades*, op. cit., p. 135.

⁶⁰⁷ NUSSBAUM, *Las mujeres y el desarrollo humano : el enfoque de las capacidades*, op. cit., p. 132. Al mismo tiempo la autora ve como fundamental el respeto por las opciones de vida y la libertad de elección: cfr. NUSSBAUM, *Las mujeres y el desarrollo humano : el enfoque de las capacidades*, op. cit., p. 139.

funcionamiento, garantizado por los poderes públicos? Para aportar luz a la cuestión e identificar qué considera la autora capacidad y qué funcionamiento traeremos a colación la noción de *umbral*, propia de la propuesta de Nussbaum. Esta idea, como vimos, es básica en la teoría política de Nussbaum, en tanto implica un criterio directriz que los poderes públicos deben seguir, en aras de garantizar unos mínimos. “Si las personas se encuentran por debajo del umbral en alguna de las capacidades, estamos ante una carencia de justicia básica, con independencia de lo elevados que sean sus niveles en todas las demás”.⁶⁰⁸ A mi juicio, esta idea de umbral mínimo casa mal con el término de capacidad, entendida como la *dynamis* aristotélica, y tendría que ver más bien con el término de funcionamiento. De hecho, en diversas ocasiones Nussbaum habla en estos términos al afirmar que “debemos preguntar cuáles son los obstáculos que les impiden llegar al umbral adecuado de funcionamiento”.⁶⁰⁹

Con ello cabe señalar que la distinción entre capacidad y funcionamiento en Nussbaum no está clara. Si volvemos de nuevo al inicio del epígrafe y recogemos la noción de *dynamis* y recordamos las consideraciones que se precisaron en el epígrafe anterior podemos extraer algunas conclusiones. El concepto de *dynamis* opera de un modo más coherente en el planteamiento de Sen, en tanto su concreta noción de capacidad encaja perfectamente con la idea aristotélica de *posibilidad posibilitante* que integra, de suyo, la dimensión de la contingencia. En cambio en Nussbaum, en tanto ya pretende la elaboración de un catálogo de “capacidades” para el funcionamiento humano, cuya efectividad deben promocionar los poderes públicos, ya no puede sostener el elemento discrecional de libertad que incorpora la primera acepción, en tanto su propuesta, como ella misma afirma, ya es una teoría destinada al resultado. En este sentido, a mi modo de ver el término de capacidad en Nussbaum encuentra mayores conexiones con el término aristotélico de *enérgeia* o *entelécheia*⁶¹⁰, que con el de *dynamis*.

3.2.2 ¿Capacidades o derechos?

Como hemos venido observando a lo largo de este estudio, encontramos una evolución en el planteamiento de Nussbaum, desde un enfoque basado en la caracterización normativa del funcionamiento humano, cuya forma específica práctica se resuelve en una lista de capacidades, hacia un propósito eminentemente jurídico de fundamentar

⁶⁰⁸ NUSSBAUM, *Las fronteras de la justicia : consideraciones sobre la exclusión*, op. cit., p. 173.

⁶⁰⁹ *Ibid.* p. 14.

⁶¹⁰ MONTOYA y CONILL, *Aristóteles sabiduría y felicidad*, op. cit. pp. 64,193.

garantías constitucionales. En los escritos primigenios encontramos en Nussbaum un interés en la búsqueda de cierta clase de esencialismo, que pueda refutar de manera contundente las posiciones relativistas, tal y como se observó. Señalamos cómo las categorías transculturales, que Nussbaum tiene el objetivo de hacer valer universalmente, tomaban la forma concreta de una lista de capacidades específica y en obras más recientes como *Las mujeres y el desarrollo humano* el propósito de la autora ya comienza a operar a un nivel más político y, para ello, aduce la posibilidad de llevar a la práctica de las políticas públicas su lista de capacidades, mediante la forma de garantías constitucionales. Esta evolución iniciada con esta obra sigue fraguándose en *Las fronteras de la justicia*, en tanto la estructura de su lista pasa a expresarse como un catálogo de derechos.

Este apartado se dirige, por tanto, a abordar la índole de tal transformación, argumentando si ésta es efectivamente posible y explicitando lo que se gana y lo que se pierde con ello. Por otra parte, también será necesario destacar cuáles son las posibles razones que le llevan a la autora a conducirse por estos cauces. Por último trazaremos los paralelismo y distinciones de la lista de capacidades con los Derechos Humanos.⁶¹¹ Comenzaremos por la segunda cuestión, puesto que encuentro que resultará más esclarecedora para comprender su propuesta. Como se ha expresado en varias ocasiones, Nussbaum tiene el propósito de dotar de operatividad práctica a su versión del enfoque de las capacidades y, en pro de tal objetivo, debe ubicar su lista en la arena política. Para ello sitúa su concepción en un contexto político determinado y encuentra en el *Liberalismo Político* de Rawls el mejor aliado para llevar a cabo su programa. En este instante, Nussbaum se tropieza con una primera dificultad, que será examinada de forma pormenorizada en apartados posteriores, la de la posible acusación de que su teoría es una “doctrina comprensiva del bien”, que cerraría cualquier oportunidad a su propuesta de convertirse en una concepción de la justicia, objeto de un consenso entrecruzado. Por ello, y en aras de salvar este escollo, considero que la autora se pronuncia de forma contundente al afirmar que su concepción “es una doctrina política acerca de los derechos básicos, no una doctrina moral comprensiva. No pretende

⁶¹¹ La autora expresamente señala que el enfoque de las capacidades, tanto en su propia versión como en la de Sen, se encuentra íntimamente ligada al enfoque de los Derechos Humanos y, por tanto, asume sus reivindicaciones y no se encuentra en contradicción alguna. Pese a ello, su propuesta del enfoque de las capacidades es mucho más amplia, puesto que su alcance se extiende a los animales no humanos: cfr. NUSSBAUM, *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, op. cit. p. 42.

quiera ser una doctrina política completa, sino que se limita a especificar algunas condiciones necesarias para que una sociedad sea mínimamente justa, en la forma de un conjunto de derechos fundamentales para todos los ciudadanos”.⁶¹² En este sentido es en el que Nussbaum ha operado la transformación, al concebir la lista de capacidades como una lista de garantías constitucionales similar a la Sección de Derechos Fundamentales de la Constitución india o a la Carta de Derechos de la Constitución estadounidense.⁶¹³ A mi modo de ver, en tanto Nussbaum ya pasa a entender su lista de capacidades como un catálogo de derechos, que deben incorporarse a las políticas públicas de los distintos países mediante la actividad legislativa y judicial, su lista ha perdido parte de la virtualidad que la acompañaba y en esta línea pierde la novedad de su aporte a la esfera pública internacional, en tanto el lugar al que aspira ya está ocupado por los Derechos Humanos. Charlesworth resalta precisamente el hecho de que muchas de las categorías que se encuentran en la lista de Nussbaum ya se encuentran recogidas como derechos por los Derechos Humanos y otros tratados internacionales, pero, por otra parte también destaca que otros de los componentes no reciben tal protección internacional como es el recogido bajo el rótulo de “poder vivir en relación con otras especies o de acuerdo con la naturaleza”. Charlesworth, por tanto, entiende que la “lista de capacidades” constituye una reformulación de lo que de forma seminal se encuentra en los diferentes tratados internacionales de derechos humanos más moderna, precisa y omniabarcante.⁶¹⁴

La dificultad, que se deriva del planteamiento de Nussbaum, es fruto de una tensión interna inherente a su propia teoría, que posteriormente analizaremos de forma pormenorizada. Tal tensión posee su raíz en el propósito dual de la autora de ofrecer una explicación normativa y esencialista del funcionamiento humano y de su pretensión de despojarla de cualquier matiz que no sea político. En tal sentido, el concepto de capacidad, que opera a un nivel ontológico, difícilmente puede servir a tal objeto y, por ello necesita reconvertirlo en una lista de principios o catálogo de derechos. Siguiendo esta tesis, Nussbaum expresamente advierte que el enfoque de las capacidades se encuentra estrechamente ligado al enfoque de los Derechos Humanos, en tanto en cuanto las primeras constituyen una especificación de los segundos.⁶¹⁵ En

⁶¹² NUSSBAUM, *Las fronteras de la justicia : consideraciones sobre la exclusión*, op. cit., p. 163.

⁶¹³ *Ibid.*

⁶¹⁴ H. CHARLESWORTH, “Martha Nussbaum's Feminist Internationalism”, *Ethics*, 111/1, 2000, pp. 64-78, p. 68.

⁶¹⁵ NUSSBAUM, *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, op. cit., p. 42.

este sentido ambos planteamientos superan los enfoques utilitaristas de la medición de la calidad de vida por criterios únicos y lineales como son los ingresos y riquezas. La lista de capacidades incorpora tanto los derechos de primera, como de segunda generación sin hacer distinción y ambas concepciones poseen propósitos similares de servir como justificación de los derechos fundamentales⁶¹⁶, que deben desarrollar las constituciones de los diferentes países. Queda, pues, la pregunta acerca de qué es lo que aporta *ex novo* la lista de capacidades de Nussbaum.

El plus, que considera la autora que conlleva su propuesta, está basado en el *lenguaje* que ambos planteamientos utilizan. Según Nussbaum, el lenguaje de los Derechos Humanos se presta a algunas ambigüedades y encierra en su base teórica profundos debates filosóficos: “no hay acuerdo, por ejemplo, sobre cuál es la base para la reivindicación de estos derechos, hay quien ha defendido la racionalidad, la sentencia o la mera vida. También existen diferencias acerca de si los derechos son prepolíticos o si son creaciones de las leyes y las instituciones.”⁶¹⁷ Según Nussbaum el enfoque de las capacidades se muestra mucho más claro en estos puntos y se pronuncia de forma precisa. En este sentido el enfoque de las capacidades considera que la base para la reivindicación de los derechos se halla en “la existencia de una persona como ser humano.”⁶¹⁸ Como veremos, esta afirmación de Nussbaum es mucho más problemática de lo que en un primer momento cabría suponer. Nussbaum entiende lo que sea un ser humano y su dignidad en función de unas *capacidades básicas*, que obviamente no todos los nacidos de padres humanos poseen. La autora se pronuncia advirtiendo que en casos de extrema gravedad ya no se puede hablar de vida humana, sino de una forma distinta de vida. Ahora bien, y es aquí donde encontramos la aporía en el planteamiento de Nussbaum, la base de reivindicación de las obligaciones sociales se encuentra en la delineación de la figura del ser humano.⁶¹⁹ Con lo dicho, parece que bajo el enfoque de las capacidades se llega a la conclusión de que estas personas⁶²⁰ y seres no son detentadores de derechos, en tanto que no

⁶¹⁶ NUSSBAUM, *Las mujeres y el desarrollo humano : el enfoque de las capacidades*, op. cit., p. 143; *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, op. cit., p. 44..

⁶¹⁷ NUSSBAUM, *Las fronteras de la justicia : consideraciones sobre la exclusión*, op. cit., p. 284; *Las mujeres y el desarrollo humano : el enfoque de las capacidades*, op. cit., p. 144.

⁶¹⁸ NUSSBAUM, *Las fronteras de la justicia : consideraciones sobre la exclusión*, op. cit., p. 284.

⁶¹⁹ *Ibíd.*

⁶²⁰ En la teoría de Nussbaum la denominación de “persona” no sería del todo correcta; yo mantengo la posición de que todo “ser” nacido de padres humanos es un ser humano, posea capacidades o tenga la desgracia de estar privado de ellas de forma total.

poseen de las características necesarias para constituir la base de la obligación social. Lo que en un principio parecía una virtualidad —el tránsito del lenguaje de los derechos al lenguaje de las capacidades— pasa a convertirse en un criterio de exclusión de determinados colectivos sobre este fundamento de la capacidad, tal y como lo entiende Nussbaum. A mi modo de ver, esta aporía podría resolverse si Nussbaum se mantuviera fiel al concepto de capacidad ligado a una noción de florecimiento como el máximo bien al que aspirar, pero no utilizando esta categoría como criterio de demarcación y base del reconocimiento de la obligación. En este sentido la noción de dignidad, que en Nussbaum se entiende en función del principio de capacidad como examinaremos en el apartado siguiente, habría que entenderla en un sentido operativo y funcional: como el fin a perseguir, pero no como una categoría originaria que genera criterios de exclusión. Si se atiende al más desfavorecido en primer lugar, lógicamente la justicia se hará extensiva a aquellos más capacitados.⁶²¹

Por otro lado, quisiera matizar la otra virtualidad, que Nussbaum observa en el hecho de que la lista de capacidades no posea naturaleza jurídica, lo cual la diferencia en gran medida de los Derechos Humanos. El transformar el lenguaje de los Derechos Humanos por el de capacidades básicas permite eliminar el elemento etnocéntrico e imperialista, pero, desde mi perspectiva, a su vez, tiene dificultades para dotarlo de forma imperativa. Lo que la autora describe como capacidades, que deben convertirse en garantías constitucionales, son precisamente garantías constitucionales de las constituciones occidentales convertidas en capacidades y en estas culturas ya tienen fuerza imperativa, en tanto en cuanto se encuentran integradas en el ordenamiento jurídico mediante los procedimientos legales prescritos y se han convertido en derechos propiamente. Coinciden con los Derechos Humanos, pero estos tienen un plus de obligatoriedad en su propia estructura formal que la lista de capacidades no posee. Dada su naturaleza, los Derechos Humanos se constituyen como derechos inalienables de la persona, pero, a su vez, como obligaciones de los demás de respetarlos. Revisten la forma jurídica derecho-deber. Para que alguien tenga derecho algún otro tiene una obligación. La lista de capacidades posee un estatuto moral, por ello tienen un estatuto

Además de ser un ser humano es un ser humano especialmente vulnerable y por ello debiera ser considerado el primer sujeto de justicia.

⁶²¹ Agradezco de modo especial los sugerentes comentarios acerca de este punto de Christopher Riddle, durante las jornadas del Summer School del Forum Scientiarum, que tuvo lugar en la Universiteit Tübingen en junio de 2010.

normativo, pero, a su vez, necesitan de cierta forma jurídica para adquirir fuerza coactiva para hacerse valer tanto frente a los poderes públicos, como frente a terceros.

Por otra parte el enfoque de las capacidades posee una ventaja que, a mi modo de ver, ya lo convierte en superior moralmente con respecto al enfoque de los Derechos Humanos, puesto que recoge unas exigencias morales que, como señala Adela Cortina, no se encuentran incorporados en los Derechos Humanos: los llamados derechos de “tercera generación”, que son derechos que se dirigen a proteger la paz o el medio ambiente y “ambos derechos son imposibles de respetar sin solidaridad universal”.⁶²² Como se puede apreciar el enfoque de las capacidades, tanto la lista específica como la justificación vinculativa que subyace en la propuesta: los lazos compasivos y de solidaridad inherentes, responden de manera más solvente a estas propósitos que el enfoque de los Derechos Humanos.

Cortina entiende por derecho un término que “no es descriptivo de ninguna característica natural, sino expresivo de un compromiso que la sociedad adquiere con algunos individuos, atendiendo a su necesidad de desarrollar determinadas capacidades, porque considera valiosas esas capacidades y las metas que persiguen, y porque considera al ser que goza de ellas digno de respeto, digno de que con él se adquiera ese compromiso.”⁶²³ De este modo, sostendrá la autora que si bien la noción de “capacidades” pertenece a la antropología filosófica, la de “derechos” es propia de la filosofía práctica.⁶²⁴ En principio, esta afirmación parece que genera un campo de demarcación tajante entre derechos y capacidades, siendo los primeros los que poseen un estatuto exigible moralmente en el ámbito práctico, pero la autora aporta una vía de vinculación entre la noción de derecho y capacidad. Al observar que el término de capacidad ha cobrado una importancia considerable en el espacio político e institucional, puesto que se ha convertido en “la base informacional para evaluar el nivel de desarrollo humano desde los programas de Naciones Unidas, se da por supuesto que las capacidades que importa evaluar son aquellas que promocionan el desarrollo humano, las que son valiosas para el desarrollo de las personas.”⁶²⁵ Teniendo en cuenta que este concepto de desarrollo humano parte de la

⁶²² CORTINA ORTS, *Ética de la empresa. Claves para un nueva cultura empresarial*, op. cit., p. 41.

⁶²³ CORTINA ORTS, *Justicia Cordial*, op. cit., pp.97-98.

⁶²⁴ *Ibid.* p. 103

⁶²⁵ *Ibid.* p. 105

premisa de que existen efectivamente unas capacidades básicas que deben ser promocionadas, parece muy pertinente y legítima la vinculación de “estas capacidades valiosas con los derechos humanos, porque tenemos una convicción de que existe una mínima naturaleza humana común.”⁶²⁶ Pero ¿cómo operar esta transición o, en términos de la autora, cómo tender puentes entre ambas categorías? Cortina encuentra la respuesta en la figura del reconocimiento y propone pasar del autoreconocimiento, que sería propio de una fenomenología antropológica descriptiva de las capacidades humanas, al reconocimiento recíproco que integraría, además de las dimensiones de autointerés y simpatía, la del compromiso⁶²⁷, acercando con ello la noción antropológica de capacidad a la forma jurídica de derecho. Esta idea de compromiso posee en la autora una raíz kantiana y “brota del reconocimiento de que cada persona tiene un valor absoluto, es digna de respeto por su capacidad de dirigir su propia vida desde leyes universales. No se trata de incluirla en mi proyecto vital por decisión propia, sino que la conciencia de su dignidad reclama ese respeto.”⁶²⁸ Por tanto, la autora subraya la necesidad de promover capacidad de una persona de alcanzar funcionamientos valiosos, no en función de un concepto iusnaturalista a la base, sino por derecho propio, esto es, en virtud de la dignidad que la convierte en un ser valioso, que no tiene precio, sino que es un fin en sí mismo y, por ello, “la tarea de proteger los derechos humanos y empoderar las capacidades básicas es una obligación racional en sentido moral, no una opción entre otras igualmente racionales.”⁶²⁹

3.3 La noción de dignidad en Nussbaum: un concepto problemático

Nussbaum para la elaboración de normas transculturales se basa en la noción de dignidad humana⁶³⁰. De hecho, entiende que la dignidad humana es una noción que atraviesa fronteras culturales, puesto que es aquello que se halla en el corazón de todas las obras trágicas de cualquier cultura. Nussbaum afirma que en la contemplación de la tragedia se patentiza la dignidad del ser humano, en tanto en cuanto esta dignidad es

⁶²⁶ *Ibíd.*

⁶²⁷ *Ibíd.* p. 110

⁶²⁸ *Ibíd.* p. 111

⁶²⁹ *Ibíd.*

⁶³⁰ La autora expresamente señala que las nociones de “dignidad humana” e “igual respeto” son la principal contribución del Estoicismo al Enfoque de las Capacidades: cfr. NUSSBAUM, *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, op. cit., p. 80. De igual forma se pronuncia Adela Cortina en CORTINA ORTS, *Justicia Cordial*, op. cit. p. 97.

la de un fin en sí, algo que inspira respeto y hace horrible ver a esa persona abatida por las corrientes del azar.⁶³¹ Este concepto, sin embargo, es bastante problemático porque no establece de manera suficientemente clara si este valor, que es la dignidad, es un en-sí del ser humano o es algo que otro ser humano reconoce a un igual. Esta segunda idea parece que está más cercana al *pathos* propio que desprende la tragedia, pero a su vez transforma esa dignidad en un concepto problemático para los propósitos de la autora de dotar del estatuto de sujeto de justicia a los colectivos de discapacitados y animales. Si esa dignidad proviene del respeto y, por tanto, del reconocimiento de un sujeto con respecto a otro sujeto, seguimos incapaces para dar respuesta a la relación y al valor de un otro que no es un igual. No sólo un no-igual por no tener el mismo estatuto jurídico, sino un desigual en muchos niveles, el otro-otro. El problema estriba en que si esta dignidad viene dada por el valor que alguien externo otorga, se trata entonces de una categoría heterónoma, que no depende en última instancia del propio sujeto sino de los vaivenes históricos y de ciertas relaciones que pueden ser benévolas o tiránicas. Si, por el contrario, lo que afirma Nussbaum, es que la dignidad es lo que confiere al ser humano su valor de ser un fin en sí mismo, de forma absoluta con independencia de que los demás sujetos lo reconozcan, habrá que caracterizar qué es la dignidad y que características permiten hablar de ser humano como valioso, que como afirma no son de carácter kantiano sino aristotélico.

3.3.1 El principio de cada persona como fin como el principio de capacidad de cada persona.

La noción de dignidad en la obra de Nussbaum ha ido adquiriendo una importancia capital, que permite vertebrar toda su propuesta teórica y es precisamente a esta idea a la que confiere el papel de ser el fundamento moral y, por tanto, de la obligación ética.

La noción de dignidad que Nussbaum maneja posee un papel a) *orgánico*, en tanto es utilizado por la autora como el elemento que unifica su planteamiento, y b) *derivado*, en tanto no constituye un valor incondicionado de la persona, sino que es definido en función del principio de capacidad, que opera en Nussbaum a un nivel más originario. Nussbaum dota de contenido a la noción de dignidad de una manera intuitiva, que tiene diferencias con la kantiana. La dignidad en Nussbaum no muestra un valor incondicionado del ser humano como en la concepción kantiana, sino que posee una función teleológica y

⁶³¹ NUSSBAUM, *Las fronteras de la justicia : consideraciones sobre la exclusión*, op. cit., p. 114.

operativa: la vida humana posee el imperativo de ser digna, una buena vida humana es una vida acorde con la dignidad. Una vida digna es una vida que no ve interferida su posibilidad última y primordial de florecimiento. Para que una vida se adecue a su bien debe poder desarrollar en un nivel mínimo las capacidades. “La idea intuitiva de una vida acorde con la dignidad humana ya sugiere algo así: las personas no sólo tienen derecho a la vida, sino a una vida compatible con la dignidad humana y este derecho significa que los bienes relevantes deben estar disponibles en un nivel suficiente.”⁶³²

Hemos de señalar, en primer lugar, que Nussbaum expresamente formula su idea de dignidad independientemente de la noción kantiana y pasa a describirla como aristotélica. La autora entiende que la noción de dignidad de Kant es concebida en función de la racionalidad y teniendo en cuenta que el propósito de la obra *Las fronteras de la justicia* es incluir en una teoría de la justicia a los animales y a los discapacitados, la autora necesita radicar su noción de dignidad en otro lugar, por ello la describirá como aristotélica “partiendo de la idea aristotélica del ser humano como una criatura <<necesitada de una pluralidad de actividades vitales>> , ve la racionalidad simplemente como un aspecto del animal...el enfoque de las capacidades considera que hay muchos tipos distintos de dignidad animal, todas merecedoras de respeto e incluso reverencia.”⁶³³ Cabe entender esta idea en base a dos principios: a) el *principio de capacidad de cada persona* y b) el *principio de fin en sí*. Nussbaum concebirá la dignidad humana en función de este principio de capacidad de cada persona, que es el que confiere al ser humano su valor de fin en sí mismo. Considero que quedará más claro lo que se desea expresar si ilustramos el problema al que nos enfrentamos con sus propias afirmaciones acerca del concepto de dignidad. En este sentido, quisiera recoger un párrafo literal de la obra para que se observe la relevancia de la cuestión:

“En un extremo, podremos considerar que la ausencia de capacidad para una función central es tan aguda, que la persona realmente no es para nada un ser humano, o que ya no lo es más –como en el caso de ciertas formas de muy severas de discapacidad mental, o con la demencia senil-. Pero yo estoy menos interesada en esta frontera (a pesar de lo importante que es para la ética médica) que en un mínimo más elevado, el nivel en que la capacidad de una persona llega a ser lo que Marx llama “verdaderamente humano”, es decir, *digno* de un ser

⁶³² *Ibíd.* p. 289.

⁶³³ *Ibíd.* p. 167.

humano.”⁶³⁴ Posteriormente, Nussbaum afirmará que lo que hace “el enfoque es hacer de cada persona un portador de valor y un fin en sí”. Es en este sentido en el que vincula el nombrado *principio de cada persona como fin con el del principio de la capacidad de cada persona*. A mi entender, creo que la intención de Nussbaum es promover el reconocimiento del enfoque de las capacidades como metas políticas y garantías constitucionales, atribuyendo su fundamento imperativo, precisamente, a la dignidad de cada persona que, a su vez, se define en función de esas mismas capacidades. Pero esto, a mi juicio, no logra el objetivo de la inclusión de determinados colectivos, como los discapacitados. El radicar el por qué del respeto y la provisión pública de garantías constitucionales de esta índole en que el sujeto posee valor precisamente porque es susceptible de desarrollar estas capacidades podría implicar la exclusión en la participación de ese valor intrínseco de los colectivos que no pueden llegar a desarrollarlas, aunque se les dote de base social, porque ésta podría ser insuficiente.

Con el fin de esclarecer un poco más estas consideraciones, volveremos de nuevo a la idea de Nussbaum defendida en su *principio de cada persona como fin*. Me parece imprescindible profundizar en ella para comprender la divergencia del planteamiento de Nussbaum con respecto a las tesis kantianas. Con este propósito rescatamos una cita de la autora en la que se pronuncia afirmando que “las ideas intuitivas de la dignidad y la reciprocidad son una guía excelente, en especial para dar contenido a la idea de que *cada persona* es un fin y no puede ser sacrificada para el bien social general. Debemos redefinir estas ideas para liberarlas del racionalismo kantiano que hace difícil extenderlas a personas con graves deficiencias mentales; pero creo que podemos hacerlo sin perder su base intuitiva”.⁶³⁵ Según esta interpretación, su concepto de fin en sí mismo opera de un modo distinto al concepto kantiano, en tanto este principio, en Nussbaum, se halla fuertemente comprometido con el *individualismo* que la autora defiende de forma contundente⁶³⁶. Pese a señalar la diferencia radical del significado de fin en sí mismo en Kant y en Nussbaum, me gustaría examinar algunos pasajes de la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres* para analizar si es posible una interpretación distinta de la que lleva a cabo la autora.

⁶³⁴ *Ibíd.* p. 115.

⁶³⁵ *Ibíd.*

⁶³⁶ Esta noción de “individualismo” se estudiará de forma pormenorizada en el siguiente apartado, cuando examinemos la noción de persona que sostiene la autora.

Según Kant un ser racional posee dignidad en virtud de la cual “no obedece a ninguna otra ley que aquella que él se da a sí mismo”.⁶³⁷ La voluntad se considera a sí misma como legisladora, porque de otro modo no podría pensarse como *fin en sí mismo*. Kant aclara estas apreciaciones diciendo que en el reino de los fines todo tiene un *precio* o una *dignidad*. Lo que tiene precio es aquello que puede ser sustituido por algo *equivalente*; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y, por tanto, no admite nada equivalente, eso tiene una dignidad.⁶³⁸ En este sentido dirá que “aquello que constituye la condición para que algo sea fin en sí mismo, eso no tiene meramente valor relativo o precio, sino un valor interno, esto es, *dignidad*...La moralidad es la condición bajo la cual un ser racional puede ser fin en sí mismo; porque sólo por ella es posible ser miembro legislador en el reino de los fines. Así, pues, la moralidad y la humanidad, en cuanto que ésta es capaz de moralidad, es lo único que posee dignidad.”⁶³⁹ Por lo tanto, cabe concluir que “la *autonomía* es, pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional”⁶⁴⁰

Estas ideas, a mi modo de ver, no son tenidas en cuenta por Nussbaum y creo que no llega a apreciar el sustrato y la radicalidad, que subyace en la figura del *fin en sí mismo*. Cuando Kant afirma que sólo un ser racional moral tiene dignidad, esto es, valor interno de lo incondicionado, se refiere al hecho de que en función de su autonomía se da unas máximas a sí mismo, que tienen la forma de la universalidad y cuyo fin, el de la legislación, es reflexivo, es sí mismo, por eso es un fin en sí mismo, posee moralidad, pero esta reviste la forma del deber, de la obligación moral. Luego lo que se le exige al ser racional moral es la obligación moral.

En cambio en Nussbaum la noción de dignidad opera de forma distinta, por un lado con un contenido sustantivo concreto, como hemos señalado regido por el principio de capacidad, pero también como un límite moral, mediante el concepto de fin en sí mismo, que implica que el sujeto no puede ser *cosificado*. Nussbaum entiende la noción de cosificación como la actividad de tratar como una cosa a algo que no es una cosa y señala siete formas en las que esto puede darse:

⁶³⁷ I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid: Real Sociedad Matritense de Amigos del País, 1992 p. 71.

⁶³⁸ *Ibíd.*

⁶³⁹ *Ibíd.*

⁶⁴⁰ *Ibíd.* p. 72.

3.3.2 *La dignidad y la cuestión de la discapacidad*

Nussbaum procede, como hemos visto, a dotar de un significado concreto *sui generis* al término de dignidad. Para la autora la dignidad se concibe en función de la efectividad de las capacidades, como vimos, al comprender que para la autora el *principio de fin en sí mismo* es una actualización -una revisión actualizada- del principio de capacidad. Por tanto, “la dignidad no es algo que pueda definirse de forma previa e independiente de las capacidades, sino que se encuentra en cierto modo imbricada en ella y en su definición”.⁶⁴¹ Se puede observar la importancia primordial que opera en la autora la noción de capacidad y el concepto de dignidad pasa a tomar un papel derivado, en tanto criterio evaluativo que permite calificar como digna una vida si observa las capacidades humanas.

En este sentido sostendrá que “la idea principal no es, pues, la dignidad misma, como si fuera separable de las capacidades para vivir la vida, sino más bien la idea de una vida acorde a la dignidad humana, en la medida en que esta vida está constituida, el menos en parte, por las capacidades que figuran en la lista”.⁶⁴² Cabe observar que éste es el medio de que dispone la autora de dotar de contenido al concepto de dignidad, por cuanto vimos su propósito de depurar de todo kantismo la noción de fin en sí mismo, pero sin eliminar la idea del valor de lo incondicionado en la noción de dignidad mediante su concepto de “cosificación”, que define como el límite moral que supone el hecho de tratar como una cosa u objeto algo que no lo es.⁶⁴³ De estas afirmaciones la autora deriva unas conclusiones concluyentes para la cuestión de la discapacidad, pero no se pronuncia de forma clara respecto a la índole de la obligación moral y la exigencia de justicia para con respecto a los discapacitados graves e irreversibles. En este sentido se pronuncia cuando afirma que “un estado vegetativo permanente de (lo que antes era) un ser humano, nos hacen decir que ya no es una vida humana, en ningún sentido de la palabra, dado que toda posibilidad de pensamiento, percepción y relación ha quedado irrevocablemente anulada”.⁶⁴⁴

La autora corrige en nota al pie número 18 algunas declaraciones de artículos precedentes de las cuales se podía derivar que “si desaparece totalmente alguna de las capacidades, la vida deja de ser una vida humana”. La autora se muestra clara al admitir que se refiere al hecho de

⁶⁴¹ NUSSBAUM, *Las fronteras de la justicia : consideraciones sobre la exclusión*, op. cit., p. 169.

⁶⁴² *Ibíd.*

⁶⁴³ NUSSBAUM, "Objectification", op. cit., p. 257.

⁶⁴⁴ NUSSBAUM, *Las fronteras de la justicia : consideraciones sobre la exclusión*, op. cit., p.186.

si dejan de existir todo un grupo de capacidades básicas, no algunas, pero ahí deja la cuestión. El criterio de demarcación entre lo que es humano y lo que no, en vista a los diferentes grados de discapacidad que pueden presentarse, lo encuentra en la extrapolación de cierta analogía con la definición médica de la muerte.⁶⁴⁵ De todos modos no deja éste de ser un criterio sumamente discrecional y ambiguo en tanto en otros escritos ha hablado en similares términos respecto de personas con demencia senil, que evidentemente no están muertas. Para todo este grupo de seres no humanos, según la autora, se puede hablar de que poseen una clase distinta de vida⁶⁴⁶, pero que no es humana y no entra a valorar el tipo de trato que cabe dispensarles ni en virtud de qué. Otra cuestión distinta son aquellas personas que no presentan un nivel normal de funcionamiento. Estas personas sí que son consideradas por Nussbaum como seres humanos propiamente y la sociedad y las políticas públicas tienen una obligación para con ellos de facilitarles las condiciones sociales suficientes, que les permitan llegar a un umbral mínimo de funcionamiento, tales como la adecuación del espacio social o centros adecuados de educación etc.

Una de las problemáticas que queda con cierta ambigüedad en la propuesta de Nussbaum es la referida a la posibilidad de creación de múltiples listas para adecuarse a las necesidades y a las posibilidades efectivas de las personas con discapacidad. Nussbaum se muestra reacia a tal iniciativa en tanto entiende que un programa político de este tipo llevaría a cierta estigmatización de las personas o a considerar que sus posibilidades son inferiores a las de los demás ciudadanos y con ello también las obligaciones políticas de facilitarles las mejores condiciones posibles⁶⁴⁷. En los casos que relata de autismo, paraplejia o síndrome de down es fácilmente entendible a lo que se está refiriendo, pero la cosa no queda tan clara en relación a las discapacidades graves irreversibles, para las cuales ha afirmado que se trata de una forma distinta de vida a la humana y por tanto la lista de capacidades no operaría para ellos. En

⁶⁴⁵ *Ibíd.*

⁶⁴⁶ En este sentido la autora sostiene que “Algunos tipos de deficiencia mental son tan agudos que parece razonable decir que simplemente no se trata de una vida humana, sino de un tipo distinto de vida. Sólo el sentimiento puede llevarnos a llamar humana a la persona que se encuentra en un estado vegetativo permanente o al niño anencefálico”. *Ibíd.*

⁶⁴⁷ De este modo, la autora afirma que “en la práctica es peligroso usar una lista distinta de capacidades o siquiera un umbral distinto para cada capacidad, como objetivo social adecuado para las personas con deficiencias, porque fácilmente puede desviarnos del camino y hacernos pensar desde el principio que no podemos o no debemos cumplir un objetivo que sería difícil y costoso de alcanzar”. *Ibíd.* pp. 194 y ss.

definitiva, encontramos cierta ambigüedad al caracterizar de qué índole sea la dignidad de esas formas de vida que no considera humanas y, por tanto, desde mi óptica encuentra serias dificultades para justificar la obligación moral que existe para con ellos. En tanto que, a menudo, equipara la discapacidad con los animales, englobando a ambos colectivos como formas de vida distintas de la humana, parece que el epígrafe siguiente nos puede aportar luz en esta materia.

3.3.3 *La dignidad como norma de la especie*

Para dar contenido a su particular noción de dignidad y elaborar un significado inclusivo de esta idea, Nussbaum contrapone su particular noción de dignidad al concepto kantiano, para quien, en virtud de su concepción de la persona, el ser humano tiene dignidad - tiene valor y no precio- a diferencia de los animales. Según la autora para Kant el objeto de la moralidad es el de responder a las necesidades humanas y, por tanto, rechaza que tengamos deberes morales directos hacia los animales, puesto que no poseen ningún valor independiente, sólo un <<valor relativo>> en relación con los fines humanos.⁶⁴⁸ Es necesario advertir que este pasaje ha sido extrapolado del capítulo que Nussbaum dedica a la cuestión de la discapacidad. Señalo esta circunstancia porque la autora seguidamente nos presenta una conclusión que atribuye a Kant como una cuestión de inferencia lógica, pero a su vez reconoce que el autor no se pronunció en este sentido: “Inevitablemente, lo que dice Kant de los animales deberá valer también para todos los seres que carezcan de la compleja capacidad para el razonamiento moral y prudencial que en opinión de Kant caracteriza a los seres humanos maduros”.⁶⁴⁹ Con estas afirmaciones la autora recoge el planteamiento kantiano de que hacia los animales, en tanto que no detentan dignidad, se tiene “deberes indirectos”, es decir se les debe dispensar un trato de no crueldad, pero de esta máxima no se deriva que los animales sean sujetos de derechos en paradigma kantiano, puesto el efecto que la obligación moral kantiana tiene sobre ellos es colateral, derivada de la máxima moral que se impone al sujeto racional de evitar la crueldad, que es en definitiva el que se encuentra en el foco del fenómeno moral.

En el enfoque de las capacidades el sustrato de fundamentación moral que subyace al estatuto moral de los animales es radicalmente distinto. Si recordamos que el concepto de dignidad adquiere sustantividad en las tesis de Nussbaum como un elemento evaluativo de

⁶⁴⁸ *Ibíd.* p. 142.

⁶⁴⁹ *Ibíd.*

lo que debe ser considerada una vida floreciente o plena se entenderá que el objetivo del enfoque de las capacidades es la procuración de las bases necesarias para lograr una vida acorde con la dignidad. Estas nociones poseen un base de fundamentación aristotélica en virtud de la categoría de florecimiento, que hunde sus raíces en la teleología aristotélica. Al reconocer que los animales son organismos complejos, que poseen un *telos*, que es su bien y al que tienden, el enfoque de las capacidades deriva que esa ley de la naturaleza primigenia confiere el derecho a los animales a realizar su fin constitutivo, como un derecho que les pertenece de suyo⁶⁵⁰ e impone la máxima moral de no violarlo, en tanto que semejante violación supondría un atentado *contra natura*. De este modo una vida acorde con la dignidad poseería como contenido sustantivo: la posibilidad de disfrutar de oportunidades adecuadas de nutrición y actividad física; vivir libres de dolor, miseria y crueldad; disponer de libertad para actuar del modo característico de cada una de las especies; vivir sin miedo y gozar de oportunidades para entablar relaciones gratificantes con otras criaturas de la misma especie y tener opción de disfrutar de la luz y del aire en tranquilidad.⁶⁵¹

Como hemos visto, con el fin de acometer sus propósitos de incluir a los animales en la esfera de la dignidad, Nussbaum debe depurar de elementos kantianos esta noción. En este sentido el enfoque de las capacidades de Nussbaum considera que hay muchos tipos distintos de dignidad animal en el mundo, todas merecedoras de respeto e incluso reverencia. Es cierto que la dignidad específicamente humana se caracteriza en general por un cierto tipo de racionalidad, pero la racionalidad no es algo idealizado que se contrapone a la animalidad; consiste sólo en una amplia variedad de formas de razonamiento práctico, el cual es uno de los funcionamientos posibles de los animales.⁶⁵² Ahora bien, en la propuesta de la autora encontramos una tensión interna que dificulta la articulación de las tesis que sostiene. En el epígrafe próximo se procederá al estudio de lo que la autora conceptualiza como la figura del ser humano con unas características esenciales que parten de una evaluación intuitiva. Esto es, como se verá, lo que le aporta un componente normativo a la lista de capacidades y le permite a la autora distinguir lo que es propio del bien humano y lo que no. Como hemos observado estas afirmaciones en principio pudieran resultarle problemáticas, al concebir su teoría en base a una lista virtuosa de capacidades y dotar, con ello, de contenido al concepto de *florecimiento*

⁶⁵⁰ *Ibíd.* pp. 332-3

⁶⁵¹ *Ibíd.*

⁶⁵² *Ibíd.* p.167.

de lo específicamente humano, por ello con ánimo de salvar su dificultad la autora procede a esclarecer distintos niveles y posibilidades de florecimiento animal. Con ello les dota de cierto valor –porque no olvidemos que el valor en Nussbaum está directamente relacionado con el principio de capacidad y con la noción de florecimiento- y les confiere el estatuto de fin en sí mismo, en el sentido que esta noción opera en su propuesta y acuñando el término de *norma de la especie*. Ahora bien, el problema de fondo no creo que estriba en estos lindes. Al concebir una dignidad intraespecífica, como es la norma de la especie ¿no se está vetando la posibilidad de intervenir relevantemente a nivel interespecífico, que es lo que en definitiva se propone Nussbaum? Nussbaum pone el énfasis en advertir que el problema estriba en el particular concepto kantiano de dignidad que obvia el aspecto animal del ser humano y lo sitúa en su racionalidad. En su lugar, la autora esboza un concepto de corte marxiano, al establecer que la concreta dignidad del ser humano es la propia de un ser humano “caracterizado a lo largo de su vida, tal como dijo Marx, por la riqueza de las necesidades humanas, entre las que ocupan un lugar destacado las necesidades de las demás personas.”⁶⁵³ A mi juicio, el problema no estriba en lo que se considere o no valioso o con una dignidad inherente, sino en dónde radica la obligación moral y hasta qué punto se debe llegar en las acciones de promoción de las capacidades. Lo que quisiera poner de manifiesto es que la obligación moral en Nussbaum descansa en última instancia en el matiz normativo de la lista de rasgos de lo esencialmente humano y su exigencia de promover las capacidades acordes con ello en virtud de la figura del reconocimiento. No parece del todo claro que esta premisa sea del todo rebasable, si no encuentra un fundamento moral adecuado. De lo contrario su teoría se conduce, en última instancia, de un modo similar a como opera en Kant. En Kant en base a la racionalidad, en Nussbaum en base a la capacidad, pero la estructura, en principio, es la misma.

A mi modo de ver, en este sentido se pronuncia Adela Cortina, que si bien sí que asume la premisa de la *norma de la especie*⁶⁵⁴ en sus tesis, no encuentra bases morales suficientemente justificadas para otorgar derechos a los animales y considera que los derechos poseen un alcance exclusivamente humano, en tanto se fundamentan en el concepto de dignidad kantiana, que posee a su base la idea de autonomía y, por ende de sujeto racional y autolegisador, como condición de tales derechos.

⁶⁵³ *Ibíd.* p.142.

⁶⁵⁴ A. CORTINA, *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*, Madrid: Taurus, 2009, pp. 156-157

Los animales, según la autora, no poseen dignidad, sino valor interno y éste no es absoluto, puesto que, según la autora, no poseen un valor incondicionado, sino que este valor puede ser sacrificado en pro de algún otro valor que, una vez mediada la ponderación necesaria, se considere un bien mayor.⁶⁵⁵ La conclusión a la que arriba Cortina es similar a la ofrecida por Kant, puesto que considera que la problemática de los animales es una cuestión relativa a la educación de las personas, que como sujetos morales tienen la obligación de respeto e incluso la necesidad de cultivar actitudes para no dañar y destruir a los demás seres vivos, pero el foco de atención es antropocéntrico en última instancia. De este modo, la autora apuesta por establecer unos criterios de demarcación entre la esfera de los seres humanos, que poseen un valor universal incondicionado en virtud de su dignidad, y la del resto de los seres naturales, que si bien deben ser respetados porque son valiosos, este valor es limitado puesto que su estatuto jurídico es inexistente ya que, como afirma, “una ética moderna para saberse ilustrada no necesita incluir derechos inexistentes de los animales, menos aún suponer una igualdad inexistente entre las distintas especies del extenso y variado mundo animal. No hay igualdad entre el hombre y la mosca, ni entre el virus ni el orangután. Pero tampoco la hay entre las personas, que están urgidas a realizar su libertad desde el reconocimiento mutuo y cordial, y algunos individuos de entre los grandes simios, que no necesitan esforzarse para parecerse a los humanos para llevar una vida satisfactoria. Más vales, pues, aprender *aprender a priorizar*, que es la exigencia primera para cualquier sociedad que quiera ser justa: lo primero es lo primero. Los mejores recursos deben emplearse para las mejores causas. Y en este orden de prioridades, el trabajo por el desarrollo de las personas y de los pueblos es a todas luces prioritario como cuestión ineludible de justicia.”⁶⁵⁶

El problema que encuentro en esta posición es cómo fundamentar en última instancia los criterios de priorización ante el dilema trágico que se plantea, qué noción de bien concreta se está manejando y en función de qué para dirimir qué es digno de protección y desarrollo y qué puede ser sacrificado. En este sentido, me parece tremendamente interesante rescatar una noción que Nussbaum contempla, pero que a mi modo de ver no ha desarrollado lo suficiente, por las grandes potencialidades éticas que posee: la idea de *continuidad*.

⁶⁵⁵ *Ibíd.* p. 224.

⁶⁵⁶ *Ibíd.* p. 226.

3.4 La idea de continuidad

Nussbaum parte de la idea de que el modo de proceder de Kant es inaceptable, en tanto obvia un elemento fundamental de nuestra humanidad: la vulnerabilidad. Para explicar su noción de dignidad acudirá a una categoría que pasará a tomar importancia capital: la idea de continuidad. “Encontramos en la naturaleza un rico continuo de tipos de inteligencia y capacidades prácticas de muchos tipos; y no podemos comprendernos adecuadamente a nosotros mismos si no nos situamos dentro de este continuo”.⁶⁵⁷ Probablemente esta idea de continuidad sea la noción base que pueda justificar la tesis que defiende Holland al argüir que es posible encontrar en Nussbaum una extensión del enfoque de las capacidades al resto del medio ambiente, si se entiende éste como una “meta-capacidad”, que es necesario proteger como una cuestión de justicia, en tanto vivimos en este medio.⁶⁵⁸ Pese a que esta línea de interpretación de las tesis de la autora parece plausible es necesario señalar que Nussbaum se ha pronunciado aduciendo que ve muy difícil la extensión del enfoque de las capacidades a aquellos seres que no tienen la capacidad de experiencia.⁶⁵⁹ La autora rechaza expresamente los argumentos de Holland aduciendo que su punto de vista es puramente antropocéntrico, ya que considera que el respeto al medio ambiente y los ecosistemas se justifica por su carácter instrumental para el ser humano. En cambio Nussbaum sostiene que cada ser vivo es valioso en sí, no en tanto parte constitutiva de un ecosistema, sino en sí mismo.⁶⁶⁰

Con el fin de elaborar una teoría de la justicia, que pueda incluir a los animales no humanos como sujetos de esa justicia, Nussbaum parte de dos hechos que considera que justifican esta exigencia como una cuestión de justicia:

- 1) Que los seres humanos compartimos un mundo y sus escasos recursos con otras criaturas inteligentes. Estos aspectos que son comunes, dirá la autora, nos inspiran en muchas ocasiones simpatía e interés moral, aunque en otras los tratemos de forma estúpida.⁶⁶¹

⁶⁵⁷ NUSSBAUM, *Las fronteras de la justicia : consideraciones sobre la exclusión*, op. cit., p.143.

⁶⁵⁸ B.HOLLAND, "Justice and the Environment in Nussbaum's "Capabilities Approach": Why Sustainable Ecological Capacity Is a Meta-Capability", *Political Research Quarterly*, 61/2, 2008, pp. 319-32, p. 321..

⁶⁵⁹ Summer School, Tübingen, verano de 2010

⁶⁶⁰ Cfr. NUSSBAUM, *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, op. cit., p. 98.

⁶⁶¹ *Ibíd.* p. 322.

2) Que los animales no humanos son capaces de llevar una existencia digna. Aunque advierte que este concepto es difícil de precisar para el caso de los animales, sí que perfila que esta idea, al menos, “incluiría elementos como disfrutar de oportunidades adecuadas de nutrición y actividad física; vivir libres de dolor, miseria y crueldad; disponer de libertad para actuar del modo característico de cada una de las especies (sin estar confinados ni obligados a realizar acrobacias estúpidas y degradantes); vivir sin miedo y gozar de oportunidades para entablar relaciones gratificantes con otras criaturas de la misma especie (o de otras distintas) y tener la opción de disfrutar de la luz y del aire en tranquilidad.”⁶⁶²

Estos dos hechos unidos generan el imperativo urgente de extender los mecanismos de justicia más allá de las fronteras entre especies. Consciente de que, en última instancia, su concepción de la justicia descansaba sobre la exigencia hacia los poderes públicos de proporcionar unos mínimos para que las personas pudieran llevar a cabo una vida acorde con la dignidad humana, Nussbaum deberá hacer extensivo este concepto de dignidad, con el fin de proveer a los animales de la base requerida que fundamente la obligación social. Por ello, no duda en admitir que es posible reconocer una amplia variedad de tipos de dignidad animal, que se encuentran muy relacionadas con las condiciones de florecimiento. Como se apuntó, Nussbaum entiende que la fuente de la dignidad no es la racionalidad, sino las capacidades y en esto se basará para fundamentar su exigencia de deberes morales para los animales, que desde su punto de vista queda imposibilitada en las concepciones de corte kantiano. El hecho de que su teoría posea tintes aristotélicos le lleva a afirmar que es posible, desde su visión, extender los principios de justicia. Es precisamente para este propósito para el que Nussbaum rescata la idea de *continuo*, que apuntábamos, que le permite afirmar que “los aristotélicos argumentaban que el conjunto de la naturaleza formaba un continuo y que todas las criaturas vivientes eran merecedoras de respeto e, incluso, admiración.”⁶⁶³ De todos modos cabe, todavía, argumentar que una cosa es afirmar que todas las criaturas vivientes son merecedoras de respeto, en el sentido negativo de no interferencia, y otra, muy distinta, argüir que existe un deber positivo de promover las condiciones suficientes para el efectivo florecimiento de todos los seres vivientes, que es lo que, en última instancia, se propone Nussbaum. Dar por sentado este objetivo posee profundas implicaciones

⁶⁶² *Ibíd.*

⁶⁶³ *Ibíd.* p. 324.

prácticas que transformarían, de manera radical, todo nuestro mundo, como se puede suponer. El problema estriba en determinar cómo llevar a cabo esta revolución y qué criterios lógicos serían practicables, porque, hoy por hoy, esta propuesta es el principio, pero todavía queda en una declaración de intenciones.

3.5. La noción de persona en Nussbaum

Para el análisis de este concepto dividiremos en dos partes claramente diferenciadas. Esta división se necesita precisamente por la dispersión en las obras de la concepción antropológica, que subyace en el pensamiento de la autora. Los rasgos que prefiguran la noción de ser humano en Nussbaum operan en su pensamiento en niveles distintos. Por ello, para esclarecer cuál sea el concepto de ser humano, en que se basa la propuesta nussbaumsiana, se hace del todo imprescindible situar cada elemento en su lugar. Debemos proceder de este modo porque la heterogeneidad de características de lo humano, que aduce en sus obras, es tal que para ofrecer un análisis solvente de su planteamiento debemos señalar señalamos a qué esfera de la humanidad se está aludiendo.

Procederemos, pues, a rastrear los rasgos definitorios de lo que Nussbaum considera un ser humano y los situaremos en dos niveles, uno que denominaré *empírico* y otro que considero de raigambre *ético-metafísica*. El por qué de denominar al primer nivel empírico es porque considero que las notas características del ser humano, precisadas en este nivel, son básicamente procedentes de datos observacionales, por tanto, provienen del conocimiento que se basa en la experiencia y en la observación⁶⁶⁴ de forma inmediata. Por otro lado el carácter ético-metafísico del segundo nivel viene mediado por la concepción del ser humano como un ser constitutivamente moral y por la comprensión ontológica de sí mismo, que implica un universo conceptual marcado por una cosmovisión del sentido de la vida y de la muerte.

3.5.1 Primer nivel de análisis: el ser humano empírico⁶⁶⁵, la figura de la forma humana de la vida.

Aunque en este apartado traemos a colación las características de lo que Nussbaum caracteriza como propias del ser humano, en aras a

⁶⁶⁴ Entrada nº2 del término "empírico": G. QUINTÁS y M. GUERRA, *Términos y usos del lenguaje filosófico*, València: Marfil, 2002, p. 122.

⁶⁶⁵ Justifico esta denominación de ser humano empírico, sabiendo la problemática que hay detrás de esta noción, con las afirmaciones de la propia autora al hablar de la "caracterización de la base empírica de la aplicación del concepto de ser humano": cfr. NUSSBAUM, "Capacidades Humanas y Justicia Social", op. cit., p. 79.

conocer cuál es la noción antropológica que subyace en su propuesta, hemos de advertir que el lugar que éstas toman en su planteamiento es bien distinto. En el apartado dedicado a la exposición de la “lista de capacidades” se señaló que en páginas posteriores se explicaría de dónde procedían las capacidades concretas que componen la “lista de Nussbaum”. Este es el momento preciso en el que se va a proceder a realizar esta tarea.

La autora denomina a los rasgos, que se van a presentar a continuación, como propios del “nivel 1 de la concepción vaga y gruesa: la figura de la forma humana de vida”⁶⁶⁶ de su teoría y, por tanto, procede a especificarlos, con el fin de derivar de los mismos sus lista de capacidades a la cual denomina “nivel 2 de la concepción gruesa y vaga: capacidades funcionales humanas básicas”,⁶⁶⁷ que fueron explicadas en un apartado precedente. Pese a esta estructura que sigue la autora, he optado por proceder a exponer esta parte de su teoría de forma inversa, en tanto no creo que tergiversar su propuesta. Las razones que me han movido a actuar de esta manera son derivadas del propósito de este estudio mismo. El objetivo era profundizar en su propuesta y por ello he considerado mejor, metodológicamente, comenzar exponiendo la caracterización concreta de su lista con el fin de posteriormente examinar no ya de dónde proceden estas notas, sino el sustrato antropológico que subyace a la lista de capacidades. Aunque aparentemente sea lo mismo, no lo es, porque junto a las características, que se presentan como observables, dadas a la percepción inmediata, se le une el análisis de los rasgos que Nussbaum otorga al ser humano en tanto ser que se pregunta por su sentido, con lo cual la riqueza que este apartado contiene es superior al que hubiera emergido, si se hubiera procedido del otro modo. Por otro lado, también veo legítima esta manera de exponer su teoría, en base a la transformación que se ha ido generando en la concepción teórica de la autora. Los dos niveles en los que se estructura su aparato teórico en las obras y artículos anteriores a *Las mujeres y el desarrollo humano* ya no operan como una unidad indisoluble en los escritos posteriores. La sutil modificación que nos presenta Nussbaum es que, aunque este nivel 1 de la concepción vaga y gruesa de Nussbaum es presentado por la autora en las obras precedentes, de las cuales se ha extraído el análisis que se desprende de este epígrafe, este nivel 1 de la concepción desaparece a partir de la obra *Las mujeres y el desarrollo humano*. La autora solamente nos presenta en la obra mencionada el nivel 2 de su teoría, es decir, “la lista

⁶⁶⁶ *Ibíd.* p. 63.

⁶⁶⁷ *Ibíd.* p. 71.

de capacidades”. Es muy destacable que esta omisión se realice precisamente en el momento en el que la autora abandona implícitamente su esencialismo, con el fin de evitar los escollos que resultaban del mismo, en aras de alcanzar su objetivo político e inscribir su teoría en un liberalismo político. El problema, que encuentro en este modo de proceder de la autora, estriba precisamente en que este nivel 1, que hará desaparecer, constituye precisamente el fundamento en el que se basa el nivel 2, su lista de capacidades, con lo cual la deja sin justificación última.

Realizada esta precisión creo que nos encontramos en posición justificada para proceder al análisis concreto de los rasgos que Nussbaum considera característicos de la forma humana de vida⁶⁶⁸. Es destacable el hecho de que Nussbaum se resista a hablar de “naturaleza humana” y hable, más bien, de “forma humana de vida”, de “figura” o de “funcionamiento humano”. En *Las fronteras de la justicia*, por otra parte, sí que encontramos una remisión al concepto de naturaleza humana, pero con unos matices determinados: “Mi teoría de la naturaleza humana es pura y explícitamente *evaluativa*, y en particular *éticamente evaluativa*: entre los muchos aspectos que definen una forma de vida característicamente humana, seleccionamos algunos que parecen tan normativamente fundamentales que una vida que carezca de toda posibilidad de ejercitar alguno de ellos, en cualquier nivel, no es una vida plenamente humana, una vida acorde con la dignidad humana, por más que otros estén presentes. Si la imposibilidad afecta a un número suficiente de estos aspectos (como en el caso de una persona en un estado vegetativo permanente), podemos concluir que esta vida ya no es una vida humana en absoluto.”⁶⁶⁹ Los rasgos de la forma humana de vida, según Nussbaum son:

1) *Mortalidad*. Nussbaum tiene presente, en muchas ocasiones en sus obras, el carácter de la finitud propia del ser humano. En algunos momentos esta característica de la finitud humana le lleva a tratarla como una especie de debilidad metafísica⁶⁷⁰ y, en este sentido, sus apreciaciones son de índole existencial e incluso ontológica. En este apartado me inclino, más bien, a interpretar que Nussbaum está haciendo referencia al hecho de la mortalidad como una característica biológica, si bien es cierto que no

⁶⁶⁸ *Ibíd.* pp. 63-68.

⁶⁶⁹ NUSSBAUM, *Las fronteras de la justicia : consideraciones sobre la exclusión*, op. cit., pp. 185-86.

⁶⁷⁰ Cfr. NUSSBAUM, *La fragilidad del bien*, op. cit.

sólo habla de la muerte en términos de desaparición física, sino que introduce la dimensión de su consciencia. Este hecho: el ser conciente de la muerte propia y ajena, configura, según la autora, cualquier otro elemento de la vida humana.

2) *El cuerpo humano*. Esta característica en Nussbaum entraña diversas esferas, que la autora analiza de forma separada, pero dentro de esta misma del cuerpo que es englobante. Lo primero que cabría decir es que Nussbaum concibe el cuerpo como “nuestro hogar”, aclarando esta afirmación al decir que “pasamos toda nuestra vida dentro de cuerpos de cierto tipo”.⁶⁷¹ Lo que quisiera destacar, en primer lugar, es que curiosamente pese a calificarse a sí misma como de aristotélica esta concepción de la corporalidad recuerda más al dualismo platónico que a la concepción aristotélica del alma que entendería que el alma es la forma del cuerpo: es su forma, pero de ninguna manera se deriva que el cuerpo sea el hogar. No menos curioso es que unos párrafos más abajo Nussbaum deja ver cierto desagrado por el dualismo al cual tacha de recalcitrante en algunas ocasiones. La paradoja está servida y la autora expresamente afirma que no “adopta ninguna postura en la cuestión del dualismo”⁶⁷².

3) Nussbaum entiende que la experiencia del cuerpo está configurada culturalmente. Como bien sabe la autora, esta circunstancia es problemática⁶⁷³ para su planteamiento, por cuanto precisa que exista un núcleo invariable en todo tiempo y lugar, esto lo encuentra en: “sus necesidades nutricionales y otras relacionadas que le ponen límites a lo que puede ser experimentado, asegurando así un alto grado de coincidencia”⁶⁷⁴:

a. *Hambre y sed*. La necesidad de comida y bebida. Esta característica se basa en la evidencia de la necesidad de todo ser humano de nutrirse y de beber. Nussbaum es consciente de la modulación que tiene esta característica en el caso concreto del ser humano (la posibilidad de ayunar por ejemplo) pero afirma, independientemente de ello, que una criatura que no tuviera hambre ni sed estaría, dice parafraseando a Aristóteles, “muy lejos de ser un ser humano”.⁶⁷⁵ De todos modos se observa que existe cierta

⁶⁷¹ NUSSBAUM, "Capacidades Humanas y Justicia Social", op. cit., p. 63.

⁶⁷² *Ibíd.* p. 64.

⁶⁷³ El por qué del carácter problemático de la afirmación se entenderá más adelante, al realizar un análisis sistemático del método de Nussbaum.

⁶⁷⁴ NUSSBAUM, "Capacidades Humanas y Justicia Social", op. cit., p. 64.

⁶⁷⁵ *Ibíd.* pp. 64-65.

posibilidad de argumentar en contra de esta característica, así formulada como universal.

b. La necesidad de alojamiento. Nussbaum recurre al mito para justificar que en tanto el ser humano no se encuentra protegido por pelos o escamas posee una desnudez original que le lleva a protegerse buscando refugio.⁶⁷⁶ No entraremos en este instante a analizar si las especies no humanas, pese a tener pelos o escamas, también se protegen del frío y buscan refugio, ni tampoco a valorar el concepto de alojamiento humano como un reduccionismo, al referirse a él como refugio. En esta característica entrarían cuestiones como el sentido de “hogar” o la necesidad de “identidad” y “patria”, problemas humanos que nada tienen que trascienden la protección meteorológica y tienen que ver con la vida digna y la autocomprensión como ser humano. Además, en base precisamente a la noción de “realizabilidad múltiple” estos elementos pueden ser configurados según las particulares comprensiones humanas

c. Apetito sexual. Esta característica resulta algo ambigua en Nussbaum. La autora reconoce que se puede vivir sin su satisfacción, pero a la vez entiende que “los deseos y necesidades sexuales son rasgos propios de toda vida humana. Es, y lo ha sido siempre, una base importantísima para reconocer a los otros como diferentes de nosotros mismos en cuanto seres humanos”.⁶⁷⁷

d. Movilidad. La autora resume este argumento afirmando que “un ser antropomórfico que, teniendo esta capacidad, prefiera no moverse nunca, desde el nacimiento hasta la muerte, difícilmente sería considerado como humano”.⁶⁷⁸ En principio esta característica parece que no reviste dificultad. A mi juicio, ésta comienza en el segundo nivel de su teoría, al derivar una concepción normativa de la “buena vida”, que deja en situación complicada la humanidad de las personas con tetraplejia.

4) *Capacidad de placer y dolor.* Nussbaum entiende que la experiencia de placer y dolor es común a toda vida humana, si bien concede que tanto su expresión como, hasta cierto punto, su

⁶⁷⁶ *Ibíd.*

⁶⁷⁷ *Ibíd.*

⁶⁷⁸ *Ibíd.*

experiencia pueden estar culturalmente configuradas.⁶⁷⁹ Pese a ello, la autora encuentra un núcleo común al entender que cualquier humano rechazaría el dolor como un mal, de forma primitiva. Consciente de las críticas que esta afirmación pudiere conllevar, matizará este aserto extendiendo la calificación de inhumanidad en el caso de que los miembros de toda una sociedad carecieran de este rechazo. Pensando detenidamente sus afirmaciones entendemos que no carecen de complejidad, puesto que una sociedad bien pudiere aceptar experiencias dolorosas como algo constitutivo de su autocomprensión o cosmovisión.

5) *Facultad cognitiva: percepción, imaginación y pensamiento.* Nussbaum con esta característica desea subrayar el carácter fundamental de determinadas habilidades como “el sentido de la percepción, la capacidad de imaginar, de pensar, de hacer distinciones y llegar a comprender”⁶⁸⁰. Podemos de forma inmediata pensar en seres humanos que tienen mermadas o incluso están desprovistos de algunas de estas características y siguen siendo humanos, aunque según la autora “queda abierta la cuestión de qué clases de accidentes o impedimentos a los individuos en estas áreas serán suficientes para juzgar que la vida en cuestión ya no es realmente humana”.⁶⁸¹ Nussbaum no está diciendo que estas personas no sean seres humanos, sino que esta vida puede que ya no sea humana. En este extremo hay que realizar un ejercicio de interpretación y recordar lo que se dijo acerca de la caracterización de Nussbaum de la vida humana: que no es descriptiva, sino normativa e imbuida de un fuerte pensamiento aristotélico de la idea de bien y del florecimiento humano. Pero sí quisiera apuntar la complejidad en la que nos movemos con sus afirmaciones por la fina barrera que dibuja y las consecuencias prácticas que se pudieren derivar.

6) *Desarrollo infantil temprano.* La vida humana se encuentra marcada por la experiencia del desamparo, según Nussbaum. En el origen de nuestra vida todos los seres humanos hemos tenido la experiencia de la dependencia extrema, de necesidad y afecto. En mi juicio no parece descabellado afirmar que esta experiencia ya nos acompaña toda la vida

7) *Razón práctica.* Todos los seres humanos participan (o lo intentan) en planificar y dirigir sus propias vidas

⁶⁷⁹Ibid.

⁶⁸⁰Ibid.

⁶⁸¹Ibid.

8) *Sociabilidad con otros seres humanos*. Nussbaum en este aspecto subraya su influencia aristotélica. Entiende que “vivimos para y con otros y consideramos una vida que no sea vivida en sociabilidad con otros como no digna de vivirse”. Siguiendo a Aristóteles dice que “nos definimos en términos de, al menos, dos tipos de afiliación: relaciones íntimas de familia y/o personales y relaciones sociales o cívicas”.⁶⁸² Esta característica, como se examina en el apartado siguiente, puede presentar alguna dificultad con otra de las características que presenta: la separación.

9) *Relación con otras especies y con la naturaleza*. Esta característica me parece, si se me permite la expresión, muy *bella*. Nussbaum entiende que vivimos en un universo al cual define como “orden complejo interconectado que limita y sostiene” a todos los seres vivos, como se examinó. La autora entiende que “dependemos de ese orden de infinitos modos, y sentimos que también que le debemos a ese orden un respeto y una preocupación...una criatura que tratara a los animales como si fueran piedras y a la que no se pudiera convencer de la diferencia sería, probablemente, considerada como extraña a lo humano. Como también lo sería una criatura que no respondiera de ningún modo a la belleza y maravilla de la naturaleza”.⁶⁸³ Vuelvo a repetir el adjetivo de característica bella⁶⁸⁴, puesto que, no sin mucha tristeza, es señalable que una cosa son las buenas intenciones y otra afirmar que sobre la belleza del ideal existe un consenso, ni siquiera ya transcultural, sino en el seno mismo de nuestras sociedades postindustriales y urbanitas, que por una sofisticación egocéntrica e irrespetuosa muestran, en muchas ocasiones, repulsa y violencia, de forma tan común y estandarizada hacia nuestros hermanos los no humanos, que sólo lleva desolación en este punto y ya no se puede hablar de extrañeza de esta actitud tan humana⁶⁸⁵.

⁶⁸² *Ibíd.*

⁶⁸³ *Ibíd.*

⁶⁸⁴ Evidentemente aquí se hace ilusión a Platón y a su diálogo de *el Banquete* y no a un sentido estético, sino al ideal, que se encuentra en un mundo distinto al nuestro.

⁶⁸⁵ De sobra son conocidos los crueles experimentos que se llevan a cabo con animales, las prácticas vejatorias y las condiciones ínfimas en las que se encuentran los animales de granja. Recientemente la prohibición de las corridas de toros en Cataluña ha generado un debate social en el que se escuchan argumentos que defienden que la belleza se encuentra en tal “espectáculo” y, por lo visto, estas afirmaciones no producen demasiado escándalo ni extrañeza ni avergüenzan a nadie, cuando se pronuncian en público en los medios de comunicación.

10) *Humor y sentido lúdico*. Entre las bases del reconocimiento de los seres humanos, Nussbaum encuentra esta característica, al advertir que “la risa y el juego están con frecuencia entre los modos más profundos, y también los primeros, en que nos reconocemos mutuamente” de hecho entiende que “la incapacidad para jugar y reír se considera, correctamente, un signo de trastorno profundo en un chico; y si resulta permanente tendremos dudas de que el chico sea capaz de llevar una vida plenamente humana”.⁶⁸⁶ De nuevo nos volvemos a encontrar con la problemática, que puede ser contraproducente, de decir que un ser humano no es capaz de llevar una vida plenamente humana.

11) *Separación*. Esta cuestión, tal y como está formulada por Nussbaum posee mucha complejidad. Nussbaum entiende que “por mucho que vivamos con y para otros, cada uno de nosotros es sólo “uno”, que camina por una senda individual a través del mundo desde el nacimiento hasta la muerte.” Esta cuestión, dirá, debemos tenerla en cuenta cuando oímos hablar de “la ausencia de individualismo en ciertas sociedades. Incluso las formas más intensas de interacción humana..son formas de sensibilidad individual, no de fusión.”⁶⁸⁷ esta cuestión me parece de una complejidad extrema y de una importancia capital en su planteamiento y, por ello, creo conveniente tratar este punto de forma separada, a continuación.

En relación con los rasgos característicos de la forma humana de vida, quisiera realizar unas precisiones más, que por su importancia deben constituir unos apartados específicos: a) algunas consideraciones a la noción de Nussbaum de la figura humana; b) el individualismo, que subyace al planteamiento de Nussbaum; y c) los problemas que se derivan de la aplicación del nivel 1 de la teoría.

a) *Algunas consideraciones acerca de la noción de Nussbaum de la figura humana*

Todas estas características, según la autora, perfilan la figura humana como tal. Pero desde mi perspectiva me gustaría realizar algunas matizaciones. Efectivamente, estos rasgos se deducen de la observación de un ser humano, pero esto es así en un sentido formal. Si recordamos, al proceder al análisis de cada una de las notas definitorias, hemos observado que el contenido de cada uno de ellos encontraba una problemática específica, sobre todo, al intentar dotarle de un

⁶⁸⁶ NUSSBAUM, "Capacidades Humanas y Justicia Social", op. cit., p. 69.

⁶⁸⁷ *Ibíd.* p. 68.

contenido concreto que, además, fuera transcultural. La reflexión que, en este momento, recojo se dirige no tanto a la discusión de cada una de las características en sí, sino a un ejercicio de abstracción que se pregunta por la índole del conflicto.

A mi modo de ver, en un intento de caracterizar de forma pormenorizada y sistemática a la figura humana, Nussbaum ha pasado de puntillas sobre una cuestión. Todos estos rasgos, a nivel formal y con la excepción de la característica de la razón práctica, son compartidos con demás seres vivos. Creo que tendríamos argumentos para justificar que en alguna medida se trata de rasgos de la “vida” y no específicamente de la “vida humana”. La especificidad de la vida humana se encuentra en la índole del contenido concreto de estos rasgos, como veremos. Esta circunstancia quisiera ya participar que lejos de quitarle fuerza a una teoría ética como la de Nussbaum, desde mi punto de vista, abre nuevas vías de justificación de los deberes morales con respecto a los animales y eso es muy valioso, pero eso es cuestión distinta a lo que aquí se está discutiendo. Lo que deseo poner de manifiesto es que Nussbaum expresamente habla de estos rasgos en términos específicos de humanidad y, por esta razón, se encuentra con la problemática de la diversidad de conceptualizaciones de aquello que formalmente podría concederse como igual. Es precisamente en esta dificultad donde reside la pista del rastreo de lo que es distintivo de suyo de la humanidad. De esta forma, Nussbaum ha intuido esta circunstancia al advertir que la racionalidad práctica juega un especial papel arquitectónico⁶⁸⁸, pero no ha llegado a formular el argumento en su significado radical. Aunque sí que reconoce la particularidad de lo humano en el pequeño párrafo que se citó como el hecho de que “los humanos pueden decidir, en virtud de su propia razón práctica”, esta apreciación de importancia fundamental para la total concepción del ser humano, que configura todo el modo de entender su especificidad, posee en Nussbaum un tratamiento marginal, a mi modo de ver. Aunque reconoce de forma explícita el papel arquitectónico de la razón práctica, esto lo hace en relación al nivel 2 de la lista, la concreta lista de capacidades. No recoge esta característica en su significado radical, que hubiera supuesto analizar los rasgos específicos de la figura humana a la luz de esta guía. En este sentido, operaría de criterio rector y reconfiguraría el contenido concreto de sus consideraciones. En su lugar, al analizar las características de lo humano este postulado está obviado y no integrado y sólo señalado al final de su argumentación en relación con el otro nivel, como hemos apuntado.

⁶⁸⁸ Esta idea se examinó en el epígrafe dedicado a la lista de capacidades.

Por ello considero valioso retomar esta cuestión esencial trayendo a colación a algunos de nuestros filósofos que tienen mucho que decir en la materia. La peculiaridad de lo humano se encuentra precisamente en que se trata de un ser que comparte estos rasgos con los demás seres vivos pero es un ser *hiperformalizado*⁶⁸⁹, en términos de Zubiri y Aranguren, o *protomoralmente estructurado*⁶⁹⁰ en términos de Adela Cortina y D. Gracia. Es un ser que no vive ajustándose al medio, sino que se justifica, que da razones de sus elecciones, en definitiva, que es constitutivamente moral.⁶⁹¹ Esta es la característica de la humanidad, su capacidad de elección, su haz de posibilidades, su libertad, que en tanto nos la tomamos en serio, hemos de afirmar que no podemos encontrar un contenido fijo e inmutable de las características humanas, porque éstas siempre están sometidas a los designios de la voluntad. No se trata de una identificación de características humanas, sino de su contenido concreto en donde radica su dificultad. Aranguren, en su explicación de las ideas de Zubiri, nos da las respuestas que intuíamos. Los pasajes del capítulo de Aranguren mencionado son de una gran belleza y me gustaría señalar algunos de manera literal, puesto que considero que expresan mejor, de lo que yo misma puedo, las consideraciones que me gustaría poner de manifiesto. Al hilo de nuestras disquisiciones Aranguren nos explica, en clara alusión a las tesis de Zubiri, que “el hombre tiene que considerar la realidad antes de ejecutar un acto; pero esto significa moverse en la <<irrealidad>>. En el animal el ajustamiento se produce de realidad a realidad –de estímulo a respuesta-directamente...en el hombre, indirectamente, a través de la *posibilidad* y de la *libertad*...libertad no sólo *de* tener que responder unívocamente, sino también libertad *para* pre-fetir en vista de algo, convirtiendo así los estímulos en instancias y recursos, es decir, en <<posibilidades>>. En una palabra, al animal le está dado el ajustamiento. El hombre tiene que *hacer ese ajustamiento*, tiene que *iustum facere*, es decir, tiene que *justificar* sus actos”.⁶⁹²

De este modo, en virtud de la especificidad psicobiológica del ser humano, que hace de él un ser hiperformalizado, la “justificación es, pues, la estructura interna del acto humano” Por eso las acciones humanas para ser consideradas humanas necesitan tener justificación: “han de ser realizadas por algo, con vista a algo...Y esto lo mismo en

⁶⁸⁹ Cfr. J. L. L. ARANGUREN, capítulo VII “La realidad constitutivamente moral del hombre: moral como estructura”, *Ética*, Madrid: Alianza, 1983, pp. 47-58.

⁶⁹⁰ Cfr. A. CORTINA ORTOS “La protomoral. Amoralismo es un concepto vacío”, *Ética sin moral*, op. cit., pp. 58-64.

⁶⁹¹ En este extremo son muy valiosas las tesis de Zubiri y de Aranguren.

⁶⁹² ARANGUREN, *Ética*, op. cit., p. 48.

sentido positivo –como buenas– que en sentido negativo –como malas.”⁶⁹³ Por tanto, si el distintivo de las acciones humanas, en cuanto tales, es su justificación en el concreto significado, que en estos párrafos se ha sostenido, de *pre-ferencia*, de la necesidad de dar razón de la posibilidad que se ha puesto en juego, tendremos que conceder la dimensión de libertad y de contingencia, que necesariamente lleva la condición humana, en tanto humana. Si bien podemos conceder una igualdad formal de los rasgos, que la autora ha señalado como propios de la figura humana, entre todos los seres humanos, hemos de señalar que aquello que hace estos rasgos *distintivos* del ser humano son las actividades concretas relacionadas con ellos que, en definitiva, los dotan de contenido. En este sentido es en el que hemos traído a colación las tesis expuestas, puesto que ponen de manifiesto el carácter de libertad y de posibilidad, que subyace a las acciones humanas, que ya impide, a mi modo de ver, hablar en términos de “esencialidad del contenido” y es la verdadera dificultad para alcanzar el objetivo pretendido, en tanto no hemos de olvidar que esta caracterización del ser humano posee unos propósitos ulteriores que son los de derivar una concreta lista de capacidades de estos rasgos “esenciales” de la figura humana, que posea fuerza normativa.

b) El individualismo de Martha Nussbaum (separeteness)

Lo primero que habría que destacar es que Nussbaum concibe a la persona como un ser individual y separado. En esta cuestión parece que podría encontrar ciertas discrepancias con las posturas feministas. La crítica feminista al uso entiende que la concepción de la persona como individual tiene un marcado sesgo masculino en tanto descuida los lazos del amor y la cooperación. Nussbaum duda de que efectivamente esta noción de persona opere así entendida en autores como Kant o Rawls y la autora considera que las críticas no sólo de las feministas, sino también de los comunitaristas con respecto a estos autores son erróneas.⁶⁹⁴ De este modo, otras autoras que se centran precisamente en cuestiones de desigualdad de género como Ingrid Robeyns también defienden la característica del individualismo como un rasgo positivo del enfoque de las capacidades, al entender que el enfoque de las capacidades es una teoría que se dirige a los individuos y a las capacidades de cada una de las personas y, en este sentido, es “éticamente individualista”, pero no se basa en una comprensión “ontológicamente individualista de la persona”, sino que concibe a los seres humanos como vinculados por

⁶⁹³ *Ibíd.*

⁶⁹⁴ NUSSBAUM, *Las mujeres y el desarrollo humano : el enfoque de las capacidades*, op. cit., p. 93.

lazos sociales, de interdependencia y cuidado⁶⁹⁵, desmarcándose con ello de las tesis propias del “individualismo posesivo”.

Nussbaum parte de un enfoque de la persona individual que no requiere de una tradición metafísica, aunque no deje muy claro a qué se refiere, que a la vez integra la dimensión del cuidado y del amor. Lo que es necesario destacar es el significado que la autora da al término “individual” y al individualismo. “Este enfoque surge naturalmente del reconocimiento de que cada persona tiene sólo una vida para vivir, y no más que una, de que la comida en el plato de A no alimenta mágicamente el estómago de B, de que el placer que siente el cuerpo de C no hace menos doloroso el sufrimiento que experimenta D, de que el ingreso generado por la actividad económica de E no ayuda a que F tenga techo y comida, y de que, en general, la extraordinaria felicidad y libertad de una persona no hace mágicamente feliz y libre a otra persona...cada persona es valiosa y merecedora de respeto como un fin en sí, hemos de concluir que no deberíamos mirar solamente a la totalidad o a promedio, sino al funcionamiento de todas y cada una de las personas. Podemos denominar esta idea como el *principio de cada persona como fin*”⁶⁹⁶.

En esta tesis, sostenida por Nussbaum, se mezclan distintas dificultades. En primer lugar Nussbaum entiende el individualismo en términos de separación física y corporal y, por tanto, las posiciones que aduce como contrarias a este individualismo son propias de determinadas concepciones religiosas o tribales, con lo cual apela al adjetivo de calificar de “mágica” la posibilidad de unión, acudiendo a cierta consideración cósmica que simplifica el problema del individualismo. Aunque el propósito de la autora queda patente, el problema de base es más sutil. El individualismo metodológico parte de la suma de individualidades que persiguen su bien racional de forma independiente e individual, siguiendo pautas de acción que bien recogen las teorías de la elección racional. Casualmente a la base del utilitarismo, que Nussbaum critica, se encuentra una potente idea de la persona como *individuo* y, por tanto, la medición de la calidad de vida se hace de forma estadística y mediante promedios evaluativos de maximización de felicidad. Por ello, en estos extremos es necesario conducirse con sumo cuidado, en tanto en que si Nussbaum sostiene un individualismo radical —que no es el caso— podría en sus argumentaciones caer en incoherencias, puesto que de la concepción del ser humano como necesariamente

⁶⁹⁵ ROBEYNS, "Sen's Capability approach and gender inequality: selecting relevant capabilities", op. cit., p. 65.

⁶⁹⁶ NUSSBAUM, *Las mujeres y el desarrollo humano : el enfoque de las capacidades*, op. cit., p.94.

individual y separado es muy difícil pasar a afirmar los lazos de cuidado y amor, preconizados, y, podría darse el peligro de caer en tesis de corte utilitarista, aunque imbuidas de cierta utopía de extender la maximización de felicidad a todos y cada uno.

Quizás pudiere ser productivo explorar la idea, en absoluto mágica, de una noción de persona como estructura relacional que no puede concebirse sin la alteridad que le es constitutiva. Lo mágico es esperar que los seres humanos crezcan como hongos y vivan vidas de naufragos en lugar ninguno. El dolor del otro bien puede ser mi dolor, no como un *qualia* concreto, que traspasa por algún tipo de actividad telepática, sino como un padecimiento compartido, como compasión en tanto el otro me constituye y al cual amo. La actividad económica de uno, con bastante seguridad, redundará en la actividad económica de un otro, puesto que es absurdo pensar en la economía como un sistema individual, cuando es más bien una telaraña que a todos compete. La comida en el plato de A sí que puede alimentar a B, aunque no mágicamente, sino porque A la comparte. La vida de uno, no es exactamente la vida de uno y no le pertenece por encima de todas las cosas, la vida de uno es relacional y no puede concebirse sin las interpenetraciones con los otros y con el mundo que nos afectan y afecta, que nos configuran y a las cuales configuramos de manera directa. La intervención y la transformación inherente a la vida impiden la concepción de las personas y del mundo como mónadas sin ventanas.

Nussbaum se pronuncia de manera similar, pero su propósito de salvaguardar el individualismo le plantea problemas teóricos que intentaré mostrar. La autora sostiene que el centro al que se dirige su propuesta es el individuo, independiente y separado. Nussbaum observa la necesidad de partir de "la propia existencia individual"⁶⁹⁷ para desarrollar su teoría por diversas razones de índole evidentemente pragmática. La autora tiene la vista puesta en la difícil situación que viven las mujeres en algunos países del mundo⁶⁹⁸ y, por ello, mantiene el propósito de aportar "algo" a su mejora efectiva. Para ello el camino que sigue es el de advertir cuál es el problema que subyace a esa situación tan desigual entre hombres y mujeres en los países que analiza. La autora observa que en la base se encuentra un problema de conceptualización, que prescribe prácticas discriminatorias hacia las mujeres por el hecho de serlo. Las mujeres son concebidas, dirá la autora como meros

⁶⁹⁷ NUSSBAUM, "Capacidades Humanas y Justicia Social", op. cit., p. 69.

⁶⁹⁸ NUSSBAUM, *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, op. cit., p. 7 y ss.

instrumentos y por tanto son tratadas acorde con esta idea y no como lo que debieran, es decir, como “un fin en sí mismo”.

La idea de “fin en sí mismo”, como hemos visto, alumbra todo el planteamiento de Nussbaum y la autora, a fin de dotarle de un contenido depurado de todo kantismo como se vio, necesita transformar este principio en una base subjetiva de capacidad, por ello necesita sostener un individualismo en su propuesta. Este individualismo opera como condición necesaria en el planteamiento de Nussbaum, puesto que lo que, en el fondo, desea subrayar es el carácter de no-instrumental y de fin en sí de las personas en el sentido apuntado: no puesto en función de otra cosa que de sí mismo. La autora entiende que de lo contrario, es decir, en el caso de concebir a la persona englobada en una totalidad, se corre el peligro de que su parcela de subjetividad se disuelva. Si un individuo con sus necesidades, alegrías y penas se integra en una generalidad omniabarcante, este individuo pasa a estar puesto en función de algo que no es él mismo y, por tanto, los criterios de evaluación acerca de la calidad de vida de las personas pasan a ser promedios y estadísticas de esa generalidad. En un contexto como el descrito los más desfavorecidos tienen las de perder.

El planteamiento descrito nos hace comprender el por qué la autora opera de este modo: poniendo tanto énfasis en la radical separación entre las personas y refutando apasionadamente argumentos, sobre todo de comunitaristas y feministas⁶⁹⁹, que contradicen esta visión. Bien es cierto que uno de los problemas a los que se enfrenta toda comunidad, no sólo las propias de los países en vías de desarrollo, es la de la instrumentalización de las personas. La falta de reconocimiento de la identidad como sujeto no es sólo una ofensa muy grave, sino una privación de la posibilidad de erigirse como sujeto en sí, lo cual conlleva situaciones terribles de injusticia, porque en cuanto no se le reconoce a alguien su identidad como sujeto se le anula de tal modo que ni siquiera importa nada para la justicia. No es susceptible siquiera de recibir un trato injusto, porque ni siquiera es sujeto de justicia. Ahora bien, pese a que convengamos con la autora la importancia de conceder a las personas, de forma efectiva, su estatuto de sujetos de justicia, no podemos, sin más, dejar sus argumentos en estas lides sin matizar.

En primer lugar, la autora argumenta en favor de ese individualismo de forma similar a como se pronuncia el individualismo

⁶⁹⁹ Cfr. “The feminism critique of Liberalism” en NUSSBAUM, *Sex and social justice*, op. cit.

metodológico, que está a la base de las teorías racionales de la elección social. Estas teorías entienden a los seres humanos como maximizadores egoístas que persiguen sus propios intereses y, en función de ello, consideran que la sociedad alcanza un equilibrio. Estas posiciones no contemplan el altruismo ni las interrelaciones humanas, que conllevan lazos y vínculos considerables y que necesariamente han de ser tenidos en cuenta. Siguiendo con estas ideas y teniendo en cuenta lo explicado anteriormente, Nussbaum se encuentra en una difícil tesitura en dos frentes concretamente que, a continuación procederé a explicitar:

1) Una constante en las obras de la autora es el ataque a las posiciones utilitaristas⁷⁰⁰. Estas teorías poseen en su base un fuerte individualismo, una noción de sujeto como individuo que persigue sus propios fines. Las teorías de la sociedad que presentan este enfoque entienden que la medición de la calidad de vida sólo puede realizarse mediante promedios y estadísticas, cosa que, como hemos visto, Nussbaum observa que esta forma de proceder posee el riesgo de excluir los más desfavorecidos. Ahora bien, la perspectiva de la cual parte la autora no se encuentra muy alejada de estas concepciones, aunque el matiz que incorpora en este extremo es el de que las condiciones de bienestar y de justicia se hagan extensibles a todos y cada uno. Sin una base de obligación moral en la propia estructura del sujeto que permita hablar de vínculos y lazos que vayan más allá del mero sacrificio o del altruismo o bien se está hablando de cierto utopismo o bien sólo cabe la aspiración utilitarista del mayor bien para el mayor número.

2) Este punto, que me gustaría aclarar, tiene por objeto mostrar la problemática interna en el planteamiento de Nussbaum, tal y como la autora lo ha presentado. Nussbaum a la hora de esbozar las características esenciales de cierta idea antropológica, que maneja para sus propósitos, pone el énfasis en que su teoría concibe a los seres humanos como individuos y remarca la idea de separación. Esta idea, debido a los siglos de tradición heredada que nos preceden, es fácilmente entendible por sus contemporáneos y ciertamente nuestras vidas se conducen bajo el presupuesto de concebir esta idea como verdad. Ahora bien, y he aquí la paradoja, esta idea, que nos resulta tan familiar, bien pudiera ser que a “un verdadero aristotélico” le resultara algo extraña.

⁷⁰⁰NUSSBAUM, "Capacidades Humanas y Justicia Social", op. cit., pp. 84-85. "En tanto que teoría de la medida pública, el utilitarismo está comprometido con la suma de satisfacciones. Trata a los individuos como centros de placer y dolor, de satisfacción e insatisfacción, y su teoría, que procede por mera adición, no le da un peso especial al hecho de que estén separados unos de otros."

Curiosamente la autora se autocalifica repetidamente como “la aristotélica”, pero no ha contemplado suficientemente la idea de Aristóteles que concibe al ser humano, en tanto ciudadano. Bien es cierto que en diversos escritos la autora sí que alude señalando a Aristóteles, al ser humano como *zoon politikon*, pero no se dirige al núcleo duro de la noción aristotélica. Aristóteles entiende al hombre en relación con la polis y a ésta como un todo orgánico. En semejante paradigma en el que todos y cada uno son piezas orgánicas de algo que es superior, parece que la noción como ser humano individual y separado carece de sentido. Para apoyar estas afirmaciones, rescatamos un pasaje de la *Política* en el que Aristóteles se pronuncia afirmando que “no hay que pensar que ningún ciudadano se pertenece a sí mismo, sino que todos pertenecen a la ciudad, puesto que cada uno es parte de ella, y el cuidado de la parte debe naturalmente orientarse al cuidado del todo.”⁷⁰¹ Nussbaum, a mi modo de ver, debería aclarar más el significado de su individualismo en relación con una propuesta esencialista de corte aristotélico.

c) La aplicación del concepto de ser humano

Como se ha apuntado, la concepción de ser humano para la autora implica cierta obligación ética.⁷⁰² El problema, que presentamos en este apartado, estriba, por tanto, en encontrar la base que permite la aplicación de “ser humano” a una criatura. Al hilo de lo que explicado, Nussbaum ya nos ha dado los criterios básicos para identificar un ser humano, pero, si seguimos con la investigación empírica como la autora ha sugerido, nos damos cuenta, al igual que ella, que determinadas criaturas no presentan estas características, al menos no durante determinados lapsos de tiempo y no parece razonable que puedan ser excluidos del grupo humano. La autora ante esta circunstancia matiza que su lista representa unas “capacidades de nivel superior” a diferencia de unas “capacidades básicas”.⁷⁰³ De este modo, Nussbaum reconfigura su teoría, según mi punto de vista, porque aprovechando la crítica que se le podía hacer a su lista, al quedar manifiesto que, por ejemplo, los niños no forman parte del grupo que posee esas características, Nussbaum transforma lo que podría ser un defecto en virtud. De este modo argumenta que existe una humanidad básica, a la que denomina potencial, formada por esos seres que podrían muy bien llegar a tener esas capacidades de nivel superior, pero que no las tienen ahora. En este sentido, el objetivo de su propuesta y, por tanto, la pretensión que se le

⁷⁰¹ ARISTÓTELES, *Política*, VIII, I

⁷⁰² NUSSBAUM, "Capacidades Humanas y Justicia Social", op. cit., p. 78.

⁷⁰³ *Ibíd.* p. 79.

plantea a la sociedad y al gobierno es la de ante “la presencia de una capacidad de bajo nivel (no desarrollada) para realizar las funciones en cuestión, darles a estos seres el apoyo adecuado y la educación, ese ser será capaz de elegir estas funciones”⁷⁰⁴.

Nussbaum ha resuelto felizmente el problema de la etapa infantil en el ser humano, que no acababa de encajar con su propuesta, pero no ha ocurrido lo mismo para los casos en los que un ser humano se encuentra en un estado tal, que no es capaz, ni lo será. No nos estamos refiriendo a la imposibilidad de realizar las funciones consiguientes de su lista sin ayuda específica, sino que ni siquiera posee esas capacidades susceptibles de desarrollo.

En *Las fronteras de la justicia* Nussbaum se propone extender el alcance de la obligación ética, como una cuestión de justicia, hacia los discapacitados y los animales no humanos. En las obras anteriores, en cambio, expresamente afirma que lo que nos concierne son los seres que presentan esta base empírica de ser humano con lo que, en principio, se excluye a estos colectivos.⁷⁰⁵ Como hemos observado, la fuerza de la obligación ética la encuentra la autora precisamente en la concepción esencialista de ser humano en tanto ser humano, mediante la figura del reconocimiento ¿Cómo entonces se justifica la obligación de justicia para estos otros grupos?

Por otro lado, en sus últimas obras cabe resaltar su postura, clara y firme, hacia las personas con incapacidades severas y en la última, no publicada todavía, presta especial atención al problema de los animales.⁷⁰⁶ “Creo que deberíamos proceder como si toda descendencia de dos padres humanos tuviera las capacidades básicas, a menos que, y en tanto que una larga experiencia *con el individuo* nos haya mostrado que el daño que padece el individuo es tan grande que nunca, de ninguna manera, por mayores que sean los recursos empleados, podrá alcanzar el nivel de capacidad superior. Entrarían dentro de esta categoría algunos pacientes con demencia senil o una condición vegetativa permanente, así como algunos niños con lesiones absolutamente serias. Sería ya una discusión moral de otro tipo decidir qué tratamiento debemos darles a tales individuos, incapaces de alcanzar nunca las capacidades superiores para funcionar humanamente. Ciertamente, no se sigue de ello que tengamos licencia para tratar al individuo de un modo cruel: simplemente, no

⁷⁰⁴ *Ibíd.*

⁷⁰⁵ *Ibíd.*

⁷⁰⁶ Cfr. NUSSBAUM, *Creating Capabilities: The Human Development Approach*. op. cit.

podríamos aspirar a hacerles plenamente capaces de algunas de las funciones de nuestra lista”.⁷⁰⁷

Lo que se ha pretendido, con estas sucintas consideraciones, es destacar, en vista a la centralidad que reviste el principio de capacidad en la conceptualización de la dignidad, como expusimos, las dificultades teóricas, que estas implicaciones conllevan, por la difícil situación en la que quedan estas personas y que Nussbaum debería matizar más. En este sentido, Eva F. Kittay ha estudiado de manera profunda lo que supone la noción del concepto de persona en relación con la discapacidad, en especial con la discapacidad intelectual. Kittay señala la problematicidad intrínseca al concepto de persona, ya que ha sido utilizado en el pasado para excluir a determinados grupos humanos como mujeres, judíos, personas de raza negra o discapacitados.⁷⁰⁸ El concepto de persona posee la peculiaridad de que determina un umbral moral por encima del cual se garantiza el respeto en el trato y la justicia en condiciones de igualdad y se considera que esos seres poseen valor intrínseco. En cambio los seres que quedan debajo de tal umbral poseen un peso e interés moral relativo.⁷⁰⁹

3.5.2 Segundo nivel de análisis: La comprensión ético-metafísica del ser humano: entre la dignidad y la vulnerabilidad

a) El respeto y la compasión

Además de los rasgos apuntados en el apartado precedente, Nussbaum concibe a los seres humanos como “dignos y necesitados”.⁷¹⁰ Estas características son las que les confieren la posibilidad de ser susceptibles de compasión y de respeto. Nussbaum entiende que solamente en el seno de una concepción esencialista de ser humano es posible hablar de dos sentimientos morales que considera básicos para dotar de fuerza imperativa a la norma moral: la compasión y el respeto. Por ello, en aras a comprender dónde radica el fundamento de la obligación moral en Nussbaum, se hace necesaria una reconstrucción del significado concreto que la autora da a ambos términos, a fin de que podamos comparar la caracterización, que ofrece en sus escritos previos a *Las fronteras de la justicia*, y que examinamos en apartados precedentes, con la que posteriormente se muestra en esta obra. Nussbaum asimila su

⁷⁰⁷ NUSSBAUM, "Capacidades Humanas y Justicia Social", op. cit. p. 80.

⁷⁰⁸ E. F. KITTAY, "At the Margins of Moral Personhood", *Ethics* 116, 2005, pp. 100-31, p. 111.

⁷⁰⁹ *Ibid.* p. 101

⁷¹⁰ M. C. NUSSBAUM, "Political animals: luck, love an dignity", *Metaphilosophy*, Oxford, 1993, p. 1.

concepto de compasión al aristotélico, como señalamos. El Estagirita entiende la compasión como *eleos*, como *pena*, basada en el concepto griego que posee claras vinculaciones con el *pathos* propio de la tragedia.⁷¹¹ En este sentido la autora señala que se trata de “una emoción dolorosa sentida hacia el dolor o sufrimiento de otra persona.”⁷¹² De este modo, la compasión en las tesis aristotélicas señalábamos posee tres niveles cognitivos⁷¹³: 1) La creencia en que el sufrimiento no es algo trivial; 2) La creencia de que la persona que está sufriendo no produjo el sufrimiento por un error deliberado; 3) La creencia en que las posibilidades de uno mismo son similares a las de la persona que está sufriendo, consideración ésta que Nussbaum reformula por un “juicio eudaimonista”, como se precisó.

Es necesario señalar que el concepto de compasión que Nussbaum maneja ha ido sufriendo una transformación, probablemente por las preocupaciones de la autora en relación a las personas con discapacidad y a los animales no humanos. Por ello en obras como *Paisajes del Pensamiento*⁷¹⁴ procede a una reformulación de la noción de compasión que posibilita que tal emoción se suscite en relación a seres con características distintas a las propias en base a lo que denomina “el juicio eudaimonista”. Previamente a esta transformación, Nussbaum, al analizar la estructura de la compasión, observa que lo que se pone de manifiesto en este sentimiento⁷¹⁵ es el reconocimiento de unos límites y una vulnerabilidad humana *comunes*, que implican de suyo cierta clase de mandato. La consecuencia, que se extrae de estas consideraciones, es que la condición *sine qua non* para que pueda darse la figura de la compasión es la de afirmar la existencia de unos rasgos esenciales comunes de humanidad. La autora, en principio, fundamenta la compasión en la efectiva vulnerabilidad en la que nos encontramos los seres humanos, pero a su vez incorpora muy sutilmente un matiz: que el reconocimiento de tal vulnerabilidad opera porque similares situaciones y límites pueden darse o se dan en uno mismo. “la compasión nos exige decir:...esas diferencias son moralmente arbitrarias y podrían haberme caído en suerte a mí también”.⁷¹⁶ De este argumento – de la común humanidad-es de donde extrae Nussbaum su obligación moral que fundamenta en

⁷¹¹ NUSSBAUM, "Capacidades Humanas y Justicia Social", op. cit., p. 92.

⁷¹² *Ibíd.*

⁷¹³ *Ibíd.* p. 93.

⁷¹⁴ NUSSBAUM, *Paisajes del pensamiento : la inteligencia de las emociones*. op. cit.

⁷¹⁵ Ya observamos que las barreras entre la conceptualización de lo que sea un sentimiento y lo que se considera una emoción resultan bastante difusas.

⁷¹⁶ NUSSBAUM, "Capacidades Humanas y Justicia Social", op. cit. p. 95.

cierto sentimiento moral de la compasión y no, como pudiera parecer en un principio, en la vulnerabilidad. “La compasión requiere el reconocimiento de una humanidad compartida; sin la compasión no tenemos ninguna razón para no ser duros y tiránicos con aquellos que sean más débiles”.⁷¹⁷

No podemos negar que la vulnerabilidad juega su papel en este argumento, pero no como última condición de las bases de reconocimiento, sino como el contenido específico que Nussbaum le da a la común humanidad – en su carácter de “común” y no de “ser necesitado”- que es donde, en definitiva, encuentra el vínculo necesario para explicar el fenómeno de la compasión. Esta precisión dificulta, a mi entender, que la autora pueda explicar de manera clara, al hilo de las argumentaciones seguidas, el sentimiento de compasión por aquellos grupos especialmente vulnerables como son los discapacitados graves y los animales, que como la misma autora ha afirmado: los primeros quedan fuera del colectivo de los seres humanos por las razones que apuntó y los segundos por razones obvias, por tanto no es de extrañar que se encuentre esta circunstancia en la justificación de la evolución eudaimonista del concepto de emoción en Nussbaum.

El otro de los sentimientos morales, al que aludíamos, que Nussbaum considera fundamental es el del “respeto”. Entiende la autora que el respeto es sostenido por toda una tradición moral que considera que no hace falta la compasión, porque la noción de respeto posee suficiente fuerza moral. Autores que se pronuncian en este sentido son según la autora los estoicos, Spinoza o Kant. El fundamento que se encuentra en esta visión es similar al que aduce para la compasión, aunque, en este caso, se perfila como el respeto a la dignidad humana. El motivo moral para que sea vinculante, lo explica la autora, señalando a estos autores, mediante la figura del reconocimiento de un ser como ser humano, que posee unos poderes y capacidades que le confieren esta dignidad.⁷¹⁸ Por tanto, cabe concluir que “sin la noción de un funcionamiento humano común tendremos que arreglárnoslas sin la compasión y sin una noción vigorosa de respeto”.⁷¹⁹

b) ¿Más allá de la noción de persona?

Los trabajos iniciales de Nussbaum muestran a la autora como una gran conocedora del pensamiento aristotélico y también del pensamiento

⁷¹⁷ *Ibíd.* p. 94.

⁷¹⁸ *Ibíd.* p. 96.

⁷¹⁹ *Ibíd.*

estoico. Teniendo en cuenta el cariz que presentan los artículos posteriores a *La fragilidad del bien* al hablar de la idea de florecimiento humano, de esencialismo y de virtud humana, entre otras, nos legitiman a pensar que a la base de su teoría subyacen estas visiones.

Como mostramos en los apartados precedentes, la autora sigue este proceder en la caracterización de su propuesta como de esencialismo y, por tanto, en la conceptualización esencial del ser humano. Esta circunstancia llevaba implícitas grandes dificultades para alcanzar satisfactoriamente los objetivos que se propone en *Las fronteras de la justicia*. El punto de vista que tenía que adoptar en esta obra ya debía ser algo distinto, si quería acometer con éxito su propósito. Por ello, en primer lugar posee el propósito de distinguir su propia concepción de la persona⁷²⁰ de la concepción kantiana, que dirá que tiene sus raíces en el pensamiento estoico. Para los estoicos “la personalidad se identifica con la razón, concebida como un aspecto de los seres humanos que los separa claramente de los animales no humanos y de su propia animalidad”. La división entre lo que de suyo posee la vida humana no sólo difería de los animales, sino también de otros momentos a lo largo de la vida humana como era la infancia⁷²¹. Cabe inferir que del mismo modo se hubieran pronunciado en relación a las personas con graves discapacidades, dirá la autora.

Nussbaum, en su intento de incluir a los animales en el grupo de sujetos de justicia, debe establecer un *continuo* con la concepción antropológica sobre la que en definitiva descansa toda su teoría. Es en este sentido en el que aduce que los animales son “criaturas que son un fin en sí mismas”.⁷²² La afirmación de Nussbaum de que estas criaturas son un fin en sí mismas, que hemos señalado, se ha convertido en sumamente complicada en tanto entendemos que el concepto de “fin en sí mismo” es una acuñación del término kantiano. Esta idea posee una coherencia clara y precisa dentro del planteamiento de Kant, en tanto responde a la idea de que la voluntad se pone a sí misma como objeto de la moral y, por ello, es un fin en sí mismo, en base a su autonomía. Ahora bien, lo que Nussbaum está planteando es bien distinto, en tanto busca desde su enfoque una noción inclusiva de sujeto de justicia, en este sentido, entiende que desde el enfoque de las capacidades se puede

⁷²⁰ Aquí encontramos una inconsistencia, porque en escritos anteriores Nussbaum ha fundamentado por qué habla de ser humano en lugar de persona que dice que tiene un alcance menos normativo.

⁷²¹ NUSSBAUM, *Las fronteras de la justicia : consideraciones sobre la exclusión*, op. cit., p. 141.

⁷²² *Ibíd.* p. 333.

extraer “la noción del animal en sí como agente y como sujeto, como criatura a la que se debe algo, como criatura que es un fin en sí misma”⁷²³, en base a su noción de *cosificación*⁷²⁴, como límite moral.

A la luz de las apreciaciones realizadas desde Kant estas afirmaciones resultarían cuanto menos inauditas, pero quizás quepa una explicación algo diferente si tomamos en consideración de nuevo los rasgos aristotélicos que Nussbaum esgrime que posee su teoría. En este sentido matiza que “el enfoque de las capacidades sí trata a los animales como agentes que buscan una existencia floreciente; esta concepción básica es una de sus mayores virtudes”.⁷²⁵ Desde esta perspectiva, podría interpretarse el concepto de fin en sí mismo, en relación a la idea de cierto momento agathológico que plantea Adela Cortina⁷²⁶. En este sentido el bien intrínseco sería su telos y, por tanto, de este modo poseerían este tipo de dignidad, que estaría integrada por el efectivo desarrollo de las capacidades que le son propias. La idea rectora que en definitiva dirige los esfuerzos del enfoque de las capacidades no es otra que “el deseo de ver florecer cada cosa como la clase de cosa que es”⁷²⁷

Aunque la autora reconoce que según se encuentra formulada actualmente su versión del enfoque de las capacidades -ésta “anda todavía en pañales”⁷²⁸- no aborda suficientemente el problema de la justicia para los animales no humanos,⁷²⁹ sostiene, de todos modos, que podría servir mejor que otras teorías a su causa.

Como se ha puesto de manifiesto parte de una intuición moral “relacionada con la dignidad de una forma de vida que posee capacidades y necesidades profundas”.⁷³⁰ En este sentido, como se apuntó, *la norma de la especie*, en tanto se concebía como evaluativa, implicaba de suyo el imperativo moral de “promover su florecimiento y eliminar los obstáculos de su desarrollo”.⁷³¹

Esta idea, que hace extensiva al caso de los animales, la fundamenta en una idea de continuidad que considera aristotélica por el

⁷²³ *Ibíd.*

⁷²⁴ NUSSBAUM, “Objectification”, op. cit., p. 257

⁷²⁵ NUSSBAUM, *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, op. cit., p. 333.

⁷²⁶ CORTINA, *Ética sin moral*, op. cit., pp. 68 y ss.

⁷²⁷ NUSSBAUM, *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, op. cit.

⁷²⁸ *Ibíd.* p. 323.

⁷²⁹ *Ibíd.* p. 342.

⁷³⁰ *Ibíd.*

⁷³¹ *Ibíd.* p. 343. Cfr. M.C. NUSSBAUM “Beyond ‘compasión and humanity’ Justice for non human animals” en C. SUSTEIN y M.C. NUSSBAUM (eds.) *Animal Rights. Current debates and new directions*. Oxford: Oxford University Press, 2004, pp. 299-319.

que “todos los animales son afines en el sentido de que están compuestos de materiales orgánicos y, por tanto, los seres humanos no deberían vanagloriarse de ser especiales. <<Si alguien piensa que estudiar animales es innoble, debería tener entonces igual opinión de sí mismo>>. Todos los animales son objetos de admiración para la persona que se interese por comprender”.⁷³² De todos modos, si concedemos esta interpretación de las tesis de Nussbaum como correcta, nos encontraríamos con la disolución de la noción del ser humano como sujeto moral, como fundamento último de la obligación moral, y por tanto, es necesario una reformulación de los planteamientos de Nussbaum, por cuanto la autora hacía descansar, en última instancia, el imperativo moral vinculante en las bases del reconocimiento de un ser humano como ser humano⁷³³, lo cual lleva aparejadas múltiples dificultades a la hora de querer extender esta obligación moral a los seres que no revisten las características que la autora explicitó como propias del ser humano, como se puede apreciar.

3.6 La noción de florecimiento: una teoría del funcionamiento humano

La noción de *floreimiento* es clave en la teoría de Nussbaum. Se trata de un concepto que se convierte en la idea regulativa de toda su propuesta ya que ensambla, integra y articula todos los elementos estructurales de su teoría. La idea de *floreimiento* refiere tanto al carácter fáctico de la vida como a su imperativo normativo. La figura del florecimiento ya remite en sí a la noción de actividad, de proceso, por el cual lo que está en potencia *desea*⁷³⁴ actualizarse y, por tanto, perfeccionarse en aquello a lo que es llamado a ser. De este modo, Nussbaum recoge esta idea, cuya base teórica se encuentra en la teleología aristotélica, para generar su teoría.

El florecimiento, en tanto hemos precisado que se trata de una actividad que reviste la forma de proceso y culmina con un *telos*, que debe necesariamente incorporar la noción de bien, si el proceso ha sido correcto, está vinculado de forma indefectible a la noción de funcionamiento. Nussbaum, coherentemente, en su propuesta entiende

⁷³² *Ibíd.* Nussbaum hace referencia expresa a estas afirmaciones propias de Aristóteles en su obra de *Las Partes de los animales*.

⁷³³ Esta cuestión se examinará en el último apartado.

⁷³⁴ La utilización de este verbo es deliberada en tanto quisiera mostrar que el ámbito en el que nos movemos es específicamente en el de los animales, que son los que poseen la facultad desiderativa, según Aristóteles, y por tanto no estamos aludiendo en principio a todos los seres naturales.

que la idea de florecimiento no puede desgajarse de la noción de función. Esta tesis la extrae la autora de la noción de Aristóteles que aparece básicamente en la EN por la que afirma que “el bien de la *vida* es, y debe ser, relativo a la especie. “El bien no es único para todos los animales, sino diferente en cada uno” (EN, 1141^a31-2)”.⁷³⁵

Una vez rescatadas estas afirmaciones, Nussbaum integra de forma estructural bajo la idea de *floreCIMIENTO* toda una teoría del funcionamiento humano. En este sentido afirma que “la buena función de cualquier artífice debe permanecer dentro de los límites de lo que *es* su actividad por su propia naturaleza”. (...) “La conclusión es que la determinación de la vida buena de cualquier ser O debe comenzar por los componentes esenciales de la vida y actividad característicos de la especie O (aquellos sin los que no estaríamos dispuestos a considerarla una vida de dicha especie)”.⁷³⁶ En aras a esclarecer estas afirmaciones, como primera aproximación a la noción de *floreCIMIENTO* podemos distinguir dos niveles netamente diferenciados⁷³⁷:

- 1) Florecimiento, como la actividad en sí que supone el despliegue de todas las posibilidades de vida, que se encuentra íntimamente ligado al concepto de capacidades, como aquello que está en potencia y es susceptible de desarrollo y actualización. A este nivel lo denominaremos *ontológico*.
- 2) Florecimiento, como el momento de perfeccionamiento de la potencialidad. Este segundo nivel ya integra, como componente estructural, la idea de bien, que en el caso de los seres humanos remite a la noción de *eudaimonia*. Este segundo nivel sería el nivel *normativo*.

A continuación pasaremos a analizar pormenorizadamente ambos niveles, con el fin de profundizar en la comprensión del concepto de florecimiento.

3.6.1 Nivel ontológico: capacidad, vulnerabilidad y fortuna

En el apartado anterior, dedicado a la noción de ser humano en Nussbaum, se afirmó brevemente que la autora sostenía una noción de persona a la vez como “capaz y necesitado”, en virtud de lo cual era susceptible de dos sentimientos morales “compasión y respeto”. Siguiendo con esta idea, a continuación profundizaremos más en estas afirmaciones, con el fin de esclarecer los fundamentos teóricos desde los

⁷³⁵ NUSSBAUM, *La fragilidad del bien*, op. cit., p. 376.

⁷³⁶ *Ibíd.* p. 377.

⁷³⁷ NUSSBAUM y SEN, *The quality of life*, op. cit.

cuales Nussbaum extrae su concepción del florecimiento del ser humano.

Nussbaum parte de una premisa que ilustra con la metáfora de la vid de Píndaro. Esta metáfora que se configura como un elemento explicativo recurrente en diferentes obras de la autora, entre otras cosas, evidencia una concepción del ser humano que es, a la vez, capaz y necesitado: “Se trata de la mezcla entre lo que nos es propio y lo que corresponde al mundo, entre la ambición y la vulnerabilidad, entre el hacer y el ser hecho, mezcla que se da en esta vida y en toda vida humana”.⁷³⁸ La metáfora ilustra la concepción particular que la autora tiene de la vida humana, haciendo alusión a Píndaro, señala que “la excelencia humana crece como una vid, nutrida del fresco rocío y alzada al húmedo cielo entre los hombres sabios y justos”.⁷³⁹ En este sentido, prosigue afirmando que “la excelencia de la persona buena es como la planta joven: crece en el mundo débil y quebradiza, en necesidad constante de alimento exterior. Para desarrollarse bien, la vid debe proceder de una buena cepa. Pero además necesita, para mantenerse sana y perfecta, una meteorología favorable (rocío y lluvias suaves, ausencia de heladas repentinas y de vientos fuertes), y la dedicación de cuidadores solícitos e inteligentes. Lo mismo sucede con los seres humanos. Hemos de nacer con las aptitudes adecuadas, vivir en circunstancias naturales y sociales favorables, relacionarnos con otros seres humanos que nos brinden ayuda y no sufrir desastres inesperados.”⁷⁴⁰

Una vez precisado el punto de partida de la noción de Nussbaum examinaremos los elementos claves a los que alude. Como al concepto de capacidad ya se le dedicó un estudio exhaustivo en un apartado previo, con el fin de no realizar repeticiones innecesarias me remito a lo que allí se expuso. Por tanto, a continuación, me centraré en los otros dos elementos que junto con la noción de capacidad constituyen la concepción ontológica de la figura humana de vida de Nussbaum: la vulnerabilidad y la fortuna.

a) Vulnerabilidad y fortuna

Estos dos elementos se encuentran unidos de manera indefectible y, por ello, los analizaré de forma conjunta. Si bien es necesario, en primer lugar, matizar que la vulnerabilidad hace referencia a la dimensión subjetiva del animal-ser humano por *lo que es*, marcada por su condición

⁷³⁸ NUSSBAUM, *La fragilidad del bien*, op. cit., p. 29.

⁷³⁹ Píndaro, *Nemea VIII*, 40-2, *Ibíd.* p. 27.

⁷⁴⁰ *Ibíd.* pp. 27-28.

de finitud y la fortuna, remite a la dimensión externa y objetiva del mundo *en el que es*, que alude a la necesaria contingencia de la facticidad. Aunque ambos componentes se refieren a dimensiones distintas, se articulan para convertir al ser humano en lo que es: una estructura de posibilidades, que en tanto finita y sometida a los avatares de la fortuna, es capaz de desarrollarse limitadamente por su propia condición de necesidad y por la contingencia de la fortuna.

Fischer, en contraposición a las tesis que Nussbaum extrae de Lucrecio y del epicureanismo, ha señalado que el carácter de finitud humana no necesariamente debe ser tenido como un elemento configurador de las esferas valiosas de la vida.⁷⁴¹ En su lugar, el autor sostiene la tesis de que una vida inmortal puede poseer los mismos intereses y motivaciones que una vida mortal, puesto que lo que configura la forma del valor en la vida humana no es su mortalidad, sino su estructura narrativa temporal, independientemente de que ésta posea un fin o no.⁷⁴² De este modo, según el autor la cuestión del valor se vincula a una cuestión de la "relación" con los objetos y cómo opera en el funcionamiento de una historia narrativa, pero no necesariamente tiene que ver con la mortalidad. Aunque el autor admite que una vida no marcada por la finitud podría conceptuarse a sí misma en algún sentido de forma diferente, esto no es suficiente para derivar la conclusión de que es precisamente la mortalidad la que le confiere a la vida humana su carácter atractivo, de interés o valioso.⁷⁴³

Por su parte, la vulnerabilidad en las tesis de Nussbaum posee una estrecha vinculación con la necesidad inherente de bienes externos en la que se encuentra el ser humano para poder sobrevivir y por su condición de finito y limitado. La noción de fortuna, de este modo, es recogida por la autora del pensamiento clásico helénico, ya que esta figura aparece tanto en las tesis aristotélicas como en las estoicas y hace referencia al azar y a las circunstancias azarosas que condicionan la vida y que no se encuentran sometidas a la agencia de la persona.

A lo largo de la historia se han intentado controlar estos dos elementos con el fin de trascender la situación de necesidad y finitud de ser humano y, para este propósito, las respuestas dadas ha sido varias.

⁷⁴¹ J. M. FISHER, "Contribution on Martha Nussbaum's The Therapy of Desire", *Philosophy and Phenomenological Research*, 59/3, 1999, pp. 787-92, p. 790.

⁷⁴² J. M. FISHER, "Epicureanism about Death and Immortality", *The Journal of Ethics*, 10/4, 2006, pp. 355-81, p. 380.

⁷⁴³ *Ibíd.* p. 381

Nussbaum se centra básicamente en examinar las propias de una línea platónico-estoica y la vertiente aristotélica.

Pero la curiosa conclusión que extrae es que “la peculiar belleza de la excelencia *humana* reside justamente en su vulnerabilidad”.⁷⁴⁴ Esta afirmación resulta cuanto menos extraña en un capítulo como el presente, que trata precisamente de cierta idea de “excelencia”, ¿pues acaso no es a la plenitud, a la perfección a lo que se dirige la noción del florecimiento? ¿Cómo entonces afirmar que la naturaleza de la excelencia humana se encuentra precisamente en su vulnerabilidad? A continuación procederé a dotar de contenido esta afirmación con el fin de aportar cierta luz sobre la particular interpretación de Nussbaum.

Nussbaum entiende que los pensadores griegos clásicos se ocuparon de las cuestiones acerca de la realización del buen vivir, de qué era aquello y qué se necesitaba para una vida digna de ser vivida. Este objetivo les llevó a la búsqueda de cierta suerte de autarquía, “pero en el reverso de esta búsqueda de la autosuficiencia, complicando y limitando el intento de desterrar la contingencia de la vida humana, hubo siempre un vívido sentido de la especial belleza que atesora lo contingente y mudable, un amor al riesgo y a la vulnerabilidad de la humanidad empírica que se expresa en numerosos relatos sobre dioses enamorados de mortales.”⁷⁴⁵

Esta circunstancia posee grandes repercusiones para un modelo de quehacer práctico como el que Nussbaum pretende, puesto que necesariamente la lleva a sostener un concepto de “agencia limitada”⁷⁴⁶. Esta agencia limitada es necesario entenderla en función de un componente necesario en toda vida huma, la *tyché*. Esta idea de “fortuna”, en su sentido concreto, no refiere al “conjunto de acontecimientos azarosos o incausados”, sino que es “lo que acontece a una persona por fortuna es lo que no le ocurre por su propia intervención activa, lo que simplemente *le sucede*, en oposición a lo que hace. En general, eliminar la fortuna de la vida humana equivaldría a poner esa vida, o al menos sus aspectos más importantes, bajo el

⁷⁴⁴ NUSSBAUM, *La fragilidad del bien*, op. cit., p. 29.

⁷⁴⁵ *Ibíd.* p. 30.

⁷⁴⁶ Este concepto me parece fundamental, puesto que es el que, a mi modo de ver, demarca una diferencia clara entre las tesis de Nussbaum y las de Sen. Desde el punto de partida de ambas versiones opera un concepto de libertad distinto en una y otra propuesta; en la teoría de Nussbaum se subraya la existencia de unos límites ante las posibilidades infinitas, que no ocurre de igual manera en las tesis de Sen, al sostener un concepto de libertad transversal y omniabarcante, que imbuye su teoría de cierta “paneleutheria”

dominio del agente (o de los elementos que componen su ser que él identifica consigo mismo), suprimiendo la dependencia de lo exterior que aparece reflejada en el símil de la planta”.⁷⁴⁷

Esto le lleva a la autora a plantearse dos cuestiones claves, tras asumir la “fortuna” en la vida humana: a) ¿con qué grado de intervención de la fortuna en nuestra vida creen estos pensadores griegos que podemos vivir humanamente? b) ¿Con qué grado *debemos* vivir para que nuestra vida sea la mejor y más valiosa desde el punto de vista humano?⁷⁴⁸

3.6.2 Nivel normativo: la eudaimonia

Las preguntas previas, con las que acabábamos el apartado anterior, nos adentran ya en una esfera diferente de la noción de florecimiento: nos situamos en la dimensión normativa. La figura de florecimiento en Nussbaum adquiere fuerza normativa en tanto se fundamenta en la teleología aristotélica y es precisamente esta circunstancia la que aporta el sustrato perfeccionista a su propuesta.

Aristóteles en su *Ética Nicómaco* afirma que “todo tiende a un fin” y “el fin último al que las cosas tienden es su bien”. En el caso del hombre el bien al que tiende es la *eudaimonia*, por tanto la noción de florecimiento en el ser humano está indefectiblemente ligado a aquello que es su bien; su función más propia, que constituye su fin último, es la *eudaimonia*. Por tanto, observamos cómo siguiendo estas tesis de la teleología aristotélica, Nussbaum reconvierte la idea de florecimiento, como norma de la especie humana, en aquello denominado *eudaimonia*. Por tanto, a continuación procederé a analizar con detenimiento este concepto y cómo opera en las tesis de Nussbaum.

a) La eudaimonia

La categoría del florecimiento se configuraba como una clase de “excelencia”, que remite no sólo al concepto de vida buena, sino a la vida mejor y, por tanto, integra tanto a) la dimensión evaluativa, como b) la dimensión normativa. No sólo se tiende a un fin, sino que se tiende al fin que es mejor, lo cual genera toda una lógica de la actividad necesaria. Nos situamos tanto en la esfera del valor como de la normatividad. Esta idea es de importancia fundamental para entender bien hacia dónde se dirige el quehacer práctico que, en definitiva, estamos buscando. A menudo se ha malinterpretado qué sea aquello a lo que los griegos

⁷⁴⁷ NUSSBAUM, *La fragilidad del bien*, op. cit., p. 31.

⁷⁴⁸ *Ibíd.*

denominaban “eudaimonia”. Probablemente por la traducción deficitaria del término, en español por el de “felicidad” o en inglés por “happyness”. En este sentido dirá Nussbaum “debido especialmente al legado kantiano y utilitarista de nuestra filosofía moral, tradiciones ambas en las que “felicidad” se entiende como un sentimiento de satisfacción o placer, y como consecuencia, por otra parte, de la idea de que la felicidad es el supremo bien (lo que, por definición, hace que se valoren los estados psicológicos por encima de las actividades), dicha traducción provoca confusiones graves. Para los griegos, *eudaimonia* significa algo parecido a “el vivir una vida buena para un ser humano”; o como ha señalado un autor reciente (John Cooper), “florecimiento humano”. Aristóteles nos dice que, en el discurso ordinario, el término equivale a “vivir y actuar bien”. Para la mayoría de los griegos, *eudaimonia* es algo esencialmente activo, con relación a lo cual los comportamientos dignos de elogio no son sólo medios, sino partes constitutivas.”⁷⁴⁹ Una vez realizada esta matización, estamos en posición de entender el punto de partida de Nussbaum. La autora parte de una pregunta central “¿Cómo ha de vivir el ser humano?”. Aquello que responde a la pregunta es lo que Nussbaum denomina *eudaimonia* o *florecimiento humano* y hace relación a lo que se entiende por una vida humana plena.⁷⁵⁰ Esta idea de la que parte Nussbaum es aristotélica.

b) La eudaimonia neoaristotélica de Nussbaum

Aunque la autora recoge el concepto de *eudaimonia* de las tesis aristotélicas procede a una reelaboración de la concepción de Aristóteles, que difiere en algunos puntos con las tesis del Estagirita, con el fin de adecuar el concepto a su propia propuesta, como a continuación mostraré.

Nussbaum señala que existen muchos tipos y niveles de eudaimonismo, pero, pese a ello, deben contener en su estructura dos elementos clave para ser incluidos dentro de la categoría de “eudaimonismo”: a) el elemento autorreferencial, es decir, aquello que se vincula estrechamente con los planes y objetivos particulares y b) el componente de valoración general, es decir aquello que es valioso por sí mismo.⁷⁵¹ Por tanto en la concepción de la *eudaimonia* de Nussbaum conviven de forma dialéctica el componente subjetivo y particular con el

⁷⁴⁹ *Ibíd.* pp. 33-34.

⁷⁵⁰ NUSSBAUM, *Paisajes del pensamiento : la inteligencia de las emociones*, op. cit., p. 54. Este concepto de “vida plenamente humana” adquiere en este instante mayor riqueza explicativa.

⁷⁵¹ *Ibíd.* pp. 55,72.

del valor universal. La articulación de ambas dimensiones es lo que dará lugar a lo que Nussbaum denomina “plan racional de vida”, como transformación del concepto aristotélico de *eudaimonia*, por el cual ésta se entiende como “una actividad del alma de acuerdo a la recta razón”. Nussbaum observa cómo la noción de *eudaimonia* debe sufrir una transformación, si se presenta como categoría coherente dentro de su teoría. La elaboración de un plan racional de vida, que según lo que llevamos expuesto, debe revestir la forma de un proyecto eudaimonista integra como elemento constitutivo la dimensión del valor. Un proyecto de vida racional, es aquel que es capaz de satisfacer las condiciones de la *eudaimonia*, que según la propuesta de Nussbaum ya no puede configurarse como “el vivir de acuerdo a la recta razón⁷⁵²”, sino “vivir de acuerdo a lo que realmente se valora”. Por tanto, no es el objeto de la ética alcanzar la precisión de las ciencias naturales⁷⁵³, sino algo bien distinto: construir la vida que queremos vivir, de acuerdo a lo que verdaderamente nos importa. La única piedra angular, sobre la que no se debe deliberar u opera como verdadero fin es lo que “verdaderamente importa”. Esto es, en términos aristotélicos, la *eudaimonia*, que no puede ser identificada con el placer, sino con una actividad; con un proceso del vivir en el que se lucha con nuestros deseos ilimitados y nuestra condición limitada; en esa dialéctica que integra el drama original queremos vivir una vida buena. Esa vida se encuentra con que tiene que vérselas con la vulnerabilidad, la naturaleza de los apegos y los vaivenes de la fortuna: una vida buena no puede ser una vida autárquica, sino *en relación*, porque somos así estructuralmente y si se logra ese *telos*, entonces se puede decir que esa vida llegó a florecer, que cumplió el curso de lo que es por naturaleza, y esa es “la teleología de la cosa”.

c) *La eudaimonia y las emociones*

El dispositivo psicofísico del que estamos dotados para saber lo que nos importa verdaderamente y, por tanto, nos permite jerarquizar y conducir nuestra vida hacia un sentido: son las emociones. El hecho de incluir las emociones de forma originaria en la propia configuración de lo que sea la “vida buena” implica la necesidad de transformar el proyecto eudaimonista antiguo. Al incorporar las emociones al modelo de racionalidad que la autora presenta, Nussbaum observa que su teoría de las emociones no cuadra perfectamente con lo que ella denomina el “proyecto eudaimonista antiguo”. Por ello necesita reformular la idea de *eudaimonia*, que la autora utiliza como piedra angular de su propuesta,

⁷⁵² Esta sería la proposición aristotélica para definir la *eudaimonia*.

⁷⁵³ NUSSBAUM, *La fragilidad del bien*, op. cit., p. 387.

puesto que es sustancialmente distinta a la sostenida por Aristóteles en base a cuatro observaciones:

- 1) “El eudaimonismo antiguo sobreestima la magnitud del orden y la estructura en el esquema de objetivos de la mayoría de las personas”.⁷⁵⁴
- 2) Los fines recomendados por las emociones tienen dificultades en convertirse en universales, que es lo defendido por Aristóteles. El Estagirita expresamente afirma que se delibera sobre los medios y no sobre los fines. Los fines son dados de manera universal, pero cuando vamos a la práctica esto no queda del todo claro, porque las valoraciones personales pueden diferir de unas personas a otras. Nussbaum considera que se salva esta objeción acudiendo a una dialéctica solvente entre fines generales-especificación, lo cual aparece integrado en su proyecto del enfoque de las capacidades mediante la figura de la “realizabilidad múltiple”.⁷⁵⁵
- 3) Otra limitación que la autora considera importante subrayar es que el eudaimonismo antiguo no puede pronunciarse ante el hecho de que las personas valoran cosas que no pueden calificarse como de buenas en sí mismas, para todos y cada uno, pero aún así poseen un valor importante para el proyecto de vida individual. “Frecuentemente los pensamientos sobre lo bueno y los pensamientos sobre aquello con lo que he vivido se entrelazan de innumerables maneras y separarlos resulta difícil para cualquiera.”⁷⁵⁶ Esta idea es totalmente coherente con su teoría de las emociones y su carácter estructuralmente narrativo. Las valoraciones de la persona se encuentran íntimamente relacionadas con las vivencias personales concretas. Por tanto, a mi modo de ver, la valoración o percepción del valor no es una mera percepción es una *aplicación*. La emoción posee la estructura de la comprensión y, por tanto, el acto de valorar no puede escapar del de comprender que es aplicación a la propia vida y, por tanto, la sustancia de la valoración es la vivencia, sin este particular acto de conciencia intencional, que integra el elemento biográfico, no se puede concebir la valoración y, por ende, tampoco el proyecto eudaimonista.

⁷⁵⁴ NUSSBAUM, *Paisajes del pensamiento : la inteligencia de las emociones*, op. cit., p. 72.

⁷⁵⁵ *Ibíd.* p. 73. Para un estudio más pormenorizado sobre esta cuestión me remito a lo que se expuso en torno a la deliberación en el capítulo destinado a la imaginación.

⁷⁵⁶ *Ibíd.* p.74.

- 4) La autora afirma que el eudaimonismo antiguo considera que es posible establecer una caracterización clara y justificativa de por qué se considera valioso el objeto externo que se valora. La autora reivindica un componente “incondicional” de la emoción que no puede reducirse a una explicación de carácter lógico-formal, sino que las emociones a menudo se basan en relaciones no escogidas de forma consciente y el eudaimonismo antiguo poco puede decir al respecto.⁷⁵⁷

Por tanto, Nussbaum procede a una reformulación del “proyecto eudaimonista antiguo”, que resume en la siguiente afirmación: “el marco eudaimonista antiguo resultará adecuado para concebir la vida emocional sólo cuando reconozcamos que el sentido que las personas tienen de lo que es importante y valioso a menudo es confuso y desordenado, y no está en la línea de sus creencias éticas reflexivas.”⁷⁵⁸ Esta reformulación de Nussbaum, que enlaza de forma directa con lo que se observó en torno a la estructura narrativa de las emociones y su valor cognitivo, supone que “las emociones contienen una referencia ineliminable al yo, al hecho de que se trata de *mi* esquema de objetivos y proyectos.”⁷⁵⁹ Las emociones no pueden ser meras actitudes proposicionales, esto es, proposiciones separables de su contexto y portadoras de valor de verdad en sentido absoluto, sino que “las valoraciones asociadas con las emociones son evaluaciones desde *mi* perspectiva, no desde un punto de vista imparcial; encierran una referencia ineliminable al yo.”⁷⁶⁰ Luego el elemento eudaimonista es esencial para que la emoción se produzca y la intensidad de la emoción también se modulará de acuerdo a ello.⁷⁶¹

Por otra parte, la noción de florecimiento también está vinculada en Nussbaum a la idea de “plan racional de vida”, con lo que parece muy pertinente hablar de un modelo de racionalidad en Nussbaum aplicable al campo de la praxis, que posee la noción de florecimiento como idea regulativa. “¿En qué medida debe un plan racional de vida contener elementos como la amistad, el amor, la actividad política o el apego a las posesiones, todos los cuales, siendo en sí vulnerables, exponen a los avatares de la fortuna a quien fía su bien en ellos? Sin embargo, cabe pensar que estos “bienes externos” pueden formar parte de la vida excelente, no sólo como medios instrumentales necesarios sino,

⁷⁵⁷ *Ibíd.*

⁷⁵⁸ *Ibíd.*

⁷⁵⁹ *Ibíd.* p. 75.

⁷⁶⁰ *Ibíd.*

⁷⁶¹ *Ibíd.* p. 78.

suponiendo que los valoremos lo bastante, como fines en sí mismos; en tal caso, su falta contingente privaría a la persona, no sólo de ciertos recursos, sino de un valor intrínseco y, en parte, de la posibilidad de vivir bien. ¿Es su vulnerabilidad razón suficiente para no valorarlos ni admitirlos en un plan racional de vida?”⁷⁶²

Además, Nussbaum destaca el hecho de que el ser humano, muy probablemente debido a su complejidad, no ofrece la consistencia de un todo sistemático. La autora, por ello, habla de la existencia de conflictos emocionales y entiende que esta circunstancia debe modificar el concepto de *eudaimonia* clásica. Las emociones tienen que ver con todo aquello que se valora, pero esto no implica que necesariamente se derive una coherencia que las ensamble de modo perfecto.⁷⁶³

d) La reconversión de bien a la noción de valor

Todavía nos queda el análisis de un elemento más, clave en la noción de florecimiento, para comprender bien esta categoría: la noción de bien.

A mi modo de ver, considero que sería muy interesante, cosa que no aparece de forma expresa en la concepción de Nussbaum, pero, a mi juicio, es la pieza que falta para el engranaje de su teoría reconvertir la noción de *bien*, que opera en un paradigma aristotélico, a la de *valor*. Creo interesante operar una transformación, porque tal operación le otorga coherencia a la propuesta de Nussbaum y a su concepción del florecimiento, superando los escollos que se le pudieren plantear acerca de su paternalismo y perfeccionismo. La noción de bien en el proyecto de la autora debe reconducirse a la noción de valor, que opera a un nivel más originario.⁷⁶⁴ En definitiva, la *eudaimonia* en Nussbaum se configura como la vida plena, en sentido, no únicamente de la mejor actualización de las capacidades del ser humano según un concepto sustantivo de vida buena concreta, sino como una actualización que es formal, pero a su vez susceptible de especificación. Esta especificación no se resuelve ni por procedimientos de libre arbitrio ni está determinada de antemano por la concepción de una vida buena determinada, sino que esta especificación posee unos criterios de corrección dados por la lógica de “lo que se valora”, actividad que se lleva a cabo por las emociones.

⁷⁶² NUSSBAUM, *La fragilidad del bien*, op. cit., p. 34.

⁷⁶³ NUSSBAUM, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, op. cit., p. 72.

⁷⁶⁴ Scheler sostiene que los bienes son “los depositarios del valor” y, por tanto, los bienes, si bien no deben ser confundidos con los valores, posibilitarían la encarnación de los mismos: cfr. SCHELER, *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, op. cit.

Dicho lo cual, resulta coherente entender la noción de bien en Nussbaum en función de la de valor.

3.6.3 La cuestión del perfeccionismo

Severine Deneulin ha trabajado en sus artículos de manera detallada la cuestión del perfeccionismo en relación al enfoque de las capacidades, contraponiendo las versiones de Nussbaum y de Sen. La autora sostiene, de manera explícita, que el enfoque de las capacidades para poder ser llevado a la práctica debe contar en su base con una teoría perfeccionista que sostenga una concepción del bien. La autora entiende el perfeccionismo como aquella teoría que encuentra su idea fundacional básica en su propósito de maximizar las posibilidades de excelencia humana, según una idea de naturaleza humana determinada.⁷⁶⁵ Las objeciones que la autora encuentra que se formulan a las teorías perfeccionistas vienen desde el ámbito liberal, ya que asimilan el “perfeccionismo” con el “paternalismo” y encuentran que estas teorías puede obstaculizar los valores de autonomía y de libertad. Esta circunstancia probablemente se debe al hecho de que las tesis perfeccionistas, a menudo, han sido sostenidas por las posiciones que abogaban por una determinada concepción de “vida buena”, que se imponía al conjunto de la sociedad por “su propio bien”.⁷⁶⁶ Pero la autora prosigue defendiendo que, pese a conceder que estos peligros puedan darse, cuando llevamos la teoría al ámbito práctico en la búsqueda de una operacionalización concreta, no se puede rebasar la premisa perfeccionista, puesto que actúa como criterio rector de la praxis. Contrariamente a las muchas críticas realizadas a las tesis de Nussbaum sobre su carácter perfeccionista y, por ende, paternalista⁷⁶⁷, Deneulin entiende que la autora debería incluso reforzar esta característica en base a dos consideraciones: a) Nussbaum, al igual que Sen, todavía hace hincapié en que aquello que se debe promover son las capacidades y, por tanto, la libertad de elección de las personas y no los funcionamientos, pero Deneulin observa que en el terreno práctico resulta extremadamente complicado evaluar o promover “capacidades” y

⁷⁶⁵ DENEULIN, "Perfectionism, Paternalism and Liberalism in Sen and Nussbaum's Capability Approach", op. cit., p. 499.

⁷⁶⁶ *Ibíd.*

⁷⁶⁷ Biondo sostiene la tesis de que es posible diferenciar entre “perfeccionismo” y “paternalismo”. El autor entiende que el límite de la intervención estatal debería operar sobre sus posibilidades coercitivas, pero que la cuestión del bienestar de los ciudadanos y por tanto lo relativo a cierta noción de bien sí que es competencia del estado. BIONDO, F. “Two types of liberal perfectionism”, *Ratio Juris*, 18/4, 2005, pp. 519-35, p. 521.

necesariamente se debe pasar a hablar de “funcionamientos” si se desean lograr objetivos efectivos, lo cual implica que debe sostenerse una concepción de bien como criterio de justificación⁷⁶⁸; b) por otro lado, Deneulin ve problemática la transformación que ha ido operándose en la teoría de Nussbaum desde finales de los años 90, desde su propuesta ofrecida en “Aristotelian Social Democracy” hasta sus más recientes escritos, que se inscriben en un contexto de liberalismo político de corte rawlsiano, con el fin de convertirse en garantías constitucionales, núcleo de un consenso entrecruzado, aplicable a cuestiones políticas estrictamente.⁷⁶⁹ Según Deneulin el objetivo de Nussbaum es acercarse a un planteamiento liberal, pero a riesgo de perder la base normativa que le da su sentido y criterio rector. Por ello Deneulin no observa una desvinculación total de las tesis de Nussbaum con cierto paternalismo y entiende que su teoría sigue siendo más comprensiva que la rawlsiana, en tanto posee un alcance más amplio que aquél establecido por el liberal principio milliano de “no dañar”, como límite de la libertad.⁷⁷⁰

Una crítica un tanto distinta a la base perfeccionista de Nussbaum es la esgrimida por Arneson. Arneson entiende el perfeccionismo como “aquella concepción que tiende a considerar que la mejor vida para los seres humanos es la más perfecta que pueden vivir, en tanto que es la clase de vida que es la mejor expresión de su naturaleza. Una doctrina perfeccionista del bien humano sostiene que lo que es un bien en sí mismo para una persona está determinado independientemente de sus actitudes u opiniones sobre él.”⁷⁷¹ Arneson distingue entre dos clases de perfeccionismo que no pueden justificarse en una concepción política democrática: a) el perfeccionismo *elitista* y b) el perfeccionismo *no-liberal*. El perfeccionismo “elitista” sería aquél por el cual una sociedad se organiza únicamente de acuerdo al bien de una minoría de sus miembros y el “no-liberal”, aquél, que sin necesidad, de ser elitista supone la interferencia del estado en el ámbito de la vida privada y las elecciones en la persecución de sus fines individuales.⁷⁷² Arneson sostiene que existe una vía alternativa de perfeccionismo que es “liberal e igualitario” y, por tanto, se configura como más adecuado para una concepción política moralmente justificada, como es el defendido por Nussbaum en

⁷⁶⁸ DENEULIN, “Perfectionism, Paternalism and Liberalism in Sen and Nussbaum's Capability Approach”, op. cit., p. 506.

⁷⁶⁹ *Ibíd.* p. 509.

⁷⁷⁰ *Ibíd.* p. 512.

⁷⁷¹ ARNESON, “Perfectionism and Politics”, op. cit., p. 38.

⁷⁷² *Ibíd.* p. 39.

“Aristotelian Social Democracy”.⁷⁷³ Sin embargo, Arneron encuentra cierto peligro de caer en una clase de elitismo. Aunque reconoce que no encuentra problema alguno en el contenido de la lista y, por tanto, su objeción no se sitúa en las críticas que califican las tesis de la autora como de paternalistas, sí que ve dificultades en la noción de “umbral” que la autora maneja. La noción de “umbral” según Arneron supone un criterio de demarcación, a partir del cual se permiten las desigualdades porque, una vez superado el mínimo que impone el umbral, éstas “ya no importan”⁷⁷⁴ y, por tanto, probablemente conlleva la formación de sociedades elitistas. Por ello, pese a reconocer las potencialidades del enfoque de las capacidades, el autor encuentra que no es un modelo suficientemente igualitario en sus objetivos, tal y como se encuentra formulado por Nussbaum.

4. Aplicación del método de la “imaginación metodológica” a la propuesta de teoría de la justicia de Nussbaum

Hemos de recordar que el objetivo último de Nussbaum, como se ha venido sugiriendo, no es el de ofrecer una antropología teleológica, sino los criterios rectores que deben regir la política pública internacional. Para ello, elabora una propuesta filosófica cuyos objetivos son evidentemente políticos. Por tanto, a continuación procederemos al análisis de la aplicación del método filosófico de la “imaginación metodológica”, que se presentó en el capítulo precedente, a la propuesta sustantiva de teoría de la justicia de Nussbaum.

4.1 Una teoría política intuitiva no metafísica: cuestiones metodológicas

Nussbaum, como hemos venido observando, a lo largo de sus obras, expone su propuesta como una *teoría intuitiva no metafísica*, fuertemente comprometida con un esencialismo aristotélico, que recibe su impronta práctica en un contexto de liberalismo político. Estas afirmaciones nos llevan a cuestiones de tipo metodológico acerca del modo en que presenta su teoría y plantea ciertas dificultades en su aplicación práctica, que serán examinadas en este extremo. Para ir desentrañando el núcleo duro de su propuesta y, posteriormente, examinar si su teoría puede inscribirse efectivamente en un liberalismo

⁷⁷³ *Ibíd.*

⁷⁷⁴ *Ibíd.* p. 55.

político rawlsiano, iremos, paso por paso, precisando la aplicación del método y profundizando en el esclarecimiento conceptual de las adjetivaciones de su concepción política.

4.1.1 Punto de partida: la intuición

Lo primero que debiéramos precisar, en aras a comprender la aplicación metodológica implícita en su teoría, es qué significa a nivel práctico la afirmación de que la concepción de Nussbaum parte de una idea intuitiva. Esta idea intuitiva tiene su origen en dos hechos de carácter empírico:

- 1) Que siempre reconocemos a otros como humanos a pesar de las divisiones de tiempo y lugar. Cualesquiera que sean las diferencias que encontramos, raramente tenemos dudas de cuándo estamos tratando con humanos y cuándo no. Por ello, según la autora, la interpretación esencialista intenta reconstruir las *bases de tal reconocimiento*, repasando totalmente la figura general de la forma humana de vida y describiendo aquellos caracteres que hacen que una vida sea humana dondequiera que se dé.⁷⁷⁵
- 2) Que tenemos un *consenso general*, ampliamente compartido, sobre aquellos caracteres cuya ausencia significa el fin de una forma humana de vida, lo cual de nuevo revierte en el esclarecimiento de los rasgos más centrales de nuestra humanidad común, sin los cuales ningún individuo puede ser considerado (o seguir siendo considerado) humano.⁷⁷⁶

El recurso a la intuición es frecuente en el modo de proceder de Nussbaum, como se ha ido observando. El problema, con el que nos enfrentamos, es definir de manera clara y determinada qué entiende por *intuición*, lo cual nos dificulta la tarea de comprensión de su método. Podemos convenir que, por lo general, “intuición” designa la visión directa e inmediata de una realidad o la comprensión directa e inmediata de una verdad.⁷⁷⁷ Si concedemos que su teoría supone una actualización de las tesis aristotélicas hemos de suponer que el término intuición⁷⁷⁸ opera en su teoría de igual modo que en Aristóteles. En este sentido, la autora explícitamente niega que su concepto de intuición se relacione

⁷⁷⁵ NUSSBAUM, "Capacidades Humanas y Justicia Social", op. cit., p. 61.

⁷⁷⁶ *Ibid.* pp. 61-62.

⁷⁷⁷ J. FERRATER MORA, *Diccionario de filosofía*, Madrid: Alianza editorial, 1979.

⁷⁷⁸ Aristóteles expone qué entiende por intuición en *Ética a Nicómaco*, libro VI, 1143 a.

con cierta clase de autoevidencia, como la defendida por Finnis⁷⁷⁹, sino que este tipo de intuición se inscribe en un contexto de desvelamiento común, que apela al plano de la intersubjetividad. Nussbaum atribuye el origen de su método a Aristóteles y a Sidgwick⁷⁸⁰ y lo caracteriza como aquél por el que “nosotros, siguiendo un proceso de autoexamen socrático, analizamos nuestros juicios e intuiciones morales y nos preguntamos cuáles son <<los más profundos y los más básicos>>”.⁷⁸¹ Observamos cómo de lo que nos está hablando la autora es de una clase de ponderación entre los juicios e intuiciones morales que se vale del recurso de la facultad de la imaginación para su desvelamiento.⁷⁸²

Volviendo al inicio de la problemática que nos ocupa, aunque la autora constata estos dos hechos como evidentes, entendiendo esta evidencia en términos de intuiciones compartidas, aún se podría objetar que al llevar esta premisa al terreno fáctico tal afirmación resulta discutible y no queda tan claro que la asunción de estas premisas pueda ser validada por todo el mundo, cuestión que analizaremos un poco más adelante. Siguiendo con la aplicación del método empleado por la autora en base a estos dos hechos que señalábamos como intuitivos —el hecho de que reconocemos a los seres humanos como tales y de que existe un consenso generalizado sobre los caracteres que prefiguran una vida humana— y, por tanto, operan como presupuestos iniciales para la elaboración de su propuesta, Nussbaum entiende que el paso lógico a dar, teniendo muy en cuenta el objetivo, que persigue, de elaboración de una teoría política y que ya hemos apuntado en diversas ocasiones, está estructurado en dos niveles:

- 1) La elaboración de una lista de categorías definitorias del ser humano y de lo que sería una vida humana plena.

⁷⁷⁹ J. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford: Clarendon Press, 1980. Esta respuesta fue la que explícitamente me dio la propia autora al formularle la pregunta de forma directa en uno de los seminarios del “Summer School” en Tübingen.

⁷⁸⁰ Es importante señalar el hecho de que Nussbaum confiera un papel protagonista a Sidgwick, como precursor del método que va a utilizar. Subrayamos esta circunstancia porque apoyará la tesis, que más adelante sostendremos, de que su teoría reviste cierta especie de intuicionismo, lo cual genera una diferencia radical con respecto al constructivismo de Rawls, que dificulta mucho que su propuesta pueda inscribirse en un contexto de liberalismo político.

⁷⁸¹ NUSSBAUM, *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, op. cit., p. 348.

⁷⁸² El significado y función concreta de la imaginación en Nussbaum se analizó en el capítulo anterior. En el dispositivo del “equilibrio perceptivo” Nussbaum otorgaba un papel preponderante al recurso de la ficción narrativa para realizar el ejercicio reflexivo y deliberativo para la captación de determinadas “verdades”, que Nussbaum llama intuitivas, por ser ampliamente compartidas. *Ibíd.* p. 348-49, Nota al pie nº 29.

- 2) La puesta en práctica de las mismas en un contexto de liberalismo político, que tomará la forma de principios de justicia.

El objetivo, por tanto, de Nussbaum es proceder a una “explicación que da cuenta de las funciones más importantes del ser humano, en función de las cuales se define la vida”.⁷⁸³ La tarea de Nussbaum no es psicológica o sociológica, no es tampoco descriptiva. En tanto su estudio tiene un marcado carácter ético, Nussbaum necesita dar a la lista un carácter normativo y encuentra la fuerza imperativa de la obligación moral al adjetivar la lista como esencialista y aristotélica y, además, entiende la autora, que esta obligación moral encuentra precisamente su necesidad en el reconocimiento del otro como ser humano. Ahora bien, Nussbaum, consciente de que para llevar a cabo su programa político no puede sostener un esencialismo de corte metafísico-realista, necesita, por tanto, acudir a un esencialismo que integre la sensibilidad histórica y lo denomina “internalista”: procedente de nuestra propia autocomprensión. En este instante es en el que Nussbaum ya ha identificado un conjunto de rasgos definitorios, los ha dotado de una forma contemporánea y, por tanto, ha procedido a la actualización de las esencias en “capacidades y funcionamientos”. Intentando evitar todos los escollos de corte intelectual que se le pudieran hacer, como que su propuesta en el fondo comprende una visión metafísica. La autora, por otra parte, concede que la historia posee un peso significativo en la configuración de la lista y, además, afirma que el alcance de su propuesta es universal, en tanto está refrendado por un consenso que hemos de matizar que no se basa en una generalización, sino en lo que se comparte, en lo que se intuye como común. Con tal propuesta se encuentra en posición de dar el salto a la praxis y proponer su modelo a un nivel internacional. De este modo, la sutileza de su teoría radica en que lo que en un principio opera como una descripción del ser humano, integrando por tanto su dimensión empírica –definía mediante proposiciones observables los rasgos que permitían hablar de *forma humana de vida*– ha dado un salto cualitativo y se ha convertido en su bien intrínseco, en la función más propia del hombre, en lo más deseable: el *florecimiento*, que tiene fuerza normativa para servir de criterio rector acerca de las concretas prácticas políticas. Pero ya señalábamos que esta noción de bien último, a mi juicio, para ser solvente debía configurarse en función de la noción de valor.

⁷⁸³ NUSSBAUM, “Capacidades Humanas y Justicia Social”, op. cit., p. 60.

Entre las muchas preguntas que se nos plantean, quisiera recoger una que nos servirá para postular más adelante que su posición puede ser caracterizada como un intuicionismo, lo cual implica consecuencias radicales para su desarrollo político en un contexto de liberalismo político. Si bien la autora sostiene una concepción sustancialista y por eso se llama aristotélica, mantiene el propósito, a su vez, de operar con un paradigma de corte kantiano, como el del constructivismo rawlsiano, para la elaboración de su teoría política, lo cual genera múltiples dificultades. En el apartado siguiente procederemos a examinar cómo la autora considera que salva estas paradojas mediante la articulación de su “Teoría vaga y gruesa del bien”.

4.1.2 *Teoría vaga y gruesa del bien*

Nussbaum denomina a su explicación de las funciones humanas “teoría vaga y gruesa del bien”. Esta denominación posee cierta analogía en su formulación con respecto a la “teoría delgada del bien” de Rawls. De esta consideración se deduce fácilmente la influencia que tiene en Nussbaum este autor y los propósitos de la pensadora. Nussbaum entiende que su propuesta debe ser heredera de la rawlsiana pero, a su vez, debe dar un paso más en su objeto de estudio a la luz de las críticas que ha recibido la teoría del autor. Por ello, aunque formalmente nos sumerja en un paradigma de teoría política similar, su propia conceptualización ya posee matizaciones muy distintas.

En primer lugar, su teoría es una teoría “gruesa del bien”⁷⁸⁴ a diferencia de la teoría delgada del bien, que opera en Rawls. Rawls sostiene que la concepción del bien debe restringirse a “bienes primarios” y la autora entiende que éstos funcionan como un grupo de medios para conseguir el objetivo final de bien humano, con lo cual parece ser que lo que está afirmando es que en Rawls hay una carencia de este sentido del bien último y sólo se ocupa de bienes en tanto medios. Según la autora su concepción, dado que es aristotélica, se preocupa de los *finés* y de la figura y contenido general de la forma humana de vida⁷⁸⁵ y por tanto su concepción del bien es “gruesa”. Las categorías de la lista de capacidades de Nussbaum no son conmensurables, sino que aportan una pluralidad de bienes, determinados por esferas de experiencia valiosas, que son constitutivos del bien último del hombre: el florecimiento. En el ser humano esta noción de florecimiento posee un carácter estructuralmente moral y, por tanto, no se circunscribe

⁷⁸⁴ *Ibíd.*

⁷⁸⁵ *Ibíd.* p. 61.

únicamente a la dimensión estrictamente biológica, sino que integra la psicobiológica y, por tanto, esta noción de florecimiento moral posee la forma de la *eudaimonia*. Cada una de las categorías son constitutivas del fin último, pero no en sentido instrumental, sino que poseen valor intrínseco, *per se*.

Por otra parte, el concreto significado que la autora otorga a estos adjetivos –vaga y gruesa– de su teoría, que antes señalábamos, son presupuestos que introduce en su teoría para concebirla como una *investigación evaluativa*, esto es, con un propósito normativo determinado, que tiene por objeto la elaboración de una lista implicada axiológicamente en una comprensión del funcionamiento humano, es decir, con una teoría del bien en los términos en lo que lo hemos precisado. Con ello, la autora salva la posible crítica que se le pudiera hacer, al advertir que su explicación del ser humano es parcial, dado que sólo contempla una dimensión de la humanidad, como es la de señalar exclusivamente en su descripción de la figura humana rasgos positivos, en sentido de valiosos, y dejar de lado las otras posibilidades del ser humano que pueden ser tachadas de “negativas”, como la maldad, la crueldad o la violencia. Por esta razón, la autora parte de una lista normativa que ya se encuentra desde su origen imbuida de una considerable carga moral⁷⁸⁶ y, en este sentido, su investigación es, como dice expresamente, *evaluativa*.

Por otro lado, la autora califica a la teoría como “vaga” “deliberadamente. Esta noción es utilizada para remarcar que la teoría admite múltiples especificaciones de acuerdo con variadas concepciones personales y locales. La idea es que “resulta mejor ser acertar vagamente que errar con precisión”.⁷⁸⁷ Con ello Nussbaum integra la dimensión de la sensibilidad histórica y geográfica en su concepción, puesto que conoce las críticas de desconexión empírica y fáctica, que se le han realizado a Rawls y a los autores de corte kantiano. Esta idea, como se puede apreciar, plantea múltiples problemas puesto que al no precisar un método rígido y detallado y al afirmar que su concepción es “no precisa”, no nos ofrece un criterio rector irrefutable, que se encuentre inmune a la

⁷⁸⁶ Con el fin de perfilar claramente el objetivo político de su teoría, la autora afirma que “algunas capacidades son en realidad malas y deberían ser reprimidas por la Ley. Ninguna constitución protege las capacidades en cuanto capacidades. Debe haber una evaluación previa que establezca cuáles son buenas, y entre las buenas, cuáles son las básicas, las que están más claramente implicadas en la definición de las condiciones mínimas de una vida humana digna.” NUSSBAUM, *Las fronteras de la justicia : consideraciones sobre la exclusión*, op. cit., p. 173.

⁷⁸⁷ NUSSBAUM, “Capacidades Humanas y Justicia Social”, op. cit., p. 61.

crítica, sino que más bien no sumerge en cierto estado de desconcierto, puesto que pone de manifiesto que el proyecto ético empírico “está por hacer” y se nos aparece como de extremada complejidad. Por otro lado, hemos de reconocer que tal circunstancia mantiene toda su coherencia en una propuesta neor aristotélica como la suya, puesto que ya se le achacaba a la estagirita que no contaba con un método concreto para la dilucidación de las cuestiones prácticas de igual magnitud que para el campo teórico, poniéndose en cuestión el rigor científico del llamado silogismo práctico, y señalando que del autor sólo se pueden extraer esquemas para conducirse en la praxis.

4.2 Aplicación práctica del método

Como advertíamos unos párrafos más arriba, la autora parte de un hecho concreto, que asume como un presupuesto lógico⁷⁸⁸: “que reconocemos a otros como humanos a pesar de las divisiones de tiempo y lugar”.⁷⁸⁹ Siguiendo esta premisa, y en *pro* de los objetivos que anteriormente se han señalado, Nussbaum procede a la identificación de los rasgos característicos que configuran las bases de tal reconocimiento, aquello que nos permite identificar lo que es humano y lo que no. Para encontrar las bases del reconocimiento el método que emplea es el siguiente⁷⁹⁰:

1º) Examina una amplia variedad de comprensiones de sí mismos que han tenido los pueblos en muchas épocas y lugares.

2º) Observa el alto grado de convergencia que se da en todas las culturas tanto para el reconocimiento como para la negativa del mismo.⁷⁹¹

3º) Ante la constatación de tal convergencia se procede mediante un ejercicio reflexivo de imaginación para alumbrar una teoría que ya no es una mera proyección de nuestras propias costumbres, sino que es plenamente internacional y una base para una sintonía transcultural.

⁷⁸⁸ El concepto de presupuesto lógico no alude aquí a los presupuestos lógicos de la lógica formal, tales como el principio de no contradicción o el principio de identidad, sino que, en tanto no hablamos en términos formales en relación a la propuesta sustancialista de Nussbaum, entendemos como presupuesto lógico la premisa sustantiva desde la cual deriva su particular deducción lógica.

⁷⁸⁹ NUSSBAUM, "Capacidades Humanas y Justicia Social", op. cit., p. 61.

⁷⁹⁰ El método, que a continuación se describe, no se encuentra expresamente formulado por la autora, sino que es fruto de un rastreo a raíz del estudio de sus obras. *Ibíd.* p. 62.

Antes de profundizar en cada una de las fases del método, quisiera subrayar una cuestión que afecta al modo en el que el mismo se ha construido. El problema, que en este punto se estima, pudiera resolverse si la autora adujera que nos presenta este proceder como válido porque ya ha comprobado su validez. Para ello tras la tarea de campo realizada en la primera fase del trabajo debería elaborar unas conclusiones, que harían practicable o no la segunda fase –la de la convergencia o no- de las comprensiones a posteriori. Dicho de otro modo, en la investigación práctica debería asumirse la posible falibilidad de los resultados, es decir, realizando la tarea a riesgo de no encontrar convergencia. Esta segunda fase, que sólo permite pasar a la tercera si su signo es positivo, no debería entenderse a priori. Por ello, la tercera fase no debería ser conceptualizada como necesaria, sino como una *fase incógnita* marcada por la incertidumbre del signo de la segunda. Esta dificultad se salva si la autora lo que nos presenta es el método ya comprobado porque ya ha realizado este ejercicio previamente, pero he de constatar que nada dice al respecto. Otra posible solución sería considerar la primera fase como totalmente indeterminada, es decir, entenderla como una tarea de campo que persigue desvelar qué es lo comúnmente compartido, lo cual es distinto a proceder con una hipótesis a priori, que se desea validar mediante los resultados empíricos obtenidos.

1) *La tarea de campo*. Con respecto a la primera fase del método, cabe preguntarse cuáles son las bases de datos de los que la autora se nutre y mediante un rastreo en sus obras cabe afirmar que sus fuentes son básicamente tres: a) entrevistas, b) conclusiones de simposios y congresos y c) fuentes clásicas y obras literarias:

a) Con respecto a las *entrevistas*⁷⁹² hemos de destacar que la autora encuentra argumentos de muy distinto signo, como deja entrever en sus páginas, pero el peligro que se corre si no se realiza esta labor mediante unos procedimientos prescritos de antemano y elaborados de forma intersubjetiva es que puede ocurrir la circunstancia de que sólo se dé legitimidad moral a las conversaciones que se mantienen con las personas que a su vez validan sus tesis. De este modo, no nos encontraríamos ante una tarea de campo al uso, sino con algunas conversaciones que están de acuerdo con las convicciones de la autora. En este sentido, no se está poniendo en tela de juicio la índole de las

⁷⁹² Básicamente se recogen, aunque con una forma que no es la de entrevista en sí sino entremezcladas con la presentación de sus propias tesis, de modo que operan de forma instrumental, justificando la propuesta de la autora, en *Las mujeres y el desarrollo humano*, op. cit.

creencias de la autora, lo que se está cuestionando es el método por el que se han extraído y se han escogido unas y no otras. En este sentido considero, entre otras cosas, que nos encontramos con ciertos visos de sociologización en su método. Tal es el modo fundamental de justificar sus argumentaciones en su obra *Las mujeres y el desarrollo humano*, pero, de forma contraria, en *Las fronteras de la justicia* en las primeras líneas de la obra nos subraya que “las teorías de la justicia social deben ser abstractas. Es decir, deben poseer un grado de generalidad y una fuerza teórica que les permita ir más allá de los conflictos políticos de su tiempo”. Un poco más avanzado el párrafo introductorio aclara la índole de tal abstracción al afirmar que “no podemos mostrar que son perdurables si no tomamos distancia de los hechos más inmediatos”.⁷⁹³ Como se puede observar, resulta complicado compatibilizar ambas dimensiones. Los tientes sociológicos, que se desprenden de su método, impiden a la autora alcanzar satisfactoriamente la abstracción que requiere para su investigación. Como afirma, su estudio es eminente filosófico y de fundamentación y por tanto no se trata de un trabajo empírico. Ahora bien, el argumento fuerte que nos presenta para afirmar que su propuesta tiene alcance universal es especialmente una conversación con una anciana hindú⁷⁹⁴, que le marca en gran medida. Aunque observemos que el método aristotélico es un método empírico que procede por inducción y, por otra parte, consideramos que puede resultar muy fructífero promover el trabajo conjunto entre disciplinas, no podemos dejar de advertir el peligro de que tal método que es fundamentalmente filosófico caiga en sociologización, , que genera múltiples dificultades para la elaboración de una teoría ética. Lo que estamos argumentando es ¿Qué es lo que legitima a dar mayor validez argumentativa a la opinión de una persona y menos a otra? No se puede argüir que unas opiniones y prácticas son más valiosas que otras, acudiendo precisamente a la misma opinión o práctica que se desea validar. Aquí es donde se encuentra la tarea filosófica: en la búsqueda de un criterio rector anterior a la práctica misma y esto en Nussbaum no se encuentra articulado. Por ello puede ser una vía potencial fructífera combinar el enfoque de Nussbaum con la propuesta de la ética del discurso de la profesora Adela Cortina, que, sin perder carga de fundamentación filosófica en su dimensión aplicada, permite encontrar criterios de validez intersubjetiva mediante la figura del diálogo bajo determinadas condiciones, que permite la participación de todos lo afectados en condiciones de simetría.

⁷⁹³ NUSSBAUM, *Las fronteras de la justicia : consideraciones sobre la exclusión*, op. cit., p. 21.

⁷⁹⁴ *Ibíd.* p. 78.

La Ética del discurso hunde sus raíces en la tesis de Kant y en la idea del reconocimiento recíproco de Hegel. Se propone la transformación del sujeto trascendental kantiano, con una razón monológica autolegisladora, mediante el giro pragmático en un “ser dotado de competencia comunicativa, a quien nadie puede privar racionalmente de su derecho a defender sus pretensiones racionales mediante el diálogo”.⁷⁹⁵ Por tanto se trata de una propuesta que da una vía para poder aportar criterios con pretensión de universalidad, sin caer en dogmatismos. Frente al solipsismo metódico de la conciencia, desde Descartes hasta la fenomenología de Husserl, la reflexión pragmática descubre el carácter dialógico de la formación de la conciencia.⁷⁹⁶ Frente a un liberalismo contractualista se revela un socialismo pragmático, no se trata de pactos, sino de consensos.

Cortina señala que *la pragmática formal* parte del análisis de los actos de habla, en el sentido de Austin y Searle, que tienen un doble estructura: a) proposicional y b) performativa. Los interlocutores se encuentran en la dimensión de la intersubjetividad y el entendimiento se produce en la vida cotidiana porque en los juegos lingüísticos hay un consenso de fondo : que el oyente supone como un ideal que el hablante es capaz de justificar su acción. Por tanto, la condición de comunicación estaría constituida por cuatro pretensiones de validez: a) verdad para el contenido proposicional (si se habla de objetos); b) corrección para el realizativo (si se habla de acciones en el campo social); c) veracidad en la intención (si se habla del mundo interior subjetivo); d) Inteligibilidad.⁷⁹⁷

Cortina observa la primacía de la acción comunicativa, frente a la acción estratégica weberiana, a la que otorga el momento de “lo incondicionado”.⁷⁹⁸ La acción comunicativa se configura como aquella que no está orientada por el cálculo del éxito personal, sino que los participantes orientan sus metas a través del acuerdo y del entendimiento acerca de las pretensiones de validez. Se perfila, por tanto, como un mecanismo idóneo para la coordinación, sustanciándose en acuerdos, que así entendidos son garantes de la universalidad y, por tanto, rebasan la esfera del mero pacto interesado. Pero, a su vez, el principio de universalización que sostiene se sitúa en un suelo práctico: “frente a la formulación kantiana del imperativo de la universalización, nuestro principio llevará incorporado el consecuencialismo en su mismo seno,

⁷⁹⁵ CORTINA, "La Ética Discursiva", op. cit. p. 536.

⁷⁹⁶ *Ibíd.*

⁷⁹⁷ A. CORTINA, *Ética de la razón cordial*, Oviedo: Ediciones Nobel, 2007, pp. 178 y ss.

⁷⁹⁸ CORTINA, "La Ética Discursiva", op. cit., p. 543.

puesto que se formula del siguiente modo: “cada norma válida habrá de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que se seguirían de su acatamiento *universal* para la satisfacción de los intereses de cada uno (previsiblemente) puedan resultar aceptados por todos los afectados (y preferidos a las consecuencias de las posibles alternativas conocidas)”.⁷⁹⁹ Una vez adelantadas estas breves notas de la propuesta de Adela Cortina retomaremos su teoría en el capítulo siguiente.

b) Respecto al segundo tipo de fuentes, conclusiones de *simposios y congresos*, de las que se nutre Nussbaum para elaborar su concepción, hemos de realizar algunas matizaciones. El consenso internacional, que Nussbaum señala que alcanza esta lista, está basado en discusiones gestadas durante años de debate transcultural.⁸⁰⁰ Ahora bien, no encontramos ninguna referencia en su obra a tales debates, ni siquiera ninguna reseña a algún acta de congreso, a fin de que podamos examinar a los participantes en tales discusiones o sus posiciones. No podemos comprobar tal consenso. Lo único que podemos hacer es realizar un ejercicio de reflexión para encontrar la posible justificación o no de tales afirmaciones. Detengámonos un momento en el concepto de “debate” y estirémoslo un poco, si se me permite. Debate es discusión, disputa, contienda, combate.⁸⁰¹ No podemos saber si efectivamente se llegó a un acuerdo, un consenso, respecto al contenido de la lista de capacidades, que recoge los rasgos centrales de la “vida verdaderamente humana”, pero lo que sí que podemos afirmar, es que, al menos, ciertas dificultades y recelos presentan estas ideas, para que sean objeto de debates y contiendas, es decir objeto de problematización. Por otra parte, cabría destacar cierta sutileza en relación a la posición que el propio Sen mantiene con respecto a la elaboración de un catálogo concreto y exhaustivo de capacidades, como él mismo ha afirmado, en reiteradas ocasiones, su concepción no precisa de esta lista, con la que no está de acuerdo, luego podemos, justificadamente, afirmar que ese consenso no es, en absoluto, ampliamente compartido, ni siquiera entre las distintas versiones del enfoque de las capacidades.

c) Nos queda por analizar la cuestión de la remisión a las fuentes clásicas y, sobre todo, *literarias*. Este punto es el que considero de mayor interés filosófico. Nussbaum trae a colación todo el material mitológico y

⁷⁹⁹ *Ibíd.* p. 549.

⁸⁰⁰ NUSSBAUM, "Capacidades Humanas y Justicia Social", *op. cit.*, p. 117.

⁸⁰¹ Definición extraída según el Diccionario de la Lengua española, editorial Espasa-Calpe, Madrid, 1997.

las historias que sitúan al ser humano de un modo u otro dentro de un universo: entre los dioses y las bestias.⁸⁰² Estas fuentes, que cita la autora, son todas occidentales y, básicamente, procedentes del pensamiento clásico griego. Con esta base, es complicado hablar de un consenso transcultural fundamentado, exclusivamente, en estos textos; el riesgo a que se tache su propuesta de etnocéntrica, como se percibirá, resulta bastante elevado.

De este modo, Bobonich observa como problemática la remisión de Nussbaum a los mitos e historias de diferentes tiempos y lugares como base de justificación de la “común humanidad”, puesto que el autor esgrime que en estos relatos circulan creencias, que no pueden justificarse como intrínsecos a la naturaleza humana de la forma en que la autora pretende.⁸⁰³ Esto es lo que ocurre con los mitos y creencias acerca de la inmortalidad del alma o la reencarnación, que no son seleccionadas como características fundamentales por la autora. En suma, la objeción del autor estribaría en cuáles son los criterios que operarían según la autora para la selección de unos rasgos como definitorios de la figura humana y cuáles serían desechados, pese a ser sostenidos y relatados en el imaginario colectivo cultural.

Bobonich lo que se pregunta es cómo justificar la lista de capacidades y los componentes de la naturaleza humana ante la existencia de una pluralidad de perspectivas, es decir, cómo encontrar criterios de validez que puedan ser esgrimidos ante para dar respuestas o soluciones al desacuerdo (*disagreement*). De todos modos Bobonich reconoce que Nussbaum está aludiendo a la legitimidad de la justificación basado en un “consenso suficiente” y, por tanto, no requiere unanimidad en el consenso, pero el autor entonces le objeta que ¿dónde encuentra la autora la validez epistémica de tal acuerdo?⁸⁰⁴ Teniendo en cuenta que la historia humana es una historia de exclusiones y prejuicios parece que las críticas del autor deben ser atendidas.

Al poner en entredicho la legitimidad teórica de la primera fase del método, derivamos la falta de justificación de las dos siguientes fases: la de la convergencia de los rasgos que posibilitan el reconocimiento de un ser humano como tal y la del efectivo consenso internacional. De todos modos, volveremos sobre estas cuestiones en el apartado destinado al “consenso entrecruzado” en Nussbaum, en el capítulo siguiente.

⁸⁰² NUSSBAUM, "Capacidades Humanas y Justicia Social", op. cit., p.62.

⁸⁰³ BOBONICH, "Internal Realism, Human Nature, and Distributive Justice: A Response to Martha Nussbaum", op. cit., p. 78.

⁸⁰⁴ *Ibíd.* p. 81.

CAPÍTULO V: EL LIBERALISMO POLÍTICO DE NUSSBAUM

1. Introducción

En el capítulo anterior señalábamos que la propuesta de la justicia de Nussbaum, cuyo núcleo sustantivo estaría encarnado por la lista de capacidades y los principios de justicia que de ella se derivan, se inscribía en un contexto de liberalismo político. Por tanto, en el presente capítulo nos centraremos en analizar la concreta forma política que tomará la propuesta de la justicia de Nussbaum. La autora ha venido sosteniendo como modelo político en el cual inscribir su lista de capacidades una versión de liberalismo político. Tal modelo es el que se le presenta a la autora como más adecuado para lograr la efectiva integración en la misma estructura política del pluralismo político y cultural, que considera un hecho fáctico de la realidad humana, que es necesario respetar y salvaguardar.

Sin embargo, esta forma política, de corte rawlsiano y, por tanto, de evidente raigambre kantiana, resulta bastante complicada de articular con una propuesta sustantiva aristotélica, como la que Nussbaum ha ido desarrollando. Por ello este capítulo se ocupará de un estudio de la propuesta del liberalismo político de la autora en base a tres vértices:

1. El análisis de la concreta recepción del Liberalismo Político de Rawls en Nussbaum. En el que examinaremos los problemas de articular ambas teorías, que desde el principio parten de universos teóricos distintos.

2. Las críticas de Nussbaum a la Teoría de la Justicia de Rawls, que plantean la necesidad de buscar fórmulas políticas alternativas a la propuesta rawlsiana para hacer frente a los problemas de justicia contemporáneos.
3. La articulación de la versión del liberalismo político de Nussbaum, que integra elementos novedosos en su misma estructura, que imposibilitan seguir hablando de liberalismo político rawlsiano e inauguran una forma nueva de liberalismo político, a la que denominaré *liberalismo comprensivo*.⁸⁰⁵

Antes de pasar al estudio pormenorizado de cada uno de estos bloques es necesario hacer una advertencia previa, que ayudará a comprender mejor lo que se encuentra a la base del pensamiento de la autora. Nussbaum ha ido operando una evolución en su propuesta a lo largo de sus obras, modificando sustancialmente sus planteamientos teóricos iniciales. Como la misma autora afirma,⁸⁰⁶ la propuesta que hoy en día sostiene difiere de la presentada en su artículo “Aristotelian Social Democracy” y en otros anteriores en determinados puntos sustanciales. En primer lugar subraya que su concepción es no metafísica. Esta exigencia se perfila como necesaria, si la autora mantiene el propósito de situar su lista de capacidades en el lugar de una concepción de la justicia parcial, en el contexto de un liberalismo político rawlsiano. Como vimos, Nussbaum entiende la característica de “metafísica” en un sentido determinado y, por ello, declara que “la lista es abiertamente no metafísica, en la medida en que pretende servir de base para un consenso entrecruzado en una sociedad pluralista. Está diseñada para evitar conceptos que puedan pertenecer a una de las grandes concepciones metafísicas o epistemológicas del ser humano y no a otra, como el concepto de alma, de teleología natural o de verdad autoevidente.”⁸⁰⁷ Esta afirmación resulta algo problemática porque su teoría viene marcada por la noción de florecimiento, que aunque, como se estudió, otorga cierto margen a la interpretación, configurándose como una categoría sensible a la particularidad, por otra parte sí que sugiere una clase de teleología natural humana y cierto perfeccionismo, de lo contrario, esa idea de florecimiento es complicado encontrar dónde hunde sus raíces, sin vaciarla de contenido.

⁸⁰⁵ Agradezco especialmente a la profesora Chon Tejedor sus valiosos comentarios y sugerencias sobre esta cuestión que me llevaron a un replanteamiento de las tesis que en principio sostenía.

⁸⁰⁶ Ésta fue una observación expresa de Nussbaum en una conversación, que tuve la ocasión de disfrutar con la autora.

⁸⁰⁷ NUSSBAUM, *Las fronteras de la justicia : consideraciones sobre la exclusión*, op. cit., p. 187.

Por otra parte, la propia autora en escritos anteriores al mencionado, incluyendo éste, se denominaba a sí misma como “la aristotélica” y presentaba su propuesta como una teoría esencialista de corte aristotélico, con el fin primordial de refutar las posiciones relativistas. En sus últimas obras encontramos una evolución en este sentido, en las que se desmarca totalmente de su carga esencialista, quizás, como venimos sospechando, por las exigencias requeridas para inscribir su teoría en un liberalismo político. En este sentido, y en aras a remarcar el tinte político de su propuesta, Nussbaum afirma que “el enfoque parte de una idea altamente general de la realización humana y de sus posibilidades, no de una idea única como sucede en la teoría normativa de Aristóteles y, por lo tanto, abre un espacio para diversas formas de realización. Así pues, la idea que hay detrás del uso de una lista única no es que haya una única forma de realización para el ser humano, sino más bien que un grupo de ciudadanos razonables pueda estar de acuerdo en que esas capacidades son requisitos importantes para cualquier concepción razonable de la realización humana, a partir de una concepción política de la persona como un animal político, a la vez digno y necesitado.”⁸⁰⁸ A raíz de estas afirmaciones resulta muy difícil seguir manteniendo la fundamentación normativa que otorgaba a su lista de capacidades, en tanto la ha despojado de toda fuerza imperativa que le aportaba su esencialismo, al rendirse a un tipo de argumentación propia del liberalismo político, pero sin contemplar su virtualidad del criterio legitimador inicial. Es en este instante en el que Nussbaum opera una nueva inversión:⁸⁰⁹ sutilmente va dejando de hablar de capacidades para pasar a hablar de derechos.

De estas consideraciones se desprende la objeción lógica, que cabe plantearle a la autora, de que, en el caso que ella describe, se prescribe la necesidad de admitir tantas listas, como posibilidades de realización haya y, con ello, nos retrotraemos al problema inicial que le llevaba a calificar su teoría de esencialista : ¿cómo es posible refutar el relativismo? ¿tenemos alguna oportunidad de proporcionar algún criterio ético que nos permita dar razón de nuestra praxis? Nussbaum en este sentido afirma que “no necesitamos ninguna metafísica profunda para aceptar que la vida humana posee una forma y un perfil característicos, y que

⁸⁰⁸ *Ibíd.*

⁸⁰⁹ La primera inversión, operada en su teoría, señalamos que era la de transformar los rasgos definitorios de la forma humana de vida en una lista de capacidades, que al dotarla de cierta normatividad, debieran instaurarse como garantías constitucionales con una clara pretensión de regir la política pública internacional.

ciertas capacidades, entendidas como ciertos espacios de elección, son vistas en general como condiciones muy importantes para esta vida”.⁸¹⁰

Como se puede observar, Nussbaum ha transformado su concepto fuerte de capacidad, como la *dynamis* aristotélica que poseía un carácter estructural en la vida humana, en un concepto mucho más reducido que le permita operar con soltura en el espacio político al hablar de “espacio de elección”.⁸¹¹ A mi modo de ver, estas transformaciones han sido operadas con el fin de proporcionar una propuesta política que pueda llevarse al campo práctico con éxito, en tanto que el objetivo de las mismas es precisamente integrar el pluralismo humano con verdadero respeto a la vez que posibilitar la construcción conjunta de una teoría de la justicia universal y solvente en base a la figura del consenso. Pese a ello, la propuesta, a mi juicio, pierde fuerza normativa y poder motivante si abandona definitivamente el compromiso con cierto esencialismo teleológico.

2. El liberalismo político de Martha Nussbaum

En el apartado anterior concluimos que la teoría de Martha Nussbaum, en su propósito de dar el salto a la arena política, mediante la fórmula del liberalismo político, tuvo que purificar su concepción de todo esencialismo y convertir su propuesta en un liberalismo, vacío de tintes metafísicos. En este sentido, trazamos la línea seguida por la autora, remarcando dos puntos de inflexión en sus tesis. Estos puntos se articulan como transformaciones que va sufriendo su concepto inicial de *esencia*. De este modo, observamos que Nussbaum parte de una concepción de ser humano –al cual no identifica con el término persona, porque entiende que ya implica connotaciones civiles- que posee *de suyo* unos rasgos centrales definitorios, que son *esenciales*, seguidamente opera una primera inversión, al convertir lo que en ese instante es distintivo de una esencialidad de la vida humana en la función más propia del hombre, su bien, aquello que hace deseable la vida y pasa a llamar a las características esenciales *capacidades*. Realizada la transformación, asistimos, en sus últimas obras, a una nueva inversión: la reconversión de las capacidades en *derechos* y de ahí, la recalificación de lo que eran esencias en *espacios de elección*.

⁸¹⁰ NUSSBAUM, *Las fronteras de la justicia : consideraciones sobre la exclusión*, op. cit., p. 191.

⁸¹¹ CONILL, *Horizontes de economía ética : Aristóteles, Adam Smith, Amartya Sen*, op. cit. p. 187.

Estas conclusiones son las que destaca Conill en *Horizontes de economía ética* al apodarar la teoría de Nussbaum como de “galimatías”, puesto que “1) los caracteres específicamente aristotélicos son incompatibles con el liberalismo político rawlsiano; y, por otro lado, 2) la susodicha interpretación aristotélica del enfoque de las capacidades de Nussbaum acaba siendo rawlsiana, claudicando así ante el liberalismo político, al que queda totalmente entregada.”⁸¹²

Si bien se apuntó en el apartado precedente las necesarias transformaciones que la autora ha debido operar en su teoría para sostener la fórmula del liberalismo político en su propuesta, en el presente apartado procederemos a analizar las dificultades que encontramos para compatibilizar su enfoque aristotélico, basado en una noción del florecimiento humano, con el liberalismo político.

2.1 Liberalismo político de Nussbaum *versus* liberalismo político de Rawls

Como se señaló en apartados precedentes, Nussbaum posee el propósito de elaborar una teoría de la justicia, aunque parcial, que incorpore su versión del enfoque de las capacidades y lo sitúe en un contexto de liberalismo político. Con el fin de hacer operativo su objetivo, la autora recoge dos tesis de Rawls: 1) La idea del *liberalismo político* y 2) La idea de un *consenso entrecruzado*.

Efectivamente, Nussbaum procede a inscribir su lista de capacidades en un contexto de liberalismo político y, a su vez entiende, que ésta bien puede constituir una concepción de la justicia que sea objeto de un consenso entrecruzado, en tanto que se trata de una concepción parcial y sujeta a continua revisión. Ahora bien, este objetivo, al que se dirigen las tesis de la autora, resulta bastante complejo de articular en tanto que es necesario subrayar una sutileza de extrema importancia conceptual: el enfoque, desde el que parte el constructivismo de Rawls, es eminentemente procedimental y el diseño de la justicia como equidad, de hecho, puede ser sostenido en virtud de un consenso entrecruzado, apoyado desde las mismas doctrinas comprensivas del bien, en tanto no se dirige a ofrecer principios sustantivos que impliquen una noción de bien concreta. La lista de capacidades de Nussbaum tiene una naturaleza bien distinta: surge con un contenido específico, en tanto parte de una intuición evaluativa y, por tanto, ya lleva en sí una carga

⁸¹² *Ibíd.*

normativa sustancialista basada en una concepción de la vida plenamente humana y el florecimiento humano.

Desde estas premisas resulta bastante complejo articular la lista de capacidades con la fórmula política del liberalismo político pergeñado por Rawls porque la misma estructura teórica de ambos planteamientos ya es en sí radicalmente distinta. Pese a que la autora sí que es consciente de esta circunstancia cuando critica las tesis de Rawls, no la integra en su propio programa político⁸¹³. Rawls entiende su teoría en términos procedimentales y no sustantivos, con ello no se está queriendo decir que su teoría carezca de elementos morales, sino que éstos se encuentran introducidos en el procedimiento mismo. Rawls mediante el dispositivo del velo de la ignorancia en la Posición Original ya introduce el elemento moral de la imparcialidad, así como la noción kantiana de *fin en sí*, puesto que todos los ciudadanos se describen como libres e iguales.

Analizando esta idea concreta en la propuesta de Rawls hemos de destacar algunos rasgos de su liberalismo político que hacen muy difícil transpolar esta estructura a una posición como la defendida por Nussbaum y teoría del enfoque de las capacidades.

2.2 La Posición Original del Liberalismo político

Rawls aclara cuál es el propósito de su teoría al afirmar que “la idea es usar la posición original para captar conceptualmente tanto la libertad y la igualdad, como las restricciones puestas a las razones, de modo que resulte perfectamente evidente cuál sería el acuerdo al que llegarían las partes como representantes de los ciudadanos”.⁸¹⁴ Quisiera subrayar de esta cita la diferencia clara del concepto de *evidente* entre la autora y Rawls. En el autor el concepto de evidencia refiere a una evidencia lógica, a partir de un mecanismo como es la posición original, en cambio en la autora es el fruto de un proceso intuitivo basado en diálogos, debates y fuentes literarias, como se vio. Para abundar más en la índole de la *evidencia* que opera para la elaboración de los principios de justicia en uno y otro autor es necesario profundizar más en los métodos utilizados por ambos. Necesariamente en Rawls la idea de la posición original adquiere un papel protagonista. Esta noción de la *posición original*

⁸¹³ En este sentido, la autora observa que “Rawls se aparta de la tradición histórica al no atribuir ningún derecho natural a los seres humanos en el estado de naturaleza, pues su objetivo es generar unos principios políticos básicos a partir de un conjunto muy reducido de premisas y ofrecer un ejemplo de lo que llama <<justicia procedimental pura>>, en la cual el procedimiento correcto define el resultado correcto.” NUSSBAUM, *Las fronteras de la justicia : consideraciones sobre la exclusión*, op. cit., p. 32.

⁸¹⁴ J. RAWLS, *El liberalismo político*, Barcelona: Grijalbo Mondadori, 1996, p. 56.

es concebida por Rawls, en primer lugar, como un mecanismo de representación, como un instrumento, que sirve como medio para la reflexión pública y la autoclarificación.⁸¹⁵ La posición original es el mecanismo que desarrolla Rawls para elaborar una concepción política de la justicia, cuyas exigencias entiende que resultarán claras y distintas en una sociedad, concebida como una estructura de cooperación entre ciudadanos libres e iguales de una a otra generación.

Observamos que el punto que, a mi modo de ver, ya convierte en sustancialmente diferentes las propuestas de ambos autores reside en que Rawls, consciente de las críticas a las que se puede enfrentar su figura de la posición original por poseer un grado de abstracción considerable, nos aclara que esta abstracción es deseada, puesto que la Posición Original es un mecanismo de representación, una ficción, un momento hipotético y, por tanto, no caracteriza a un sujeto empírico. De hecho, considera que es un malentendido entender que “la descripción de las partes presupone una concepción metafísica particular de la persona; por ejemplo, que la naturaleza esencial de las personas es independiente y anterior a sus atributos contingentes, incluidos sus objetivos y sus vínculos finales y, desde luego, su concepción del bien y su carácter global”.⁸¹⁶ Ahondando en lo fundamental de la cuestión, al tomar en consideración el rasgo característico de la posición original del velo de la ignorancia dirá Rawls que éste “no tiene implicaciones metafísicas específicas acerca de la naturaleza del yo; no implica que el yo preceda ontológicamente a los hechos sobre las personas, hechos de cuyo conocimiento están eximidas las partes.”⁸¹⁷ De hecho, subraya que “esa posición está fijada por ustedes y por mí al elaborar la noción de justicia como equidad, de manera que la naturaleza de las partes está cortada a nuestra medida: no son sino criaturas artificiales que moran en nuestro mecanismo de representación. Se interpreta pésimamente a la justicia como equidad si la deliberación de las partes, y las motivaciones a que éstas atribuimos, se consideran asuntos de psicología moral, ya de personas reales, ya de ciudadanos de una sociedad bien ordenada”.⁸¹⁸

Por el contrario, Nussbaum parte de una noción de ser humano empírica, de un sujeto real, al que dota de unos rasgos definitorios y al que a su vez, incorpora una comprensión metafísica de sí mismo, como un ser digno y vulnerable. Nada tiene que ver el sujeto real que nos

⁸¹⁵ *Ibid.*

⁸¹⁶ *Ibid.* p. 57.

⁸¹⁷ *Ibid.*

⁸¹⁸ *Ibid.* p. 58.

presenta Nussbaum y del cual hace partir sus principios de la justicia con el sujeto ficticio de la posición original, cuya función específica es simplemente garantizar la imparcialidad en la elaboración de los principios, no necesitando por ello una comprensión ético-existencial comprehensiva de su estatuto humano, en tanto tal.

Pese a que Rawls expresamente aclara que su idea de la Posición Original no presupone una doctrina metafísica de la persona, han sido comunes las críticas que le objetaban que sí que la presuponía por diferentes razones, como que la no asunción metafísica es fruto ya de un presupuesto metafísico o que la concepción de las personas como “unidades básicas de deliberación y responsabilidad” implican ciertas tesis básicas metafísicas. Ahora bien, Rawls en la nota a pie de página 31 se muestra muy perspicaz en este sentido y muy coherente con todo su planteamiento, puesto que, fiel a su principio de abstención en cuestiones metafísicas y de doctrinas comprehensivas del bien, observará que lo acertado o no de estas objeciones nada aporta a su visión; ya que ésta no establece una oposición a las doctrinas metafísicas, sino que lo que se deriva de su perspectiva es que no se compromete con ninguna más que con otra, lo cual no impide que su planteamiento pueda ser suscrito por todas y cada una. Creo que estamos en posición de afirmar que esta perspicaz respuesta no se puede también desprender de la obra de Nussbaum. La autora opera del mismo modo que Rawls, al afirmar que su propuesta no posee tintes metafísicos, pero al objetársele de modo similar a como se procede con Rawls la propuesta de Nussbaum no puede argumentar de la misma forma. No puede por la sencilla razón de que su propuesta surge de a una comprensión metafísica de la vida humana.

La deducción de los principios de justicia en Rawls son fruto del procedimiento de la Posición Original, en cambio Nussbaum parte de unos resultados empíricos y observacionales, que no presuponen la figura de un sujeto transcendental que delibera o reflexiona, sino que a partir de una deliberación conjunta de sujetos empíricos se *desvelan* las intuiciones y juicios de valor que operan a un nivel profundo; en tanto que esta deliberación es conjunta busca lo que se comparte y el resultado permite construir los principios de justicia.

2.3 La crítica de Nussbaum a la noción de los bienes primarios

Nussbaum advierte que Rawls, si bien adopta alguna postura con respecto a algunos de los componentes que ella señala en su la lista, como son la sociabilidad y la razón práctica, no llega a comprometerse a

fondo con una noción del bien humano⁸¹⁹, como lo hace la autora con su “teoría vaga y gruesa”. En este sentido, es en el que la “teoría restringida del bien” de Rawls se dirige únicamente a la noción de los *bienes primarios*.

Nussbaum considera esta lista de bienes primarios, explicitada por Rawls, sumamente parcial. La autora entiende que Rawls, en tanto “trata los ingresos y la riqueza como “bienes primarios⁸²⁰”, consecuentemente, los criterios para evaluar a las personas en la posición original se realizan mayormente en función de la cantidad de estos recursos básicos y no del funcionamiento y la capacidad. Quisiera señalar que la crítica que, en este extremo, realiza la autora se encuentra muy relacionada con las objeciones del propio Sen a la concepción de Rawls. Si bien Nussbaum reconoce que en el planteamiento de Rawls también se encuentran incluidas la libertad y las “bases sociales del autorrespeto”, su crítica se centrará precisamente en la inclusión de los ingresos y la riqueza como bienes primarios en base a tres razones:

- a) “Que la riqueza y los ingresos no son bienes por derecho propio; son bienes tan sólo en la medida en que promueven el funcionamiento humano⁸²¹”. En este sentido la autora aclara que estos recursos no son fines, sino medios y, por tanto, sólo pueden ser entendidos como “bienes” en un sentido material al uso, puesto que son queridos por su capacidad de transformarse en funciones para los seres humanos.
- b) La teoría de Rawls⁸²² parece que simplifica demasiado esta idea de posición relativa, al conceptualizar a los mejor o peor situados bajo un criterio único, sin atender a las concretas circunstancias de cada cual. Nussbaum entiende que las necesidades de los seres humanos son muy variadas según las circunstancias personales y no se pueden entender de forma lineal, sino que para conseguir el mismo nivel de capacidad en todas las personas, las evaluaciones acerca de las necesidades deben obedecer a criterios multilaterales.
- c) De las otras dos objeciones, Nussbaum extrae esta tercera, que puede entenderse como una síntesis de las otras dos. En este sentido afirma que “el liberal, al definir si uno está mejor o peor situado en función sólo de la posesión, nunca llega demasiado

⁸¹⁹ NUSSBAUM, "Capacidades Humanas y Justicia Social", op. cit., p. 86.

⁸²⁰ *Ibíd.*

⁸²¹ *Ibíd.* p. 87.

⁸²² *Ibíd.*

hondo al imaginar los obstáculos al funcionamiento realmente presentes en muchas vidas humanas”.⁸²³

Por estas razones Nussbaum entiende que la teoría de Rawls “necesitaría dar un paso más (...) no haciendo de la lista de los bienes primarios una lista de recursos y mercancías, sino una lista de las capacidades básicas de la persona”.⁸²⁴

Para analizar las argumentaciones de la autora se precisa ir por partes y argumento por argumento, ya que son de muy distinta índole. El argumento b) guarda una estrecha similitud con la objeción que Sen le plantea a Rawls y que está recogida en el *Liberalismo Político* mismo.⁸²⁵ El argumento se pronuncia señalando que “hay muchas variaciones significativas en las capacidades –morales, intelectuales y físicas- de las personas...y, a veces, esas variaciones son tan grandes que difícilmente será equitativo asignar a todo el mundo el mismo índice de bienes primarios para cubrir sus necesidades como ciudadanos.”⁸²⁶ Rawls concede que, para algunos casos, esta consideración posee legitimidad, pero que en otros es muy posible salvar esta dificultad. No entraré aquí a precisar cuál es la índole de la respuesta de Rawls, puesto que entiendo que ésta se ofrece al planteamiento de Sen y no al de Nussbaum y, por tanto, un análisis riguroso de la cuestión debería situarse en otro punto, como es el del contexto de la perspectiva concreta de Sen y no en este apartado, lo cual nos podría llevar a cierta confusión. De este modo parece que aquello que es original de las objeciones de Nussbaum son sus argumentos a) y c), que pasaré a examinar. Resaltaré en primer lugar la sutil tergiversación que realiza la autora en la tercera réplica y que aporta al lector una visión distorsionada de la propuesta de Rawls. El autor en ningún momento llega a definir a los mejor y peor situados únicamente “según la posesión”. La ambigüedad de la expresión y los cauces por donde nos ha llevado la argumentación parece que sugieren que esta posesión es de “ingresos y riquezas” y Rawls en ningún momento dice tal cosa. Sus afirmaciones son claras en estas cuestiones: “La lista básica de bienes primarios (a la que se pueden añadir otros si resulta necesario) tiene las siguientes cinco entradas:

- 1) Derechos y libertades básicos, que también pueden presentarse en una lista;

⁸²³ *Ibíd.*

⁸²⁴ *Ibíd.* p. 88.

⁸²⁵ RAWLS, *El liberalismo político*, op. cit., p. 216.

⁸²⁶ Este argumento es señalado por Rawls en relación a las tesis de Sen. *Ibíd.*

- 2) libertad de movimientos y libre elección del empleo en un marco de oportunidades variadas;
- 3) poderes y prerrogativas de cargos y posiciones de responsabilidad en las instituciones políticas y económicas de la estructura básica;
- 4) ingresos y riqueza; y, por último,
- 5) las bases sociales del autorrespeto”⁸²⁷

Esta lista, como señala Rawls, no es cerrada, sino que “con las debidas cautelas, podemos, si es preciso, expandir la lista hasta llegar a incluir otros bienes...por ejemplo el tiempo de ocio...o la ausencia de sufrimiento físico”.⁸²⁸ Como se puede observar, la lista de bienes primarios de Rawls se acerca bastante a la lista de capacidades de Nussbaum, pero con una matización que precisa el mismo Rawls al afirmar que el propósito de los bienes es hallar “una base pública practicable de comparaciones interpersonales fundadas en rasgos objetivos e inspeccionables de las circunstancias sociales de los ciudadanos”. En este sentido “lo verdaderamente crucial es reconocer siempre los límites de lo político y de lo practicable”.⁸²⁹ En aras a conseguir que la concepción política que se pretende sea practicable, Rawls entiende que se deben respetar ciertas restricciones de simplicidad y disponibilidad de la información y, quizás, por eso se muestre algo reacio a incorporar nuevos bienes en su lista. Por otro lado cabe matizar que la objeción contenida en el argumento a) de Nussbaum responde a cierta confusión de la autora al entender el planteamiento de Rawls. Creo que la misma clase de error se repite en relación a otras consideraciones, como en lo referido al consenso entrecruzado. Rawls ha afirmado que “lo verdaderamente crucial es reconocer los límites de lo político” y he aquí donde se puede encontrar el error de Nussbaum de entender el significado en Rawls de bienes primarios. La lista de bienes primarios “no trata de estimar la medida en que los individuos consiguen mejorar su estilo de vida, ni de juzgar el valor intrínseco (o el valor perfeccionista) de sus objetivos. Entendidos como derechos, libertades y oportunidades, y como medios de uso universal, es evidente que los bienes primarios no son la idea que de los valores básicos de la vida humana se pueda hacer cualquiera, y no deben ser entendidos de ese modo, por esencial que resulte estar en posesión de esos valores”.⁸³⁰ La confusión de Nussbaum estriba en que la concepción de la justicia, que Rawls plantea, no es una

⁸²⁷ *Ibíd.* p. 214.

⁸²⁸ *Ibíd.* p. 215.

⁸²⁹ *Ibíd.*

⁸³⁰ *Ibíd.* p. 221.

doctrina comprensiva del bien, ni está enraizada en ninguna, sino que es una concepción política que pueda atraerse un consenso entrecruzado y, en este sentido, la lista de los bienes primarios no puede operar como una lista de fines, tal y como la autora propone, porque resulta incoherente con el liberalismo que Rawls propugna al sostener “la idea de que los ciudadanos, en tanto que libres e iguales, deben disponer de libertad para hacerse cargo de sus propias vidas,”⁸³¹ puesto que “lo realmente importante en cuestiones de justicia es la satisfacción de las necesidades de los ciudadanos por parte de las instituciones de la estructura básica por vías definidas como equitativas según los principios de justicia reconocidos por un consenso entrecruzado”.⁸³²

2.4 La noción de doctrina comprensiva del bien

Llegados a este punto, se nos presenta como tarea del todo acuciante responder a la pregunta de ¿qué es una doctrina comprensiva del bien? Esta labor se perfila del todo necesaria para proseguir con nuestro cometido original, que justifica este apartado. Por ello, a continuación, realizaré un análisis detallado de aquello que Rawls caracteriza como doctrina comprensiva del bien, con el fin de que podamos examinar si la propuesta de Nussbaum se prefigura como una doctrina comprensiva, siendo que, en tal caso, quedaría imposibilitada para ejercer el papel asignado a una concepción política de la justicia en un contexto de liberalismo político rawlsiano.

Como hemos venido observando, el objeto del *liberalismo político* se encuentra debidamente delimitado: “busca una concepción política de la justicia en la esperanza de atraerse, en una sociedad regulada por ella, el apoyo de un consenso entrecruzado de doctrinas religiosas, filosóficas y morales”.⁸³³ Es en este sentido en el que se dice que el liberalismo político aspira a una concepción política de la justicia *independiente*. Por su parte, los propósitos de Nussbaum, como se ha señalado, tienen por objeto llevar su lista de capacidades, bajo la forma de unos principios políticos, al lugar que, desde la perspectiva de Rawls, ocupa la concepción de la justicia como equidad rawlsiana y, con ello, convertirse en objeto de un consenso entrecruzado, más allá de las fronteras nacionales.

Previamente a dilucidar si efectivamente existe la posibilidad de que la propuesta de Nussbaum pueda atraerse un consenso entrecruzado

⁸³¹ *Ibíd.* p. 23.

⁸³² *Ibíd.* p. 22.

⁸³³ *Ibíd.* pp. 40, 207-08.

internacional, es necesario examinar si su teoría satisface las condiciones para configurarse como una concepción política independiente del tipo rawlsiano, exigencia ésta que, a su vez, se perfila como condición *sine qua non* para constituir el núcleo de un consenso entrecruzado.

Rawls caracteriza qué cabe entender por una concepción política de la justicia independiente en base a tres rasgos definitorios⁸³⁴:

a) Que aunque la concepción de la justicia como equidad es una concepción moral, ésta se elabora de acuerdo a un objeto específico: la aplicación a la *estructura básica de la sociedad*. Concretamente “el foco inicial, pues, de una concepción política de la justicia es el marco de instituciones básicas y los principios estándares y preceptos básicos que a ellas se aplican”.⁸³⁵ Hay que señalar, en este extremo, lo cual de nuevo dificulta en gran medida el propósito de desarrollo internacional de una teoría de la justicia de esta índole como se propone Nussbaum, que Rawls concibe en todo momento esta estructura básica de la sociedad de forma cerrada, ya que de lo contrario no podría derivar las nociones básicas, que necesita para la elaboración de su teoría, de la cultura política públicamente compartida de tal sociedad.

b) Esta concepción política de la justicia se presenta como un punto de vista independiente; si bien es cierto que la *independencia* no implica la *indiferencia* hacia las doctrinas comprensivas del bien. Es perfectamente correcto e incluso muy deseable que esta concepción cuadre con las distintas doctrinas del bien que conviven en una determinada sociedad, pero de ello no se deriva que la concepción política proceda de ellas, en este sentido es independiente.

c) El tercer rasgo exige que el contenido de la concepción política de la justicia se encuentre integrado, exclusivamente, por “las ideas fundamentales que se entienden implícitas en la cultura política pública de una sociedad democrática”.⁸³⁶ En este sentido Rawls realiza una distinción fundamental para entender su teoría, al diferenciar entre aquello que cabe ser llamado como *cultura social*, constituida por “el trasfondo cultural de la sociedad civil” y que remitiría a las diversas asociaciones que entrañan alguna relación con las distintas doctrinas del bien, y la *cultura política*, que estaría integrada por la tradición de

⁸³⁴ *Ibíd.* pp. 41-44.

⁸³⁵ *Ibíd.* p. 41.

⁸³⁶ *Ibíd.* p. 43.

pensamiento democrático, cuyo “contenido resulta al menos familiar e inteligible para el sentido común educado de la ciudadanía en general”.⁸³⁷

Repasando las notas apuntadas, hemos de señalar que, en relación al primer criterio, habría que subrayar la importancia que da Rawls al objetivo, en base al cual surge la concepción política de la justicia, que se encuentra claramente delimitado, en tanto éste es *estrictamente político*. Tiene, por tanto, un alcance limitado al marco de las instituciones políticas básicas de una sociedad democrática y, de este modo, se diferencia de otras concepciones, igualmente morales, que tienen unas pretensiones de generalidad superiores. De esta forma, Rawls definirá una concepción moral como general “si se aplica a un amplio espectro de asuntos, y en el límite, a todos los asuntos, universalmente”.⁸³⁸ Desde este punto de vista, la teoría de Nussbaum a) por una parte, en tanto propuesta política universal con pretensión de desarrollo internacional, rebasa el ámbito de la aplicación a la estructura básica de una sociedad democrática cerrada, y b) por otro lado, en tanto incorpora un fuerte componente esencialista de comprensión de lo humano, cabe aplicarse a un amplio espectro de asuntos, más allá del ámbito político. Desde la perspectiva del *alcance* no puede calificarse la propuesta de la autora como de concepción política de la justicia *sensu stricto*.

En segundo lugar, para saber si la teoría de la justicia de Nussbaum cumple la exigencia de independencia, que necesita la concepción de la justicia rawlsiana, para atraerse un consenso entrecruzado, necesitamos conocer qué entiende Rawls por *doctrina comprensiva*. En este sentido, Rawls calificará de *comprensiva* a aquella concepción que “incluye concepciones acerca de lo que es valioso para la vida humana, ideales de carácter de la persona, así como ideales de amistad y de relaciones familiares y asociativas, y muchas otras cosas que informan acerca de nuestra conducta, y en el límite, sobre la globalidad de nuestra vida. Una concepción es plenamente comprensiva si abarca a todos los valores y virtudes reconocidos en un sistema articulado con precisión; mientras que una concepción es sólo parcialmente comprensiva si se limita a abarcar un determinado número de valores y virtudes no políticos y está vagamente articulada”.⁸³⁹ Creo que, *a priori*, en vista de lo expuesto sobre la teoría de Nussbaum cabe calificarla, con toda legitimidad, de comprensiva en tanto los componentes de su lista se dirigen a aspectos que no son exclusivamente políticos. Además, es

⁸³⁷ *Ibíd.* p. 44.

⁸³⁸ *Ibíd.* p. 43.

⁸³⁹ *Ibíd.*

necesario subrayar que tanto el método como sus resultados se encuentran fuertemente comprometidos con una idea de aquello que se considera valioso en una vida humana, como se ha ido exponiendo. Quizás, queriendo eliminar esta dificultad la autora en repetidas ocasiones ha calificado su teoría como “parcial” y “vaga”, lo cual aunque consiga transformar su teoría de plenamente comprensiva en parcialmente comprensiva, no significa que logre la independencia requerida para una concepción política como la propugnada por Rawls.

En cuanto a lo referente al tercer rasgo, parece que la teoría de Nussbaum tampoco puede satisfacer este criterio, dado que el método utilizado por ambos autores implica puntos de partida desde nociones extraídas de lugares distintos. Como se apuntó, Rawls parte de nociones e intuiciones insertas en una tradición de pensamiento de una sociedad democrática. La intuición en Rawls opera, de este modo, partiendo de ideas intuitivas insertas en la cultura política públicamente compartida y las ideas intuitivas de Nussbaum proceden de lugares muy diversos, que no se circunscriben al ámbito estrictamente político.

Cabría, quizás, todavía un resquicio para que la propuesta de Nussbaum integrara aquello que Rawls considera una concepción política de la justicia, si adujéramos que el mismo autor reconoce que su concepción es moral – quizás ahí radique el empeño de Nussbaum de calificar su teoría como de ética y no metafísica- y ello implica una suerte de examen evaluativo. Pero el mismo autor resuelve esta cuestión con una sutileza: que convierta su concepción de la justicia en una concepción política independiente no quiere decir que ésta sea aséptica, sino que los principios, valores y criterios que cabe reconocérsele se circunscriben estrictamente al ámbito de lo político, quedando excluido todo elemento valorativo, que rebase esta frontera. “Al decir que una concepción es moral, no quiero decir, entre otras cosas, que su contenido viene dado por determinados ideales, principios y criterios; y que esas normas vertebran determinados valores, en este caso valores políticos”⁸⁴⁰.

A la luz de estas consideraciones tenemos que concluir que los propósitos de la autora de convertir su lista de capacidades en una concepción política de la justicia inscrita en un contexto de liberalismo político de corte rawlsiano se encuentran con serias dificultades. el ámbito propio de una doctrina comprensiva del bien.

⁸⁴⁰Ibíd. nota al pie nº11.

2.5 El consenso entrecruzado

Como hemos señalado al principio del epígrafe, Nussbaum recoge dos figuras del liberalismo rawlsiano para articular su propia propuesta política: *la idea del pluralismo razonable* la *idea del consenso entrecruzado*. Este apartado y el siguiente se dedicarán a especificar la naturaleza de los mecanismos del *consenso entrecruzado* y del *equilibrio reflexivo*, a fin de examinar si pueden tener cabida en la teoría de Nussbaum y servir a los propósitos de su concepción. Como hemos precisado en múltiples ocasiones el propósito último de Nussbaum es hacer de su lista de capacidades el núcleo de una teoría de la justicia, aunque dirá que parcial, de forma que el catálogo de las mismas se convierta en una serie de principios rectores, con estatuto de garantías constitucionales, que rijan la praxis política tanto nacional como internacional.

La forma óptima, que Nussbaum encuentra, para llevar a cabo su objetivo será por medio del mecanismo del consenso entrecruzado propio de la propuesta de Rawls. En este sentido Nussbaum entiende por consenso entrecruzado “lo mismo que Rawls: que la gente se adhiera a esta concepción como el centro moral independiente de una concepción política, sin aceptar ninguna visión metafísica del mundo en particular, ninguna ética comprehensiva o visión religiosa, como tampoco ninguna visión de la persona o de la naturaleza humana”.⁸⁴¹

De esta afirmación deducimos que la autora considera que su propuesta no es una doctrina comprehensiva del bien. Además, afirma para rechazar que su teoría se conciba como una metafísica que “de acuerdo a mi interpretación de Aristóteles, él entendió el núcleo de esta visión sobre el funcionamiento humano como una concepción moral independiente, no deducida a partir de una teleología natural o de cualquier fuente no-moral. Esté o no en lo correcto acerca de Aristóteles, mi propuesta neoaristotélica está pensada, sin embargo, en este espíritu y también (en clara diferencia respecto de Aristóteles) como una concepción parcial, no comprehensiva, de una vida buena, o sea, como una concepción moral elegida solamente para objetivos políticos.”⁸⁴² Es necesario señalar que, aunque la autora nos está ofreciendo una declaración de intenciones, no podemos convenir con ella en que su propuesta política posea el estatuto, que la autora pretende, a la luz de lo expuesto en el apartado precedente acerca de aquello que sea una doctrina comprehensiva del bien. Aunque los objetivos prácticos sean

⁸⁴¹ NUSSBAUM, *Las mujeres y el desarrollo humano : el enfoque de las capacidades*, op. cit., p. 118.

⁸⁴² *Ibíd.* pp. 118-19.

políticos la fundamentación de su teoría de la justicia necesita de un estatuto moral que trasciende lo estrictamente político, en tanto que se basa en una comprensión amplia de lo que es ser un ser humano y la vida plena. Desde estas páginas además sostenemos que esta visión es del todo acertada, porque permite precisamente perfilar un modelo, que aunque sea político en su aplicación práctica, sea sensible a los problemas de la justicia de forma integral y no sesgada, porque incorpora una visión omnicomprendensiva del ser humano que no lo mutila en su especificidad y no pretende su simplificación reduccionista.

Por otra parte, el mismo Rawls aclara que las teorías de “Platón y Aristóteles, así como la tradición cristiana representada por Agustín y Tomás de Aquino, caen del lado que afirma una única concepción razonable y racional del bien. Este tipo de doctrinas sostienen que las instituciones admiten justificación sólo en la medida en que promuevan de verdad el bien”.⁸⁴³ No parece, desde esta perspectiva, que la propuesta aristotélica pueda encajar, por principio, en un contexto de liberalismo político. Por si quedaba alguna duda Rawls nos recuerda el rasgo característico del liberalismo político, el cual “parte del supuesto de que hay varias doctrinas comprensivas razonables encontradas, cada una con su concepción del bien y todas ellas compatibles con la plena racionalidad de las personas humanas”.⁸⁴⁴ De este modo, como hemos venido observando, resulta problemático admitir que la concepción política de la justicia de Nussbaum no proceda de una doctrina comprensiva del bien por las razones apuntadas, ya que no satisface los requisitos necesarios para calificar su propuesta de concepción política de la justicia independiente.

Pese a que lo expuesto ya invalidaría la posibilidad de que su versión del enfoque de las capacidades pueda convertirse en una concepción política, como la que Rawls sostiene que podría atraerse un consenso entrecruzado: “ninguna doctrina comprensiva resulta adecuada como concepción política para un régimen constitucional”⁸⁴⁵, en este apartado examinaremos la especificidad de la figura del consenso entrecruzado, con el fin de ver si existe alguna posibilidad de que la propuesta de Nussbaum cumpla el propósito de Rawls.

Esta figura es introducida por Rawls con un objetivo concreto: garantizar la unidad y la estabilidad de una concepción política de la justicia en una sociedad bien ordenada. La unidad de tal sociedad se

⁸⁴³ RAWLS, *El liberalismo político*, op. cit., p. 166.

⁸⁴⁴ *Ibid.* p. 167.

⁸⁴⁵ *Ibid.*

consigue en tanto el núcleo de la concepción política es aceptado por todos y la estabilidad mediante la suposición de que los ciudadanos, que integran las distintas doctrinas comprensivas del bien, son capaces de apoyar el contenido de la concepción política desde su propio punto de vista, sin que, por tanto, se halle esta concepción en conflicto con sus intereses esenciales.⁸⁴⁶ La estabilidad no es concebida por Rawls en términos de *utilidad práctica*, estable no significa que *funcione* solamente. Estabilidad para Rawls tiene una relación directa con la motivación suficiente de los ciudadanos. Una motivación “adecuada suficiente, una motivación adquirida en el contexto de instituciones justas”⁸⁴⁷, por ello quedan totalmente exceptuadas en la teoría de Rawls las imposiciones coercitivas y el mero *modus vivendi*. Esta motivación es la que lleva a los ciudadanos, que mantienen distintas doctrinas comprensivas del bien, a apoyar un consenso entrecruzado, que se componga únicamente de valores políticos y deje fuera de los principios rectores, que deben regir la estructura básica de la sociedad, los demás valores, que rebasan este ámbito.

Este consenso no se consigue ni mediante técnicas de convicción entre los que rechazan y los que apoyan la concepción política en juego (no se trata de un *modus vivendi*⁸⁴⁸), ni mediante la imposición coercitiva o mediante sanciones. La motivación que precisa el consenso entrecruzado de Rawls es de otra clase. La clave nos la da Rawls al describir el modo en que procede para la elaboración de su concepción de la justicia, al esclarecer que “lo que hacemos es dirigir nuestro empeño hacia las ideas fundamentales que parecemos compartir a través de la cultura política pública. Partiendo de esas ideas, tratamos de elaborar una concepción política de la justicia congruente con las convicciones a que hemos llegado tras la debida reflexión. Una vez hecho esto, los ciudadanos pueden entender, desde el punto de vista de sus doctrinas comprensivas, como verdadera, o como razonable, según lo que permita su doctrina, a la concepción política”.⁸⁴⁹

Este párrafo, a mi entender, resume los propósitos y objetivos rawlsianos de forma bastante clara. Rawls utiliza la figura del equilibrio

⁸⁴⁶ *Ibid.* pp. 165-66.

⁸⁴⁷ *Ibid.* p. 174.

⁸⁴⁸ Rawls entiende la estabilidad, propia de la noción de *modus vivendi*, como aquella que “depende de situaciones circunstanciales y de un balance de fuerzas relativas”. *Ibid.* p. 180.

⁸⁴⁹ *Ibid.* pp. 182-83.

reflexivo como *prueba*⁸⁵⁰ que hace viable la concepción de la justicia, que ha diseñado en base al procedimiento de la Posición Original⁸⁵¹. Una vez validada esta concepción de la justicia como equidad, que extrajo en un primer momento de manera “abstracta”⁸⁵², al ponerla en relación con las convicciones inmersas en la cultura política públicamente compartida y, con ello, encontrando la coherencia entre la teoría y la praxis, la concepción de la justicia de Rawls posee ya la posibilidad de atraerse un consenso entrecruzado. La virtualidad del consenso entrecruzado no reside en ser un punto de encuentro, neutral entre las diferentes doctrinas comprensivas, sino que radica en el procedimiento que le dio lugar. En pro del concreto diseño del procedimiento de Rawls es posible encontrar “un ajuste concordante suficientemente inclusivo entre los valores políticos y otros valores en un consenso entrecruzado.”⁸⁵³ Podemos, de estas consideraciones, inferir que la figura del equilibrio reflexivo es aquella que Rawls utiliza para validar la concepción de la justicia como equidad, fruto del procedimiento, que ha diseñado. En este sentido, el equilibrio reflexivo se daría si hubiera *congruencia* entre la concepción de la justicia como equidad resultante de la primera fase y las convicciones inmersas en la cultura política públicamente compartida de la sociedad. Si el resultado de tal operación es satisfactorio, podremos concluir que hemos llegado a un equilibrio reflexivo entre la concepción de la justicia y las convicciones de una sociedad democrática, demostrando con ello que esa concepción de la justicia se perfila como la más razonable. En este caso ya se podría

⁸⁵⁰ Observamos una diferencia fundamental entre la figura del “equilibrio reflexivo” de Rawls y la del “equilibrio perceptivo” de Nussbaum. Mientras que el primero es un dispositivo cuya función es comprobar los resultados obtenidos, el mecanismo de Nussbaum es el método de aprehensión primaria propiamente y por ello recibe el calificativo de “perceptivo”.

⁸⁵¹ Rawls afirma, expresamente, que es el punto de vista “que permite evaluar a la justicia como equidad y, en realidad, a cualquier otra concepción política. El test es aquí el del equilibrio reflexivo: hasta qué punto la concepción global consigue articular nuestra convicciones más firmes acerca de la justicia política, a todos los niveles de generalidad, después del examen debido, y una vez hechos los reajustes y las revisiones que parecen obligados. Hasta donde nos es posible juzgar, una concepción de la justicia que satisfaga ese criterio será la concepción más razonable para nosotros”. RAWLS, *El liberalismo político*, op. cit., p. 59.

⁸⁵² Rawls aclara el término de “concepción abstracta” al afirmar que “cuando la justicia como equidad arranca de la idea fundamental de la sociedad como sistema equitativo de cooperación social y procede a elaborar esa idea, se puede decir que la concepción política de la justicia resultante es abstracta”. *Ibíd.* p. 187.

⁸⁵³ *Ibíd.* p. 190.

admitir que la concepción de la justicia, así diseñada, puede ser objeto de un consenso entrecruzado.

Es importante esclarecer qué significa el adjetivo “entrecruzado” en la índole del consenso que Rawls maneja. Consenso entrecruzado no es lo mismo que consenso fáctico, se trata de un mecanismo distinto. El consenso es *entrecruzado*, en el sentido del *Liberalismo político*, si el contenido de tal consenso ha sido elaborado de forma *independiente*, esto es, si las doctrinas comprensivas no han tenido participación en su diseño, pero posteriormente son capaces de apoyarlo desde su propio punto de vista. La pregunta lógica que nos surge es la de cómo es entonces posible que todas las doctrinas comprensivas sean capaces de apoyar ese consenso y la respuesta no es dada al recordar la noción de la figura del equilibrio reflexivo, que garantiza esta adhesión por la prueba previa de validación a la que somete a la concepción de la justicia y la convierte en la más razonable.

Desde estas precisiones podemos pasar a examinar la índole de la noción de consenso entrecruzado que Nussbaum maneja, con el fin de conocer si se trata de la misma figura o, por el contrario, nos encontramos ante conceptos distintos. Por ello, para comprender la naturaleza de la noción de consenso que opera en Nussbaum, se hace necesaria una precisión previa. Nussbaum parte de una pregunta concreta: “¿cómo puede una política pública fomentar el bien de los seres humanos?”⁸⁵⁴ Más tarde Nussbaum extenderá esta cuestión hacia los animales no humano al hacer elásticas las fronteras de la justicia, como se verá. Pero lo que quisiera poner de manifiesto es que la idea que alumbra el planteamiento de la propuesta política, al igual que vimos en la propuesta moral, es la idea de bien humano entendida como *floreCIMIENTO*, que le lleva a plantearse la pregunta que ya no es estrictamente política “¿Cómo se debería vivir?”. Una vez visto este postulado ya entendemos desde dónde parte el dispositivo del consenso entrecruzado de Nussbaum, que ya es muy distinto al de Rawls, como se mostrará a continuación.

Para obtener el apoyo necesario a su concepción política, Nussbaum observa como interesante la idea del consenso entrecruzado de Rawls. La autora recoge esta noción para su teoría política y la reformula según su propia visión. Nussbaum, sin embargo, se muestra muy ambigua con afirmaciones como “la concepción ni siquiera demanda un acuerdo real universal”, sino que lo que la autora se

⁸⁵⁴ NUSSBAUM, "Capacidades Humanas y Justicia Social", op. cit., p. 71.

propone es que la lista “pueda reclamar un consenso muy amplio y que sea plenamente internacional.”⁸⁵⁵ No es de extrañar que Nussbaum modere sus objetivos, en tanto, como hemos visto, difícilmente podía solventar las objeciones hacia su propuesta esencialista de carácter universal, al menos de modo absoluto. Probablemente por ello, aducirá que el “objetivo es, simplemente, lograr un consenso que funcione lo bastante como para que podamos usar la lista a modo de una base para la reflexión política”.⁸⁵⁶ Es en este sentido en el que la autora encuentra la analogía con el consenso entrecruzado de Rawls, por cuanto entiende que ambos son de carácter político y no metafísico. Pero como hemos señalado, esta idea de que el mecanismo “funcione” no se encuentra en la naturaleza del consenso entrecruzado de Rawls, cuya estabilidad no descansaba en cuestiones de utilidad práctica. En cambio, el objetivo en el planteamiento de Nussbaum es poder tener una base suficientemente justificada para poder decidir acerca de la legitimidad de las prácticas culturales profundamente arraigadas. Para poder afirmar que una tradición es injusta, Nussbaum entiende que es necesaria “una explicación, por vaga que sea, que dé cuenta del bien que consideramos que debe ser *compartido*”.⁸⁵⁷ Este bien, Nussbaum, como precisamos, lo identifica como la capacidad de funcionar según los modos humanos centrales. Esta idea, considera la autora, que puede ser objeto de un consenso ampliamente compartido. En este sentido entiende que su idea de consenso entrecruzado es similar a la que opera en el *Liberalismo Político* de Rawls. A mi modo de ver, a la luz de lo expresado, no podemos concluir del mismo modo que la autora. Rawls afirma expresamente que “la idea de consenso entrecruzado se presta fácilmente a malentendidos dada la idea predominante de consenso en la vida política cotidiana”.⁸⁵⁸ Observamos cómo para Nussbaum la idea del consenso opera como un intento de acuerdo real aunque sea parcial. El significado en Rawls creo que es de muy diversa índole. El autor parte de la idea de un régimen constitucional democrático, que considera justo y viable y, por tanto, valioso para ser defendido, por una parte y, por otra, del hecho del pluralismo razonable⁸⁵⁹. Ante estas consideraciones Rawls

⁸⁵⁵ *Ibíd.* p. 73.

⁸⁵⁶ *Ibíd.*

⁸⁵⁷ *Ibíd.* p. 81.

⁸⁵⁸ RAWLS, *El liberalismo político*, op. cit. p. 68.

⁸⁵⁹ Esta idea del pluralismo razonable es entendida por Rawls de forma positiva en tanto en cuanto “el hecho del pluralismo razonable no es una desafortunada condición de la vida humana”...sino que la variedad de doctrinas comprensivas razonables..”no son simplemente el producto de intereses individuales o de clase...sino que son, en

se pregunta ¿cómo podemos armar esa defensa de modo que pueda atraerse un apoyo lo suficientemente amplio como para conseguir la estabilidad?⁸⁶⁰ La advertencia de Rawls es clara en este extremo: no se trata de examinar las doctrinas comprensivas que de hecho existen para luego esbozar una concepción política que haga una suerte de balance entre ellas.⁸⁶¹ Una teoría de esta índole operaría del siguiente modo: 1) examinaría las varias doctrinas comprensivas disponibles en la sociedad y 2) elaboraría un índice de los bienes primarios que anduviera cerca del centro de gravedad de esas doctrinas, es decir, sacaría una especie de promedio de las necesidades —en punto a exigencias institucionales, garantías y medios de uso universal— de quienes abracen esas doctrinas.⁸⁶² Proceder de este modo parece ser la mejor forma, a primera vista, de garantizar un consenso entrecruzado. Como vemos el paralelismo con la propuesta de Nussbaum es evidente. Pero ésta no es la naturaleza del consenso entrecruzado que plantea Rawls. La idea del autor es la de diseñar un proceso por el cual se elabora una concepción política de la justicia *independiente* de toda doctrina comprensiva del bien y, posteriormente, se entenderá que ésta se valida si es capaz de atraerse el apoyo suficiente de estas doctrinas y entonces, si esto es así, convendremos en que esta concepción de la justicia, elaborada de forma independiente, es objeto de un consenso entrecruzado. La garantía de que efectivamente una concepción así pergeñada sea objeto de un consenso entrecruzado no se deriva de un balance previo de lo que cada doctrina posee para encontrar promedios coincidentes, sino del hecho de que parte de una noción fundamental: “la idea de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación y de las ideas que la acompañan.”⁸⁶³ Estas ideas son intuitivas en el sentido de que se hacen evidentes en el seno de una cultura política públicamente compartida⁸⁶⁴. Por ello Nussbaum se enfrenta a graves dificultades a la hora de elaborar un consenso transnacional que sea de corte rawlsiano.

Si bien Nussbaum señala que la idea de “consenso” que sostiene no es un consenso fáctico actual y presente y, por tanto, sí que lo califica como un “facto moral”, entendiendo que de este modo es similar a la

parte, el resultado del trabajo de la razón práctica en el marco de las instituciones libres”. *Ibíd.* p. 67.

⁸⁶⁰ *Ibíd.* p. 69.

⁸⁶¹ *Ibíd.*

⁸⁶² *Ibíd.* p. 70.

⁸⁶³ *Ibíd.*

⁸⁶⁴ Rawls está hablando de sociedad en el sentido de “sociedad democrática, como un sistema social completo y cerrado.” *Ibíd.* p. 71.

figura del consenso entrecruzado de Rawls, entiende que este consenso es un proyecto que es razonable que se alcance.⁸⁶⁵ Aunque no considera que el consenso provenga de una doctrina comprensiva del bien, sí que puede considerarse como el fruto de la ponderación entre todo los que las doctrinas comparten. Por tanto, vemos como ambas figuras son totalmente diferentes en uno y otro autor

2.6 El equilibrio reflexivo

A mi modo de ver, sí que podemos encontrar cierto paralelismo entre las tesis de Nussbaum y el liberalismo político de Rawls mediante las ideas del *equilibrio reflexivo*⁸⁶⁶ y el *equilibrio perceptivo*⁸⁶⁷.

El equilibrio reflexivo es definido por Rawls como la formulación de “ideas y principios de un modo lo suficientemente claro como para que combinen entre sí dando lugar a una concepción política de la justicia que congenie con nuestras convicciones más firmes. Expresamos eso diciendo que una concepción política de la justicia, para ser aceptable, tiene que estar de acuerdo con las convicciones que consideramos nuestras, en todos los niveles de generalidad y después de la reflexión debida”.⁸⁶⁸

Observamos el evidente paralelismo con la propuesta de Nussbaum del equilibrio perceptivo que operaba en los procesos de deliberación pública para propósitos políticos. En este sentido, expresamente reconoce que “la visión de la justificación política que prefiero está cerca de la visión rawlsiana del procedimiento argumental hacia el equilibrio reflexivo”.⁸⁶⁹ Extrapolando una definición determinada que cabe extraer de los argumentos de Nussbaum, podemos perfilar las similitudes en sus objetivos: “Seguimos este procedimiento de varias maneras, pero, con Rawls, me imagino que estamos siguiéndolo en un dominio específicamente político, buscando una concepción en la cual gente de visiones comprensivas diferentes pueda estar de acuerdo en

⁸⁶⁵ NUSSBAUM, *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, op. cit., p. 58, y *Liberty of conscience: in defense of America's tradition of religious equality*, op. cit., pp. 354-63.

⁸⁶⁶ Rawls describe el equilibrio reflexivo como “que la justicia como imparcialidad es la hipótesis de que los principios que serían escogidos en la posición original son idénticos a aquellos que corresponden a nuestros juicios madurados y que por tanto estos principios describen nuestro sentido de la justicia”. RAWLS, *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 68.

⁸⁶⁷ Esta figura se examinó en el capítulo dedicado a la imaginación en Nussbaum y se perfiló como el dispositivo que utiliza la imaginación deliberativa para la dilucidación de las cuestiones prácticas.

⁸⁶⁸ RAWLS, *El liberalismo político*, op. cit., p. 38.

⁸⁶⁹ NUSSBAUM, *Las mujeres y el desarrollo humano: el enfoque de las capacidades*, op. cit., p. 149.

convivir en una comunidad política. Esto implica que tomamos en cuenta no solamente nuestros propios juicios y las concepciones teóricas, sino también los juicios de nuestros conciudadanos”.⁸⁷⁰ La analogía aparece de manera especialmente clara cuando el autor afirma que “el objetivo de la justicia como equidad es, pues, práctico: ella se presenta a sí misma como una concepción de la justicia que puede ser compartida por los ciudadanos como una base de acuerdo político razonado, informado y voluntario.”⁸⁷¹ Mientras que la figura del consenso entrecruzado concluimos que no puede operar en la teoría de la autora, porque consideramos que su propuesta es un intuicionismo y no un constructivismo, como la teoría de Rawls –cuestión está que se mostrará en el siguiente apartado- y el consenso entrecruzado posee, como distintivo de suyo, la necesidad de que una concepción política de la justicia sea diseñada independientemente de toda doctrina comprensiva del bien, cosa que la concepción de Nussbaum no puede satisfacer, en tanto niega todo procedimentalismo, el equilibrio reflexivo sí que posee cierta identidad con el equilibrio perceptivo de Nussbaum, lo cual no es extraño dado que ambos dispositivos son de origen aristotélico. “De otra manera, no podría el intuicionismo relacionar sus percepciones con sus intuiciones y contrastar su descripción del orden de valores morales con los juicios que cristalizan en nosotros tras la debida reflexión”.⁸⁷² Además, podríamos convenir que en tanto aquello a lo que se llega en el equilibrio reflexivo -que comprende tanto el mecanismo de conexión de la concepción de la justicia abstracta y las convicciones, insertas en la cultura política, como el resultado de tal mecanismo, puesto que se articularía como el equilibrio reflexivo al que se ha llegado por esa operación- debe atraerse un consenso entrecruzado entre las distintas doctrinas comprensivas razonables, el intuicionismo racional, entendido como doctrina comprensiva, debe apoyar el contenido de ese equilibrio, desde sus propias razones. Otra cosa distinta es la concreta interpretación y el lugar específico que ocupe esta figura en las distintas teorías.

En mostrar estas consideraciones es a lo que se dedica el apartado siguiente. Para ello, pondremos en relación el constructivismo de Rawls y el intuicionismo de Nussbaum y examinaremos las implicaciones teóricas y prácticas que conlleva el hecho de que una posición sea procedimental y la otra sustancialista o, como dice Nussbaum, de resultado. La conclusión a la que nos conducirá este análisis sugiere que mientras que

⁸⁷⁰ *Ibíd.* p. 150.

⁸⁷¹ RAWLS, *El liberalismo político*, op. cit., p. 39.

⁸⁷² *Ibíd.* p. 126.

el mecanismo del equilibrio reflexivo sí que puede ser sostenido justificadamente en las tesis de la autora, no ocurre lo mismo con la figura del consenso entrecruzado. Este último es posible sólo en un constructivismo, como el que pergeña Rawls, solamente es alcanzable en virtud de un método procedimental, que posibilite la abstracción de lo que se encuentra implícito en la cultura política públicamente compartida, no mediante una baremación de los puntos en común de las doctrinas comprensivas del bien, sino de forma totalmente independiente, sin recurrir a ninguna de ellas. Si el procedimiento se ha seguido correctamente la concepción resultante deberá atraerse el consenso entrecruzado de las distintas doctrinas comprensivas del bien, que apoyaran tal concepción desde su propio punto de vista, al no entrar ésta en conflicto con sus valores esenciales. En cambio, el equilibrio reflexivo sí que puede ser sostenido por una concepción no necesariamente procedimentalista, porque precisamente el equilibrio reflexivo es el contenido concreto de la concepción de la justicia, independientemente del modo en que haya sido extraído. El equilibrio reflexivo es el resultado que se obtiene tras conectar “la formulación idealizada, que es como decir abstracta, de concepciones de la sociedad y de la persona vinculadas a esas ideas fundamentales” con “lo que nos resulta familiar y básico, examinamos las ideas fundamentales implícitas en la cultura política pública” y de este modo se halla “una concepción política razonable de la justicia”.⁸⁷³ Se trata de juicios ponderados que aluden a nuestras convicciones profundas y entonces es muy deseable que sea sostenido desde cada una de las doctrinas.

Pese a las notables similitudes es necesario destacar la diferencia fundamental con el equilibrio perceptivo de Nussbaum: el punto de partida del equilibrio perceptivo no es una concepción abstracta y general que busca congruencia con lo particular, sino que el punto de partida es la percepción particular compleja a partir de la cual la imaginación deliberativa inicia un proceso de deliberación sobre las pautas de acción.

2.7 Procedimentalismo Rawlsiano versus Intuicionismo sustantivo de Nussbaum

Nussbaum reconoce que efectivamente existe una diferencia profunda entre el enfoque de las capacidades y el contractualismo de Rawls y ésta radica en su estructura teórica básica.⁸⁷⁴ Nussbaum no ignora que la perspectiva de Rawls es muy distinta a la suya, en tanto la

⁸⁷³ *Ibíd.* p. 77.

⁸⁷⁴ NUSSBAUM, *Las fronteras de la justicia : consideraciones sobre la exclusión*, op. cit., p. 93.

del autor es de evidente corte procedimental y la suya fuertemente sustancialista. Esta circunstancia, como hemos ido precisando, complica mucho los propósitos de la autora. Nussbaum desea inscribir su propuesta en un contexto de Liberalismo Político y, de este modo, encontrar el apoyo suficiente a su lista de capacidades mediante un consenso entrecruzado, que las haga susceptibles de convertirse en garantías constitucionales para los propósitos de una política internacional. Por esta razón la autora debe salvar el escollo, que se le presenta, al advertir que desea inscribir una propuesta material en un contexto, que surge como resultado de todo un constructivismo de corte procedimental⁸⁷⁵ kantiano.

Con este fin, Nussbaum, en primer lugar, define el enfoque procedimental como aquél “que no va directamente a los resultados para evaluar su validez moral”⁸⁷⁶, sino que “diseña un procedimiento que modela ciertos elementos clave de la equidad y la imparcialidad y confía en esos procedimientos para generar un resultado justo”.⁸⁷⁷ Según Nussbaum su enfoque opera de forma inversa, puesto que “parte de un resultado correcto y diseñamos unos procedimientos capaces de producir ese resultado con la máxima frecuencia posible.”⁸⁷⁸ Cabe preguntarse entonces por la índole de tal resultado, que Nussbaum clarificará como “una comprensión intuitiva de un contenido particular, que considera necesariamente vinculado a una vida acorde con la dignidad humana”,⁸⁷⁹ lo cual se expuso al examinar el equilibrio perceptivo. Y además

⁸⁷⁵ Para un estudio detallado de la distinción entre éticas materiales/ éticas formales y su evolución en éticas sustancialistas/ éticas procedimentales: cfr. A. CORTINA, *Ética sin Moral*, op. cit., pp. 74-83.

⁸⁷⁶ Esta afirmación es muy discutible, Rawls mismo habla de su teoría en dos niveles, de forma que la segunda validaría la primera

⁸⁷⁷ NUSSBAUM, *Las fronteras de la justicia : consideraciones sobre la exclusión*, op. cit. p., 93. La autora dice expresamente en la nota al pie de página 58 que se está refiriendo en exclusiva a Rawls.

⁸⁷⁸ *Ibíd.* Con el fin de no caer en confusiones y hacerle decir a la autora cosas que no dice, he de advertir que, en virtud del contexto del que está extraída esta frase, interpreto que la autora se refiere a que el diseño de los procedimientos es para garantizar que esos resultados se den en la práctica; no se está refiriendo por tanto a la producción de procedimientos en sentido de creación del método *ad hoc* para validar unas tesis preconcebidas de antemano. Esta cita apoya tal interpretación: “luego busca una serie de procedimientos políticos (una constitución, una separación de poderes, un cierto tipo de sistema económico) que se acerquen tanto como sea posible a ese resultado...la justicia está en el resultado y el procedimiento es bueno en la medida en que promueve ese resultado.” NUSSBAUM, *Las fronteras de la justicia : consideraciones sobre la exclusión*, op. cit., p. 94.

⁸⁷⁹ NUSSBAUM, *Las fronteras de la justicia : consideraciones sobre la exclusión*, op. cit., p. 94.

afirmará que “en la concepción de Rawls, en cambio, no existe ningún criterio independiente para determinar cuál es el resultado correcto”.⁸⁸⁰

No podemos estar de acuerdo con la objeción que la autora realiza a Rawls, en tanto, a mi modo de ver, su interpretación no es la idónea. Podríamos conceder que la teoría de Rawls no se acoge a ningún criterio rector ajeno a la propia concepción política de la justicia, pero es que precisamente el propósito del autor estribaba claramente en garantizar la independencia de su concepción de la justicia como equidad. Por otra parte, si lo que la autora desea expresar es que de la estructura rawlsiana no cabe extraer ningún elemento que le permita a la concepción de la justicia como equidad validar los resultados conseguidos, hemos de precisar que esto es incierto. Rawls prevé, en la elaboración del consenso entrecruzado, un segundo momento que es el de la *estabilidad* y perdurabilidad en el tiempo de tal concepción. De este modo, afirma que la concepción de la justicia como equidad quedará legitimada, si es capaz de sobrevivir de esta guisa a su aplicación práctica. Con ello, resulta plausible admitir la existencia en Rawls de un criterio que examine el resultado, aunque éste no es un criterio metafísico; por el contrario, lo que Rawls nos presenta es que éste se encuentra en la misma estructura narrativa de la sociedad. Creo que en este extremo la diferencia entre la concepción procedimental de Rawls y el sustancialismo de Nussbaum se hace del todo evidente. Mientras que “las estructuras cognitivas y los procedimientos legitimadores de normas pueden describirse sin depender para ello de los diversos contextos, y pretender, por tanto, legítimamente universalidad,...los sustancialistas ...creen imposible hablar acerca de la corrección de normas si no es sobre el trasfondo de una concepción compartida de la vida buena”.⁸⁸¹

El problema del intuicionismo es clave para comprender otra de las diferencias entre los planteamientos de ambos autores. Es preciso señalar que Rawls sí que concede a su teoría cierto intuicionismo, pero en un sentido muy limitado, como es el que señala en la nota al pie número 41: “se trata del hecho de que la cultura política de una sociedad democrática, que ha funcionado bien a lo largo de un periodo considerable de tiempo, contiene normalmente, al menos de modo implícito, ciertas ideas intuitivas fundamentales a partir de las cuales es posible elaborar una concepción política de la justicia adecuada para un

⁸⁸⁰ El problema, a mi modo de ver, es que la perspectiva que opera no es la misma que la de Nussbaum, pero sí que hay un criterio que establecerá si se ha llegado a buen puerto o no, que es el de la estabilidad y la perdurabilidad del consenso. *Ibid.* p. 93.

⁸⁸¹ CORTINA, *Ética sin Moral*, op. cit. pp. 77,80.

régimen constitucional”. Esta idea de la intuición no es la misma que opera en Nussbaum. En la teoría de Rawls las ideas intuitivas son las que se hacen evidentes, claras y distintas a la luz de una cultura política públicamente compartida, que ha perdurado en el tiempo. Este planteamiento es muy distinto al método intuitivo que utiliza Nussbaum, basándose en la imaginación y las fuentes literarias para la percepción y creación, ex novo, de una lista de capacidades, que pasen a revestir la forma de los principios políticos.

Según la autora, Rawls se opone al intuicionismo por recurrir a la *intuición como método para sopesar los diferentes fines*⁸⁸². Efectivamente, como advierte la autora, Rawls se vale de la intuición pero ésta opera de modo muy diferente. El concepto de intuición en Rawls tiene que ver más con la evidencia, la percepción clara y distinta de determinadas ideas insertas en una cultura política que ha perdurado en el tiempo y, por tanto, pertenecen a la tradición de pensamiento de una sociedad democrática. Estas intuiciones le sirven a Rawls para proceder en el diseño constructivista y el intuicionismo de Nussbaum, por el contrario, es un ejercicio reflexivo, utilizando como método la imaginación para efectivamente evaluar los fines y percibir aquello que se valora. Las dificultades que, a mi modo de ver, encuentra Rawls en este modo de proceder es que al no contar con un procedimiento de deliberación independiente es muy difícil encontrar instancias críticas y, además, considera que una teoría que deja un margen tan amplio a la evaluación no puede ofrecer principios lo bastante estables, precisos o concluyentes.⁸⁸³ Por tanto, a mi juicio, las reticencias de Rawls se encuentran también en la imprecisión del método intuicionista y no sólo, como interpreta la autora, en la complejidad que significa una pluralidad de fines cualitativamente distintos como la que postula su propuesta.⁸⁸⁴ Además, es necesario señalar, que aún en el caso de que esto fuera así, también sería del todo coherente el rechazo de Rawls, puesto que su concepción de la justicia tiene un fin estrictamente político y no puede, por tanto, acoger una pluralidad de fines, que rebasarían su ámbito.

3. ¿Liberalismo en las tesis de Nussbaum?

Llegados a este punto, parece necesario retrotraer nuestras reflexiones a un estadio previo y reexaminar, no ya las consecuencias de

⁸⁸² NUSSBAUM, *Las fronteras de la justicia : consideraciones sobre la exclusión*, op. cit., p. 95.

⁸⁸³ *Ibíd.*

⁸⁸⁴ *Ibíd.* p. 96.

la cosa misma, sino los presupuestos sobre los que ella se asienta. A la luz de lo expuesto podemos convenir que el liberalismo de Martha Nussbaum no puede ser considerado como liberalismo político, en tanto éste entendería, según Ch. Larmore, que el liberalismo de este tipo sólo “puede ser estrictamente una doctrina política, y no una <<filosofía del hombre>>, no un <<ideal moral completo>>”⁸⁸⁵. Como ha quedado de manifiesto, la propuesta política de Nussbaum posee los rasgos definitorios de una doctrina comprensiva del bien y, por tanto, no puede ocupar el papel de concepción política independiente, objeto de un consenso entrecruzado.

Nos queda pues indagar de qué índole sea el liberalismo que la autora nos sugiere. Cortina en su obra *Ética aplicada y democracia radical* reconoce la pluralidad de liberalismos, que pueden ser catalogados, y bien pudiera ser que el de Nussbaum encajara en alguno. Pese a la multiplicidad que cabe encontrar, parece del todo lícito hablar de un denominador común que nos permita usar el apelativo de liberalismo a una determinada práctica y teoría política. Con este fin, Cortina caracteriza el núcleo duro del liberalismo en torno a tres vértices fundamentales, que se constituyen en condición *sine qua non* para poder hablar de liberalismo: a) que hombres con distintas concepciones de vida buena pueden, sin embargo, convivir en paz, siempre que compartan unos *valores mínimos* que exijan el respeto al pluralismo; b) que nadie – estado o individuo- tiene derecho a interferir en el desarrollo de los planes de vida de los individuos, mientras éstos, a su vez, no interfieran en los de los demás; c) y que la vida social se compone de diversas esferas –política, económica, religiosa, entre otras-, entre las que es preciso introducir límites practicando el <<arte de la separación>>.⁸⁸⁶

La primera condición puede ser satisfecha por la propuesta de Nussbaum, si, efectivamente, como ella ha procedido, depura su teoría de nociones metafísicas de corte esencialista, que impliquen una noción concreta de *vida buena*. La autora en sus escritos últimos ha operado la inversión en su propuesta, revisando su noción de capacidad y tornándola en una exigencia política mínima, que revista la forma de garantía constitucional. En este sentido podemos conceder que satisface la primera condición⁸⁸⁷ para calificar su teoría de cierta clase de liberalismo. Ahora bien, no hemos de olvidar que, pese a que nos

⁸⁸⁵ A. CORTINA, *Ética Aplicada y Democracia Radical*, Madrid: Técno, 2007, p. 33.

⁸⁸⁶ *Ibíd.* pp. 31-32.

⁸⁸⁷ Esta cuestión se examinó al presentar la índole del esencialismo “internalista” de Nussbaum.

presente su catálogo de capacidades en su última obra con el estatuto de unos mínimos políticos, el fundamento último de los mismos descansa en una concepción evaluativa acerca de cuál es el bien propio del hombre y, por tanto, su fin último. Esta circunstancia ya aporta cierta problematicidad para poder calificar sin reservas de liberalismo las tesis de Nussbaum, pero no precluye la posibilidad de manera absoluta, ya que como se señaló la categoría de florecimiento incorporaba el elemento plural en su misma estructura y, por tanto, posibilitaba la especificación y la realizabilidad múltiple.

La segunda condición que prescribe Cortina como condición del liberalismo también posee sus matices en las tesis de Nussbaum. Nussbaum, en muchos de sus escritos, evidencia una determinación clara de refutar el relativismo, que ampara prácticas opresivas y dañinas, y en virtud de tal objetivo sugería la posibilidad de intervención cuando se dieran circunstancias de tal índole. En este sentido parece que sí que le parece legítima cierta interferencia en los planes de los individuos o de un Estado, pero, si observamos de nuevo la segunda condición, ésta contiene en sí un límite a la no intervención: el respeto a los demás. Con ello podemos afirmar que la propuesta de Nussbaum, aunque no descarta cierta posibilidad de intervención, en tanto prescribe la necesidad de una justificación razonable como es la de la posibilidad de causar daño a los demás⁸⁸⁸, no entraría en conflicto con esta segunda exigencia y podríamos seguir calificando su propuesta como de cierto liberalismo.

En cuanto a la última condición, debemos indagar más profundamente cuál es su concreto significado antes de proceder a un diagnóstico. De nuevo, Cortina nos puede sacar de dudas en estas disquisiciones y nos aclara que desde la perspectiva del liberalismo hay “una razón filosófica para defender el respeto mutuo entre los ciudadanos a la hora de optar por el modelo de vida que consideran felicitante, como también para impedir legalmente al gobernante que imponga a los ciudadanos el modelo de vida que él considera felicitante: *el paternalismo político* queda filosóficamente deslegitimado, porque *la felicidad es cosa del hombre y no del ciudadano*”.⁸⁸⁹ Esta última exigencia parece muy difícilmente salvable desde la perspectiva de Nussbaum. Como vimos, en principio, no es hostil a cierta clase de paternalismo, al que no mira con malos ojos. Ello por la sencilla razón, que revierte de nuevo, a

⁸⁸⁸ De hecho Nussbaum señala como integrada en su propuesta el principio liberal milleano.

⁸⁸⁹ CORTINA, *Ética Aplicada y Democracia Radical*, op. cit, p. 34.

la condición primera: porque la propuesta de Nussbaum no es la prefiguración de unos rasgos humanos, extraídos como condiciones de posibilidad de la pacífica convivencia, sino unas características que diseñan cuál es el bien último del hombre. En términos de Cortina podríamos decir que la teoría de Nussbaum no es una *antroponomía*, sino una *antropoeudaimonía*. *Antroponomía* haría referencia al boceto de los rasgos humanos que permiten desde unas normas compartidas la convivencia de *distintas antropoeudaimonías*, y no al diseño de lo que cualquier hombre tiene que ser para ser feliz, que sería propio de una *antropoeudaimonía*⁸⁹⁰.

A la luz de lo expresado, desde estas páginas, debemos seguir indagando qué posibilidades le restan a la autora para calificar su teoría como de cierta clase de liberalismo. No podemos sino volver al estado original de la cuestión y comprender que toda su propuesta proviene de su particular interpretación, de las teorías aristotélicas. En este sentido todo su planteamiento mira a la noción de la función más propia del hombre, su fin último, su bien, su *telos*, que concibe en términos de florecimiento. Desde esta perspectiva la diversidad de paradigmas, que integra, es tal, que no nos puede sino quedar con cierta sensación vacilante.

A mi modo de ver, lo más fructífero es asumir las consideraciones que hemos ido perfilando y calificar el liberalismo de Nussbaum como un liberalismo distinto al liberalismo político rawlsiano al que denominaremos *liberalismo comprensivo*. Considero que el liberalismo de Nussbaum es un liberalismo comprensivo porque, aunque se basa en la búsqueda de la felicidad (*eudaimonia*), ésta posee un contenido formal y en el plano político lo que es exigible no es la promoción de una determinada concepción de vida que se considere feliz, sino las condiciones para que cada cual pueda desarrollar la vida que valora. Por tanto, una teoría de la justicia de esta índole debe promover y habilitar todas las condiciones que estén a su alcance para que las personas logren tal cometido y, por tanto, las bases de información sobre las que se deben construir las políticas públicas deben ser plurales, atendiendo a las múltiples esferas de experiencia valiosa que constituyen el florecimiento humano. Retomaremos estas cuestiones en un apartado específico un poco más adelante.

⁸⁹⁰ *Ibíd.* p. 47

4. Los problemas de la Justicia

Me gustaría iniciar este bloque temático, que, como se advirtió al comienzo del capítulo, va a ocuparse fundamentalmente de las críticas de Nussbaum a la Teoría de la Justicia de Rawls, en base a la aparente imposibilidad del modelo rawlsiano de dar cuenta de tres problemas de justicia de manera solvente. De igual modo se procederá a una justificación de la importancia de su estudio para la comprensión del pensamiento de Nussbaum.

Podríamos distinguir tres etapas en el pensamiento de Nussbaum: a) una primera marcada por el estudio analítico y sus potencialidades de aplicación ética de los textos clásicos, b) una segunda en la que la autora se ocupa de la elaboración y fundamentación de su versión del enfoque de las capacidades, que culmina con la obra *Mujeres y desarrollo humano*. Esta etapa se encuentra marcada por una profunda preocupación por las cuestiones relativas a los países en vías de desarrollo y por el propósito de dar una respuesta al problema que se presenta con el creciente multiculturalismo. Para ello prescribe una humanidad común, que cree vínculos y, de este modo, caracteriza al ser humano según unos rasgos esenciales, de los que deriva el fundamento de la obligación ética y las exigencias que se pueden demandar a las políticas públicas, en pro del necesario florecimiento humano, que se perfila como urgente; y c) La que se inaugura unos años más tarde, con la publicación de su obra *Las fronteras de la justicia*, en la que observamos una notable evolución del pensamiento de la autora, muy probablemente por la identificación de nuevos problemas de justicia, que, hasta el momento, no es que los hubiera obviado, sino que no les había concedido un tratamiento sistemático.

Esta obra inaugura una nueva etapa, me atrevería a decir una segunda Nussbaum⁸⁹¹, en la que las afirmaciones de corte esencialista quedan más moduladas y se evidencia una particular sensibilidad hacia los colectivos especialmente vulnerables. El problema con el que nos encontramos es que, si bien la autora asume su propuesta del enfoque de las capacidades, que ya había presentado en las obras precedentes, hay determinados elementos nuevos que dificultan el perfecto ensamblaje de su planteamiento. La misma autora es consciente de esta circunstancia al expresar que, de hecho, “el propósito de este libro no se limita, pues, a recapitular la propuesta constructiva de *Las mujeres y el desarrollo humano* y extenderla a nuevas áreas. Introduce planteamientos nuevos en varias

⁸⁹¹ La propia autora subrayó esta evolución en su teoría en una conversación.

áreas, estructura de forma más adecuada viejas distinciones y trata de responder a varias cuestiones planteadas por los lectores y los críticos. No es ninguna sorpresa que sea así, tanto por la imperfección de las articulaciones previas del enfoque como por su receptividad ante el mundo: la aparición de nuevos problemas lleva a la introducción de alteraciones en la estructura teórica.”⁸⁹²A mi juicio, esta circunstancia plantea serios problemas de fundamentación teórica a su propuesta, puesto que ésta, como vimos, posee, en definitiva, una base que se sustenta en un esencialismo de corte aristotélico⁸⁹³. En el presente apartado procederé a una caracterización de las nuevas problemáticas a las que atiende Nussbaum especialmente en su obra *Las fronteras de la justicia* para posteriormente analizar el núcleo de su propuesta positiva.

4.1 Las fronteras de la justicia

Al abordar el estudio de una obra que tiene por título *Las fronteras de la justicia*, podemos, a primera vista y a la luz de nuestra tradición de pensamiento, intuir lo que nos vamos a encontrar a lo largo de sus páginas. La expectativa inmediata pasa por entender que lo que se va a poner de manifiesto en el libro son los límites de la justicia, una delimitación del marco teórico e incluso práctico al que debe circunscribirse la justicia. Quizás, también, podríamos esperar encontrar una caracterización de lo que debe entenderse por justicia e incluso un catálogo de principios de justicia. Incluso podríamos pensar en la demarcación de un territorio propio, que distinga qué es lo que se puede esperar de la justicia y hasta dónde debe ésta llegar. Nada más lejos de lo que cabe encontrar en esta obra. *Las fronteras de la justicia* lleva ínsita una paradoja: no se dirige a la delimitación de un campo cerrado, sino a la apertura de ese ámbito reservado para lo que tradicionalmente en Occidente se ha entendido como que es *de justicia*. Efectivamente, la tremenda novedad, que presenta la obra en cuestión, radica precisamente en el giro que se da al concepto de justicia de las corrientes de pensamiento al uso, advirtiendo que éstas han obviado una dimensión radical de la justicia.

Un título, que reviste cierta analogía como el que estamos analizando, es el propio de la obra ya clásica en filosofía política de

⁸⁹² NUSSBAUM, *Las fronteras de la justicia : consideraciones sobre la exclusión*, op. cit., p. 27.

⁸⁹³ Si bien en el capítulo anterior se introdujo la idea de la sutil transformación de las tesis de la autora desde una propuesta fuertemente esencialista hacia una teoría política; a mi juicio, sin embargo, pese a la presentación formal de su versión del enfoque como político, a la base se encuentra el mismo fundamento “esencialista aristotélico”, que alumbró sus artículos precedentes.

Michael Walzer *Las esferas de la justicia*⁸⁹⁴. En esta obra el autor puso de manifiesto que las premisas de las que parten los autores universalistas como Rawls y Kant son erróneas por definición. No hay un sólo criterio de justicia, sino esferas distintas con su lógica interna. Cada una de estas esferas es un ámbito social estructurado para aportar un bien social. Ese bien social tiene un significado que marca la lógica de la esfera, que no se crea, sino que viene determinada por su significado intrínseco. El peligro estriba y aquí está la clave de la *igualdad compleja*, defendida por Walzer, cuando se emplea la lógica de unas esferas en otras. Por ejemplo la lógica del poder político democrático en la esfera de la salud, cuando aquí lo que debe prevalecer es la toma de decisiones por criterios de conocimiento y no por suma de voluntades. Por ello, defiende Walzer, no puede encontrarse un criterio de justicia único para todas las esferas. No podemos hablar de igualdad simple, sino compleja, marcada por esta pluralidad de criterios. En este sentido, Walzer puede permitirse conectar elementos de la comprensión de la realidad empírica con los criterios de racionalidad impuestos por la lógica que dirige la esfera de justicia de que se trate, yendo un poco más allá en la posibilidad de desarrollo práctico de la justicia. Porque la pregunta realmente importante no es la rawlsiana de corte procedimental y neokantiano de “¿Qué escogerían individuos racionales en condiciones universalizantes de tal y tal tipo?, sino ¿qué escogerían personas como nosotros, ubicadas como nosotros lo estamos, compartiendo una cultura y decididos a seguirla compartiendo?”⁸⁹⁵.

El traer a colación la obra de Walzer no es en absoluto accidental. Bien es cierto que la autora no cita a Walzer en su bibliografía de *Las fronteras de la justicia*, pero, sí que aparece expresamente reseñado en *La fragilidad del bien*, con lo que podemos afirmar, con toda legitimidad, que la autora es conocedora de la obra de Walzer. Efectivamente es notable el paralelismo que revisten ambos títulos. Si Michael Walzer da un paso más en la noción de justicia manejada por Kant y Rawls, al advertir el elemento plural de ésta en su propia forma, al radicar la pregunta de Rawls en un suelo empírico y real, Martha Nussbaum hace lo propio estirando esa concepción del sujeto de la justicia, que ya no puede ser considerado exclusivamente ni como *ser racional*, ni como *nosotros*.

La justicia no se dirige únicamente a lo que tradicionalmente se ha considerado su núcleo, sino también a las fronteras, a la brecha, a lo excluido. Por ello, la autora pasará a examinar cuál es este núcleo. En

⁸⁹⁴ WALZER, *Las esferas de la justicia : Una defensa del pluralismo y la igualdad*. op. cit.

⁸⁹⁵ *Ibíd.*

este sentido, observamos que la especificación del título de la obra de Nussbaum, que estudiamos, en castellano, está traducido como *Consideraciones sobre la exclusión*. Pero lo que nos da la pista definitiva es su título original: *Disability, nationality and species membership*. ¿Qué puede ser más *de justicia* que la protección y especial atención a los vulnerables? ¿Quiénes son estos? Como podemos rápidamente comprender el objeto del libro no es baladí, es de imperiosa urgencia, es cuestión de necesidad para nuestra humanidad.

La crítica, que encontramos en la obra de Nussbaum, se dirige precisamente a examinar el ámbito concreto en el que se mueven las teorías de justicia que más fuerza han tenido en Occidente, a saber, las teorías del contrato social. Martha Nussbaum analiza sus fronteras, sus demarcaciones, los límites que conllevan y advierte la importancia de deconstruirlos ampliando la noción de justicia, que cabe defender de modo considerable y urgente, si efectivamente se desea una sociedad justa, o en términos de la propia autora *decente*. La obra posee dos partes claramente diferenciadas que, si bien se encuentran a menudo entremezcladas a lo largo de los capítulos y epígrafes, sí que suponen dos ejes diferenciales de estudio:

Por una parte, el libro se centra en un análisis en profundidad de la teoría de Rawls, entendiendo la autora que se trata de la versión más paradigmática y con más impronta en nuestro tiempo de la teoría del contrato social. Nussbaum realiza una crítica a tales teorías y en especial a la propuesta de Rawls. Por otro lado, como la misma autora defiende, no basta con resaltar las deficiencias o incompletudes de una teoría, sino que la crítica buena, que se precie de serlo, debe contener un elemento constructivo. Fiel a esta máxima la autora, en estas páginas, nos va exponiendo su propia propuesta.

Quisiera comenzar esta exposición con una advertencia previa. El propósito de este epígrafe es el de presentar de forma sistemática y detallada la posición de Nussbaum con respecto a las dificultades que plantean las teorías del contrato social acerca de lo que aquí denominamos *los tres problemas de justicia*. Me parece imprescindible precisar esta cuestión, con el fin de dejar claros los límites del presente análisis, puesto que no consiste en ofrecer un diálogo interactivo de las tesis contractualistas y la propuesta de Nussbaum. La tradición contractualista es extensa y un estudio, que le haga justicia, debe examinar estas tesis de manera profunda. Por el contrario, el objeto de esta tesis es la reconstrucción sistemática de las tesis de Nussbaum y una propuesta parcial de operacionalización, por tanto, en este quehacer

este apartado posee, más bien, un significado instrumental, a fin de entender desde dónde procede Nussbaum para operar el giro que se adivina en sus teorías desde un planteamiento esencialista, fuertemente sustancialista, hacia posiciones más liberales y de raigambre política.

A la luz de lo expresado, cabe matizar una observación más. Hemos dividido la caracterización, que Nussbaum ofrece en relación a los problemas de justicia, entre las posiciones contractualistas “en general” y la propuesta de Rawls. Hemos de precisar que el proceder de este modo es debido a la particular forma que tiene la autora para exponer las posiciones y tesis que critica. En muchas de sus obras encontramos un recurso por el cual procede, para dar paso a sus argumentaciones, del siguiente modo:

a) Primero nombra a algunos pensadores que pueden inscribirse en la corriente al uso, que desea criticar, b) posteriormente mezcla en el mismo epígrafe citas y argumentos de los distintos autores escogidos y c) tercero, a raíz de lo expuesto, diseña una figura antagonista, creada *ex profeso*, con todas estas notas características al cual llama “el contractualista” o “el relativista” según el contexto y la temática de la obra o el artículo del que se trate, con el fin de rebatir los argumentos, que ella misma ha construido. A mi juicio, esta licencia, que se permite la autora, supone cierta manipulación erística, porque produce una imagen determinada en el lector, que, a menos que éste sea un experto en la materia, le genera cierta distorsión acerca de lo que estos autores han escrito, que no se adecua exactamente con las obras reales, puesto que cada uno posee un contexto y determinados elementos en su teoría, que la autora obvia y recoge otros, que le permiten validar las objeciones que desea. Entre los muchos ejemplos que se podrían traer a colación, para mostrar esta consideración, extraeremos, al azar, las páginas 15-16 y 17 o 29 y 30 de *Las fronteras de la justicia*. En estas páginas, la autora escribe indistintamente frases de Hobbes, de Locke, de Gauthier y de Rawls entremezcladas y, a su vez, va realizando aclaraciones con un fuerte componente interpretativo. De igual modo, son frecuentes el uso de expresiones como “los contractualistas contemporáneos adoptan” o “los principales pensadores de la tradición contractual...”, lo cual genera una imagen del contractualismo según criterios lineales y homogéneos, que podrían resultar discutibles. Sin embargo, también hemos de señalar que en la página 43 de la misma obra analiza de forma más pormenorizada las versiones de distintos autores como son: Grocio, Hobbes, Locke o incluso Kant y Hume. También es cierto que, a menudo, encontramos referencias expresas de los autores que señala. Por ello subrayo que en estas páginas se va a proceder a exponer lo que la autora entiende que se

desprende de las teorías del contrato social en general y no otras líneas de interpretación que estas poseen. De nuevo señalo que el objeto de la investigación es la sistematización, comprensión e interpretación del pensamiento de Nussbaum y, por ello, en este apartado examinamos la concreta recepción e integración de las tesis contractualistas en su teoría, pero no un análisis crítico de éstas. Con el fin de que nuestras afirmaciones queden fundamentadas y no parezcan fruto de una interpretación defectuosa, traeré a colación una cita en la que la autora expone, expresamente, su modo de proceder metodológicamente en el sentido indicado:

“Vemos que los factores que influyen sobre el contractualismo moderno son complejos. A excepción de Rawls, no daré una interpretación detallada de ninguna otra forma histórica en particular, aunque sí trataré de mostrar las diferentes líneas de influencia que conectan a los principales pensadores con la estructura teórica rawlsiana. Pienso que es justo decir, sin embargo, que más allá de las sutilezas y las complejidades de cada pensador individual, el conjunto de esta tradición nos ha legado una imagen general de la sociedad como un contrato orientado al beneficio mutuo (las personas obtienen algo de su vida en común que no obtendrían viviendo por separado) entre personas <<libres, iguales e independientes>>. Ésta es la idea, profundamente enraizada en nuestra cultura política, que pretendo hacer objeto de mi estudio”.⁸⁹⁶

4.2 Los problemas de la justicia y la cuestión del feminismo

Un ejemplo paradigmático en auge, en estos tiempos que corren, de teoría del contrato social es el *Liberalismo Político*⁸⁹⁷ de John Rawls, autor que ya se ha convertido en un clásico propio de la tradición de pensamiento occidental. La propuesta de Rawls reviste la forma de cierto constructivismo kantiano, con lo que se puede afirmar que en la estructura de sus tesis se encuentra todo un universo conceptual impregnado de las nociones kantianas y de las manejadas por diversos teóricos del contrato social. Entre los conceptos, que el autor asume de sus predecesores ilustrados, se encuentran la noción de persona, de justicia, de racionalidad, de teoría y de práctica, entre otras.

Ya señalamos, en páginas anteriores, una de las críticas concretas a una de estas nociones que no ha dejado indiferente a la cultura de

⁸⁹⁶NUSSBAUM, *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, op. cit. p. 34.

⁸⁹⁷RAWLS, *El liberalismo político*, op. cit.

pensamiento contemporánea. Tal es la tesis de justicia sostenida por Walzer, que efectivamente amplía el concepto de la misma, al integrar una forma plural en su propia estructura. Tal teoría es gráficamente ilustrada por el autor, como vimos, con su imagen de un conjunto de esferas interconectadas y porosas que, si bien no pueden ser desgajadas totalmente, sí que obedecen a una lógica interna propia, dictada por su bien social, que le pertenece de suyo. Ya dijimos que al paso crítico que da Walzer en la conceptualización de la justicia, al comprenderla en su multiplicidad formal y sustantiva, con respecto a las teorías al uso del contrato social, se le une el paso dado por Martha Nussbaum al ampliar la noción de sujeto de justicia más allá de sus fronteras tradicionales.

Las teorías del contrato social clásico y la propuesta de Rawls entienden al sujeto de justicia, como una parte contratante del contrato social inicial. Este sujeto es necesariamente un ser racional, con lo que obviamente excluyen del pacto inicial a los seres con discapacidad mental y a los animales no humanos. Se excluye de una justicia, que bien pudiera ser global, para todo el planeta, a un grupo de seres humanos, que además son ciudadanos, a los miembros de otras especies y, también, en tanto en cuanto las partes firmantes son ciudadanos, se circunscriben a un Estado-nación concreto, a los no ciudadanos, con lo que se dificulta la pretensión de extender globalmente la justicia más allá de las fronteras nacionales. Esta crítica a la noción del sujeto contratante en las teorías clásicas del contrato social da lugar a la problematización de tres cuestiones, entendidas como problemas de justicia no resueltos.

Martha Nussbaum centra su obra en estas consideraciones. Para ello, presenta su obra en dos partes, por un lado procede a una crítica de las carencias y dificultades, que presentan las teorías del contrato social, con especial atención puesta en la teoría de Rawls y, por otro, en tanto en cuanto su intención es la de hacer una crítica constructiva, expone su propia propuesta que, a su entender, salva estas dificultades y nos ofrece toda una nueva reestructuración de las teorías tradicionales. En este sentido, podría muy bien haber incluido en su crítica de la noción de sujeto contratante al colectivo de las mujeres, uniéndose con ello a las críticas feministas de autoras como Seyla Benhabib o Carole Pateman. Si bien, en su anterior obra *Las mujeres y el desarrollo humano*, ella misma aboga por repensar los problemas en clave feminista, esa perspectiva en la presente obra parece que ha sido dejada de lado o, al menos, no es introducida de forma explícita. De todos modos, el feminismo que se desprende de la obra de Nussbaum no se corresponde con una crítica a la noción de sujeto en el sentido de Benhabib, sino que parte de una observación empírica al constatar que las mujeres carecen de apoyo en

funciones fundamentales de la vida humana en la mayor parte del mundo. Están peor alimentadas que los hombres, tienen un nivel inferior de salud, son más vulnerables a la violencia física y al abuso sexual. Es mucho menos probable que estén alfabetizadas y menos probable aún que posean educación profesional o técnica. Si intentan ingresar en un puesto de trabajo, deben enfrentar obstáculos mayores, incluyendo la intimidación por parte de la familia o del esposo, discriminación por su sexo en el salario y acoso sexual en el trabajo.⁸⁹⁸

La propuesta normativa de Nussbaum, por tanto, toma el cariz del desarrollo de las capacidades, que supondrán la expansión de libertad para hacer frente a la situación de privación en la que se halla una ingente cantidad de población constituida en gran parte por mujeres. De esta forma, la autora muestra cómo la educación, el trabajo, la representación política o la salud de las mujeres se constituye como factor determinante que permite hacer frente a diversos problemas colaterales como la infantilización de la pobreza o el deterioro del medio ambiente, generando, a su vez, un nuevo núcleo motriz desde el cual el país pueda desarrollarse, al convertir un sector de la población, hasta el momento pasivo, en una ingente fuerza activa, creativa y transformadora de la sociedad. Pero, a mi modo de ver, junto a esta primera dimensión que posee implicaciones teórico-prácticas, de carácter normativo, es necesario examinar la posibilidad de apertura que supone la integración en el pensamiento de la perspectiva femenina. El estudio de Martha Nussbaum parte de un objetivo: el intentar dar una respuesta ante las situaciones de desamparo, humillación, dominación e indignidad que sufren las mujeres en muchas partes del mundo, mediante una propuesta de teoría de desarrollo, que integrara la perspectiva feminista. Pero, la problemática ante la que nos hallamos no es, solamente, paliar determinadas situaciones de hecho mediante el incremento de ayudas o mediante la proposición de determinadas políticas de desarrollo que se dediquen al colectivo de las mujeres. Estas iniciativas son muy valiosas pero el problema es más profundo, es estructural.

Las circunstancias fácticas son un reflejo de toda una configuración mental que ha ido articulándose a lo largo de milenios y milenios de tradición cultural, creencias espirituales, imágenes y representaciones de la realidad. El resultado *provisional*, que ahora vivimos, es fruto de ese pensamiento construido en el tiempo. Nos hallamos en un nivel de estudio que no puede quedarse en la facticidad, sino que necesita profundizar en esas categorías mentales que han

⁸⁹⁸ NUSSBAUM, *Las mujeres y el desarrollo humano*. op. cit., p. 27.

conferido unidad y condicionan nuestro pensar. Con ello no se está afirmando que haya que dejar de lado determinadas medidas políticas, ni mucho menos. Éstas son necesarias, puesto que además reconfiguran nuestra estructura conceptual, pero en su desarrollo se debe contar con esa dimensión profunda de nuestras categorías mentales y estar despierto con esa actitud crítica necesaria.⁸⁹⁹ En definitiva como pone de manifiesto la profesora Neus Campillo previa a una propuesta de teoría de desarrollo humano desde una perspectiva feminista, se encuentra la dilucidación acerca del propio “sujeto del feminismo y el de la ciudadanía y la representación política. Si se quiere, el problema ontológico y el problema político”, ya que el propio problema de la identidad sexual y la elección de género constituye un rompecabezas ontológico.⁹⁰⁰

Seyla Benhabib rescata una sutileza que ya se encuentra en Kuhn, que es clave para entender lo que en estas páginas proponemos: las nociones de paradigma y de revoluciones científicas. Cuando un nuevo objeto, descubrimiento o actor entra a formar parte del *juego de investigación* el paradigma sobre el que esta se sustentaba pasa a tambalearse. “Se cuestionan la definición del ámbito de objetos del paradigma de investigación, así como sus unidades de medida, sus métodos de verificación, la supuesta neutralidad de su terminología teórica o las pretensiones de universalidad de sus modelos y metáforas”.⁹⁰¹ Si bien señalábamos cómo efectivamente existe una situación de hecho de las mujeres que la sitúa en un nivel de inferioridad y que es constante a lo largo de la historia, esta cuestión reviste centralidad, pero reviste centralidad *actualmente*. La historia ha obviado esta problemática salvo en contadas excepciones y el auge del feminismo y el apoyo a los trabajos que cuenten con la perspectiva de género es novedoso. Si bien no podemos negar que en nuestra historia del pensamiento contamos con pensadores y pensadoras que han contemplado o se han preocupado por cuestiones relacionadas con las mujeres⁹⁰², esta circunstancia no ha sido central ni fruto de una

⁸⁹⁹ Cfr. N. CAMPILLO, *El Feminismo con a crítica*, Valencia: Tándem, 1997.

⁹⁰⁰ N. CAMPILLO, "Paradojas y rompecabezas de las políticas feministas", *Riff Raff. Revista de pensamiento y cultura.*, 27, 2005, pp. 102-103.

⁹⁰¹ S. BENHABIB, "Una revisión del debate sobre las mujeres y la teoría moral", *Isegoría*, 6, 1992, p. 38.

⁹⁰² Para un estudio sobre el origen de la conciencia feminista en los albores de la Ilustración: cfr. C. ROLDÁN, "Transmisión y exclusión del conocimiento en la Ilustración: Filosofía para Damas y *Querelle des Femmes*", *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, 731, pp. 457-470.

necesidad, ni del sentir general de las élites intelectuales.⁹⁰³ De hecho, la impronta del feminismo es muy joven y su interés totalmente actual ¿no responde quizás esto a cierta sensibilidad en auge? Precisamente el trabajo de Carol Gilligan se encuadra en esta idea; ya el título de su obra, *In a different voice*⁹⁰⁴, preludea lo que en sus páginas se contiene. Si entra en juego un nuevo sujeto en cariz de agente y, a su vez, se amplía el dominio de objetos de investigación ¿no será necesario un cambio de paradigma que responda de mejor manera a estas nuevas exigencias? Incluso me atrevería a decir que el paradigma anterior ya se tambaleaba de antes, ya se encontraba obsoleto por lo gastado y por su incapacidad de resolver los problemas de la humanidad, precisamente porque no contempla en su propio modelo de racionalidad la humanidad en sí, de forma íntegra.

Diferentes teorías morales han poblado el ámbito ético y político desde la Modernidad en Occidente, con una clara decantación por aquellas tesis de tradición universalista. Una de las que posee más relevancia actualmente es la ética del discurso de Habermas y en cuyas filas cabría situar a Seyla Benhabib. Ahora bien, Benhabib constituye un contrapunto dentro de la ética del discurso, que apela a la crítica de la noción misma de “universalismo” que la ética del discurso maneja. La teoría de Habermas, según la autora, utiliza la categoría de “universalizable” como una categoría operativa que permite perfilar y justificar los criterios de justicia que deben regir una sociedad moralmente bien constituida. En este sentido afirma que “universalismo en el ámbito de lo moral quiere decir, en primer lugar un compromiso con el igual valor y dignidad de todo ser humano en virtud de sus humanidad misma; en segundo lugar, la dignidad de la otra persona como individuo moral se reconoce por el respeto que mostramos a sus necesidades, intereses y puntos morales en nuestras deliberaciones morales concretas.”⁹⁰⁵ Benhabib advierte que el procedimiento universalista en ética se limita a la justificación de las conclusiones obtenidas mediante un procedimiento de deliberación pública, validadas

⁹⁰³ Cfr HENRIQUES, F. “Concepções filosóficas e representações do feminino”, comunicación presentada en Colóquio Internacional *Pessoa e Sociedade: Perspectivas para o Século XXI*, Braga, 17-19 noviembre de 2005; P. D. L. BARRE, *De la educación de las damas : para la formación del espíritu en las ciencias y en las costumbres*, Madrid: Cátedra, 1993; M. WOLLSTONECRAFT, *Vindicación de los derechos de la mujer*, Madrid: Cátedra, 1994; J. S. MILL y H. T. MILL, *Ensayos sobre la igualdad sexual*, Madrid: Cátedra, 2001.

⁹⁰⁴ Gilligan, C. *In a different voice. Psychological Theory and women's development*, Harvard University press, 1985.

⁹⁰⁵ BENHABIB, "Una revisión del debate sobre las mujeres y la teoría moral", op. cit., p.

éstas y consideradas como justas atendiendo exclusivamente al modo en que se extrajeron, pero que nada dice acerca del ámbito en sí de lo que debería ser objeto de lo moral. Según Seyla Benhabib y Carol Gilligan el ámbito de lo moral se circunscribe, en Habermas, exclusivamente al ámbito de la justicia y en este extremo es en el que las autoras basan su crítica. Gilligan introduce la dimensión de la ética del cuidado como parte integrante de lo moral. La autora sostiene que “la distinción entre la ética de la justicia y los derechos y la ética del cuidado y la responsabilidad le permite explicar de otro modo el desarrollo moral de las mujeres y de las habilidades cognitivas que éstas muestran. El juicio moral de las mujeres es más contextual, está más inmerso en los detalles de las relaciones y las narrativas. Muestra una mayor propensión a adoptar el punto de vista del “otro particular” y las mujeres parecen más duchas en revelar los sentimientos de empatía y simpatía que esto exige”⁹⁰⁶ Habermas no admite estas asunciones por considerarlas propias de la dimensión personal de la persona y de su propia comprensión, haciendo hincapié con ello en que se trata de temas relacionados con la vida buena, pero que no son cuestiones de justicia propiamente, sino de solidaridad. En este extremo debemos recordar aquella consigna triunfal de “lo personal es político” y convenir con Benhabib cuando afirma que “los temas morales que más nos preocupan y que más nos conmueven nacen no de los problemas de justicia, ya sean económicos o políticos, sino de aquellos otros que surgen de la calidad de nuestras relaciones con los demás en < los ámbitos del parentesco, del amor, de la amistad y del sexo>...los temas morales que más le tocan a la ciudadana democrática y a la agente económica surgen del ámbito personal. ¿Cómo pueden Habermas y Kohlberg sostener una posición tan contraria a nuestras intuiciones, tan opuesta a la fenomenología de nuestra experiencia moral?”.⁹⁰⁷ La crítica de Benhabib es que Habermas y Kohlberg confunden el universalismo como una delimitación demasiado estricta del ámbito moral, centrándolo solo en cuestiones de justicia.

Benhabib en otro de sus artículos, “El otro generalizado y el otro concreto. La controversia Kohlberg-Gilligan y al teoría feminista”, observa que “las teorías morales universalistas de la tradición occidental desde Hobbes hasta Rawls son *sustitucionalistas* en el sentido de que el universalismo que defienden es definido subrepticamente al identificar

⁹⁰⁶ S. BENHABIB, "El otro generalizado y el otro concreto. La controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista", en S. BENHABIB, *Teoría feminista y Teoría Crítica*, Valencia: Alfons el Magnànim, 1990, pp. 120-1.

⁹⁰⁷ BENHABIB, "Una revisión del debate sobre las mujeres y la teoría moral", op. cit., pp.44-45

las experiencias de un grupo específico de sujetos como el caso paradigmático de los humanos como tales. Estos sujetos invariablemente son adultos blancos y varones, propietarios o al menos profesionales.”⁹⁰⁸ Benhabib propone un concepto de universalismo que denomina interactivo, a diferencia del sustitucionalista, y que define como “no el consenso ideal de *selves* definidos ficticiamente, sino el proceso concreto en política y en moral de la lucha de los *selves* concretos e incardinados que se esfuerzan por su autonomía”.⁹⁰⁹ La autora entiende que la historia del pensamiento occidental ha sido la historia de la autoconciencia separada, autónoma, única, sola, narcisista y solipsista. “La historia del ego masculino autónomo es la saga de este sentido inicial de *pérdida* en confrontación con el otro y la recuperación gradual de esta herida narcisista original mediante la experiencia soberana de la guerra, el miedo, la dominación, la ansiedad y la muerte. La última entrega de este drama es el contrato social: el establecimiento de la Ley para que lo gobierne todo”.⁹¹⁰ Todo este imaginario ha tenido un notable arraigo en la teoría moral y política de nuestra tradición occidental. Estas ideas, que arrancan de la Ilustración, contienen el germen de los acontecimientos históricos que ya conocemos. ¿Podemos entonces, habida cuenta de nuestra experiencia, inferir que este modelo de racionalidad no funciona a la hora de conseguir un mundo mejor? ¿Nos es legítimo hablar de una voz diferente para abordar nuestros propios problemas? Frente a la totalidad y la mismidad, frente al sistema y la certeza ¿es posible encontrar una vía alternativa, que contemple la posibilidad de crítica y que en lugar de disolver el sujeto nos aporte la integridad requerida?

A mi modo de ver, la problemática subyacente no es tanto que se ha obviado una dimensión que bien parece moral como es el cuidado y la preocupación por el otro, ni tampoco el radical desgajamiento entre lo que es justo y lo que es bueno, entre el mero respeto a la ley y la obligación de actuar en pro de otro, siendo el primero el ámbito de lo justo y obviando la segunda dimensión por considerarla propia del ámbito del altruismo y la benevolencia y, por tanto, meramente potestativo. Aunque, a mi entender, lo que realmente es propio de la justicia es la institucionalización del cuidado, el altruismo y la benevolencia, puesto que éste es el fundamento que encuentro que da sentido al pacto y posibilita la cohesión social, el problema no estriba en

⁹⁰⁸ S. FENHABIB, "El otro generalizado y el otro concreto. La controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista", op. cit., p. 127.

⁹⁰⁹ *Ibíd*

⁹¹⁰ *Ibíd* p. 132

esta cuestión, sino en por qué se da esta escisión. ¿Qué es lo que se encierra a la base para que se haya operado esta fragmentación?⁹¹¹ Ésta es la problemática interna y lo que, a mi juicio, Gilligan quiere recuperar con su obra: la voz obviada, la silenciada, la acallada por considerarla propia del ámbito personal y privado. Recordando a Hanna Arendt, lo privado, en la Antigüedad clásica, denotaba privación, carencia, aquello que no se mostraba en público, lo que no se manifestaba. Lo que no se ve ni oye, lo que en definitiva no existe y lo que no existe no tiene importancia, no aporta nada, no constituye discurso. “Estar privado de esto significa estar privado de realidad, que, humana y políticamente hablando, es lo mismo que aparición. Para los hombres, la realidad del mundo está garantizada por la presencia de otros, por su aparición ante todos; “porque lo que aparece a todos lo llamamos Ser” y cualquier cosa que carece de esta aparición viene y pasa como un sueño, íntima y exclusivamente nuestro pero sin realidad.”⁹¹² La pregunta, por tanto, es ¿es lícito seguir obviando esta dimensión?, ¿no se trata acaso de una dimensión moral? y en definitiva ¿la problemática en torno a aquellos que no tienen voz, que son especialmente vulnerables, nos es la cuestión primaria de la justicia? Por ello, a mi modo de ver, resulta del todo pertinente dar un paso más en la línea inaugurada por el feminismo y atender a los problemas de justicia de los “olvidados”.

De este modo, Martha Nussbaum analiza tres problemáticas, que encuentra en la obra de John Rawls, y apunta que el propio Rawls reconoce estos problemas como muy difíciles de resolver. Mientras que el autor hizo verdaderos esfuerzos en sus últimas obras para resolver el de la superación de las fronteras nacionales, para el caso de la discapacidad y de los animales no humanos su teoría de la “justicia como equidad” reconoce que fracasa.⁹¹³ Observamos que el propio Rawls ya asume la crítica, que en este libro le hace Nussbaum, como propia y aunque la autora explicita que el proyecto, que pretende desarrollar en su obra, no es el de esta autocrítica rawlsiana, bien le puede servir como hilo conductor la misma.⁹¹⁴ La autora, efectivamente, utiliza la crítica a la

⁹¹¹ Henriques propone los modelos de racionalidad de María Zambrano y Paul Ricoeur como posibilidades de articulación de una racionalidad integradora, que aúne la función esclarecedora y unificadora de la razón con una función de apertura hacia la diversidad, en base precisamente a la capacidad del lenguaje para referenciar y su influencia ontológica. Cfr. HENRIQUES, F. “Subsidios epistemológicos para pensar a temática do empowerment e da cidadania das mulheres: María Zambrano, Paul Ricoeur e a construção de uma racionalidade integradora e prospectiva”, *Ex Aequo*, 7, 2002.

⁹¹² ARENDT, *La condición humana*, op. cit., p. 222.

⁹¹³ NUSSBAUM, *Las fronteras de la justicia : consideraciones sobre la exclusión*, op. cit., p. 23.

⁹¹⁴ *Ibíd.*

teoría de Rawls como introducción a su propia propuesta. Los motivos de tal circunstancia pueden estribar en la posibilidad de mostrar desde qué suelo parte su teoría. De hecho, como se vió, Nussbaum recoge dos ideas centrales en la teoría de Rawls y que ya formaron parte de su propuesta, presentada en *Las mujeres y el desarrollo humano*: a) La idea del liberalismo político, entendida como una forma de liberalismo no basada en principios metafísicos o religiosos capaces de crear división; y b) La idea del consenso entrecruzado, es decir, la idea de que personas con diferentes concepciones metafísicas y religiosas puedan aceptar dicha concepción política en lo fundamental.⁹¹⁵

Para clarificar de manera pormenorizada los parámetros que seguirá en su crítica y, de este modo, profundizar en su propuesta, es necesario situar los frentes que va a examinar de forma clara. La crítica de Nussbaum se formula en dos niveles diferenciados: a) *Los tres problemas de justicia*. La autora entiende que es necesaria una revisión de las teorías del contrato social al observar que éstas son incapaces de responder a tres problemas que se entienden de justicia: 1) La cuestión de la discapacidad; 2) El problema de extender los principios de justicia más allá de las fronteras del estado-nación; y 3) La cuestión de la justicia con respecto a los animales no humanos. A mi juicio, la formulación de los tres problemas podría subsumirse en uno mayor, más englobante, que posee profundas raíces de carácter filosófico. Lo que en el fondo se está poniendo en cuestión es la noción de *persona*, que subyace a las teorías que la autora revisa. Esta idea la veremos de forma más clara al analizar la índole de las críticas, que la autora realiza a las teorías del contrato social, y, en particular, a las tesis de Rawls, puesto que el cariz, que éstas toman, es la de crítica a la noción de parte contratante en el momento inicial del pacto ; y b) *Los puntos débiles de la teoría liberal del contrato social*. Nussbaum parte de una noción clara de teoría del contrato social. El concepto de contrato social, que Nussbaum criticará, es la idea “según la cual un conjunto de individuos racionales se unen en busca de un beneficio mutuo, y acuerdan abandonar el estado de naturaleza para gobernarse a sí mismos a través de la Ley”.⁹¹⁶ Partiendo de esta idea, Nussbaum entiende que la revisión de la teoría se debe realizar en torno a tres ejes fundamentales, que son conceptos centrales en las tesis contractualistas. Estas ideas son premisas básicas desde las cuales se deriva la teoría: 1) la noción kantiana de la persona; 2) La descripción humana de las circunstancias de la justicia; y 3) La idea contractualista

⁹¹⁵ *Ibíd.* p. 26.

⁹¹⁶ *Ibíd.* p. 22.

del beneficio mutuo como meta de la cooperación social.⁹¹⁷ Si bien, como he afirmado, las críticas a los tres problemas de justicia poseen un compromiso fuerte con la noción de persona, que subyace, la crítica a la premisa del beneficio mutuo, como fin de la cooperación, será utilizada por la autora para operar el giro, que su enfoque se propone, de la noción de justicia y, por ello, será objeto de un estudio pormenorizado en un apartado específico.

4.3 Los tres problemas de justicia en las tesis de Rawls

Entre todas las teorías de justicia, que ha producido la tradición occidental, Nussbaum considera que “una de las más poderosas y duraderas ha sido la idea del contrato social, que sintetiza bajo la definición por la “cual un conjunto de individuos racionales se unen en busca de un beneficio mutuo y acuerdan abandonar el estado de naturaleza para gobernarse a sí mismos a través de la Ley”.⁹¹⁸ Para la autora, Rawls es el pensador contemporáneo paradigmático de esta teoría y, por ello, entiende que su teoría debe ocupar un papel central en la revisión, que ella misma ofrece, en torno a las tesis contractualistas. Este análisis crítico, que Nussbaum lleva a cabo, se formula en base a la caracterización de tres problemas de justicia, que la autora entiende, que las teorías del contrato social no resuelven. Este examen crítico le servirá para introducir su propia propuesta basada en el *enfoque de las capacidades* y su propia versión de cierta especie de contractualismo. Pero lo primero, que deberíamos advertir, tanto para entender por qué cauces irán las críticas de la autora, como para subrayar los elementos problemáticos, con los que nos encontramos a la hora de exponer su propia propuesta, es lo siguiente:

A lo largo de las tesis de Nussbaum encontramos, continuamente, una tensión, que dificulta la articulación teórica de su propuesta. La autora se mueve constantemente entre un sustancialismo y un formalismo, que dificultan el perfecto ensamblaje de su teoría.⁹¹⁹ Al inscribir su versión del enfoque de las capacidades, como ya adujimos, en un contexto de liberalismo político, debe resolver la tensión que se evidencia puesto que el contenido de su lista es material, aunque parcial y con posibilidades de revisión, y la particularidad de Rawls es que su

⁹¹⁷ *Ibíd.* p. 223.

⁹¹⁸ *Ibíd.* p. 22.

⁹¹⁹ En este sentido advierte Conill que Nussbaum, a menudo, confunde el término de razón práctica en Kant y en Aristóteles al usar de modo indistinto, y por tanto como si fueran sinónimos, las nociones de elección y la autonomía. CONILL, *Horizontes de economía ética: Aristóteles, Adam Smith, Amartya Sen*, op. cit., p. 185.

constructivismo, como la autora también advierte, parte de unos principios de justicia y unas premisas escasas y esta basado en un procedimentalismo, que la autora no asume.

En definitiva, Nussbaum afirma que “mi conclusión será que la teoría de rawlsiana no puede dar respuestas satisfactorias a ninguno de estos tres problemas y en particular que no puede tratarlos como problemas de justicia básica”.⁹²⁰ En este sentido es en el que la autora entiende que se encuentra legitimada para ofrecer una crítica a la propuesta rawlsiana e indicar que, para la resolución de estos tres problemas, opera mejor una teoría de la justicia basada en el enfoque de las capacidades. La propia autora señala que el mismo Rawls reconoce que su concepción de la justicia como equidad posee serias dificultades. Si examinamos *El liberalismo político* en busca de los argumentos de Rawls, encontramos que el autor advierte que “tenemos el problema de extender la justicia como equidad hasta abarcar nuestras obligaciones para con las generaciones futuras...Otro problema es extender la justicia como equidad hasta abarcar el derecho de los pueblos, esto es, los conceptos y principios que se aplican al derecho internacional y a las relaciones entre las sociedades políticas. Además, puesto que partimos de que las personas son miembros de la sociedad normal y plenamente cooperantes a lo largo de toda su vida...se plantea la cuestión de lo que está reservado a quienes no consiguen satisfacer esta condición ya temporalmente, ya permanentemente. Por último, está el problema de lo que se reserva para los animales y para el resto de la naturaleza”.⁹²¹

Rawls, con algunas reticencias, considera que la concepción de la justicia como equidad sí que podría dar alguna respuesta razonable para los dos primeros casos⁹²², aunque no se muestra concluyente en este sentido. El tercer caso, Rawls entiende que podría resolverse en el estadio legislativo, quizás mediante medidas de política social, asistenciales y de salud y, por último, para el caso de los animales es donde Rawls encuentra más problemas. Rawls apunta que o bien se considera que no debe esperarse de una concepción de la justicia política que abarque todos los casos, puesto que bien entiende que ésta debe tener complementos de otras virtudes o bien, en caso de entender que se trata de problemas de justicia estrictamente hablando, y a falta de mayor

⁹²⁰ NUSSBAUM, *Las fronteras de la justicia : consideraciones sobre la exclusión*, op. cit., p. 43.

⁹²¹ RAWLS, *El liberalismo político*, op. cit., p. 51.

⁹²² *El derecho de gentes*, de hecho, se configura como un intento de solucionar esta problemática por parte del autor: cfr. RAWLS, *El Derecho de gentes ; y Una revisión de la idea de razón pública*, op. cit.

ingenio, hemos de concluir que la justicia como equidad fracasa.⁹²³ De este modo, la crítica de Nussbaum se dirige, sobre todo, a un análisis exhaustivo de la Posición Original, a la luz, precisamente, de las autocríticas que el autor revierte sobre su propia teoría. Pero hemos de advertir que la Posición Original no son los ciudadanos de a pie, sino una ficción, un constructo, elaborado “partiendo de una idea de la persona implícita en la cultura política pública, idealizamos y simplificamos esa idea de varias formas”⁹²⁴, y en este sentido posee un valor metodológico. Con ello no se está queriendo decir que la teoría de Rawls esté inmune a la crítica, sino que ésta no puede discurrir del modo en que Nussbaum lo articula. Se podría objetar que, de esta forma, al partir de la idea intuitiva de aquello que ya está implícito en la cultura política, lo único que se consigue es perpetuar el *statu quo* y dejar excluido lo ya excluido o que los rasgos, que utiliza para la ficción de la posición original, se encuentran desencarnados, en cuyo caso la puesta en cuestión es de la teoría en su conjunto, pero la crítica no se puede quedar en mostrar como un “error” dentro de un aparato conceptual, lo que el propio autor considera un límite a su teoría, para proceder a solucionar el error y así extrapolar el modelo a los casos que el propio autor indicó que eran de muy difícil solución en su teoría⁹²⁵, a mi modo de ver, la crítica debe ser más radical. La autora en este sentido critica y desecha la Posición Original de Rawls, pero asume como correctos los dos principios de la concepción de la justicia como equidad a los que llega el autor. Nussbaum afirma que, partiendo de su versión del enfoque de las capacidades, llega a los mismos principios de justicia. “ Mi conclusión será que la teoría rawlsiana no puede dar respuestas satisfactorias a ninguno de estos tres problemas, y en particular que no puede tratarlos como problemas de justicia básica; para ello es mejor utilizar una versión del enfoque de las capacidades como la que desarrollé en *Las mujeres y el desarrollo humano*...Más adelante plantearé algunas críticas a la teoría de los bienes primarios que emplea Rawls para formular sus principios, pero considero que son básicamente correctos, y que mi teoría converge en gran medida con ellos, aun partiendo de puntos de origen distintos.” Nussbaum considera que eliminando la primera fase de la teoría de la justicia de Rawls, es posible asumir la segunda. A mi modo de ver, la virtualidad de Rawls es precisamente su constructivismo, que, mediante un esquema procedimental, le permite justificar los principios de su concepción de la

⁹²³ RAWLS, *El liberalismo político*, op. cit., pp. 51-52.

⁹²⁴ *Ibíd.* p. 50.

⁹²⁵ NUSSBAUM, *Las fronteras de la justicia : consideraciones sobre la exclusión*, op. cit., pp. 43-44.

justicia como equidad. Si Nussbaum elimina este estadio, elimina la fundamentación en la que se asienta.

A continuación, pasaré a examinar cómo opera la autora en este sentido. Nussbaum dirá que se puede dividir la teoría de Rawls en dos partes diferenciadas: “la del diseño de la situación de elección originaria” y la del conjunto de principios resultantes. Nussbaum se mostrará de acuerdo con los principios del liberalismo de Rawls, pero su crítica se dirigirá a la *posición original*. Nussbaum critica los rasgos que Rawls presenta en su noción de las partes en la posición original como libres, iguales e independientes y con rasgos “normales”. Nussbaum entiende que estas características deberían ampliarse y con ello quedaría resuelto el problema, pero se olvida de que los rasgos, que Rawls extrae, no son fruto de un capricho o de cierto olvido de determinados colectivos, sino que parten de ideas intuitivas, que se encuentran en la cultura política de una sociedad democrática. Rawls justifica de este modo la noción de persona —que no olvidemos que es política— que maneja. Concretamente Rawls observa que “la idea directriz es que la posición original vincula la concepción de persona y la concepción, asociada a ella, de la cooperación social con determinados principios de justicia”⁹²⁶ y, a su vez, establece que “las partes deben acordar, a partir de una breve lista de alternativas procedentes de la tradición de la filosofía moral y política, determinados principios de justicia. El acuerdo de las partes en torno de determinados principios definidos de justicia instaura un vínculo entre esos principios y la concepción de la persona representada por la posición original”.⁹²⁷ A mi modo de ver, la efectiva vinculación entre la Posición Original, los ciudadanos, los Principios de Justicia y su anclaje en la tradición política de una cultura democrática es lo que le llevan a Rawls a observar con absoluta nitidez los límites de su teoría. El intento de Nussbaum de estirar la propuesta y la tentativa de demonizar la Posición Original, difícilmente puede conseguir los objetivos que se propone de utilizar el enfoque de las capacidades en un contexto de liberalismo político y quizás la revisión de la autora debería ser más radical.

Nussbaum, como vimos, parte de un intuicionismo de otra clase, que está fuertemente comprometido con una idea esencialista del funcionamiento humano. En este sentido su noción de persona es fruto de una noción comprehensiva del bien humano, lo cual resulta inadmisibles para la concepción política de la justicia que Rawls postula. Por ello es por lo que no considero que la objeción de Nussbaum es

⁹²⁶ RAWLS, *El liberalismo político*. op. cit., p. 50

⁹²⁷ *Ibíd.*

suficiente y debería desechar la idea de inscribir su propuesta en el contexto del *Liberalismo Político* rawlsiano.

Por otra parte, también me gustaría señalar que, efectivamente, el problema que subyace a todos estos problemas es la noción de persona que se está barajando. Lo que se está discutiendo, en última instancia, es qué colectivo está incluido y cuál excluido de esta idea de persona, que en definitiva es el sujeto de justicia propiamente. El sujeto de justicia se concibe como una persona: esto es, humano, racional, igual y ciudadano. Esta idea ya posee un campo de demarcación positiva y negativa. La definición, estructuralmente, posee una tensión interna entre lo que está dentro y lo que queda fuera de los límites a los que la justicia puede llegar. Esto es lo crucial, que cabe ser planteado en un libro como *Las fronteras de la justicia*. La dificultad, que subyace a las objeciones de Nussbaum, entiendo que, dado su particular enfoque de las capacidades, no ya con la versión retocada que en estas páginas presenta, sino con las concepciones esencialistas del funcionamiento humano precedentes, es que difícilmente desde esos pilares puede ella misma revisar esta noción que en este instante se cuestiona. Por ello, quizás la autora haya necesitado dirigir sus críticas por otros derroteros, como es la crítica constante que realiza a la supuesta premisa contractualista del *beneficio mutuo* y a la *productividad* de los seres humanos. La crítica de la autora a la noción de beneficio mutuo no se presenta del todo coherente con el contenido concreto de tal idea en las teorías contracualistas, al menos, cabe decir que no puede ser conceptualizada de manera homogénea en todas las tesis contractualistas. De todos modos, creo firmemente que la revisión y crítica a nuestras teorías de justicia basadas en el contrato social no está tanto en una concepción económica y utilitaria del ser humano, sino a la superación de los miedos de extender al sujeto de justicia más allá de esencialidades, especies y fronteras. Porque...¿qué es más de *justicia* que la *in-justicia*?

4.4 La idea de “beneficio mutuo” en las tesis contractualistas

He considerado necesario realizar un estudio más detallado y separado de esta cuestión, por la importancia central, que la autora otorga a la crítica de esta noción como una premisa del contrato social. Nussbaum entiende que lo que se encuentra en la base de todas las exclusiones expuesta es la idea de *beneficio mutuo*, el cual concibe como ventaja mutua, y a su vez en términos económicos. En este sentido se pronuncia la autora al afirmar que “por más contenido moral que introduzcamos en el punto de partida, nada puede borrar que la razón de fondo para salir del estado de naturaleza son los beneficios derivados de

la cooperación mutua, unos beneficios definidos por todos estos teóricos en términos típicamente económicos.”⁹²⁸ Nussbaum sintetiza las teorías contractualistas del modo siguiente: “En este estado de naturaleza los individuos, que se encuentran aislados, se unen deponiendo una parte de libertad en pro de un beneficio mayor, que obtendrán mediante la unión de sus esfuerzos y el establecimiento de un poder superior. Estas teorías parten de una racionalidad egoísta y el elemento moral surge de las limitaciones que deben autoimponerse las partes, que se conciben iguales, en la negociación del contrato con el fin de alcanzar el máximo beneficio mutuo. El problema de fondo para dar cabida en la teoría contractualista a las personas con discapacidad es la premisa misma sobre la que se construye el estado de naturaleza. Para salir del estado de naturaleza la razón son los beneficios derivados de la cooperación mutua. Estos beneficios son definidos en términos económicos por todos estos autores. Por ello se hace necesario para el contractualista determinar quién está dentro y quién fuera, con el fin de que la máxima dé beneficios en términos de reciprocidad”.⁹²⁹

Otros autores como Silvers sostienen una posición más modulada al respecto. Silvers considera que el problema de la exclusión de las personas con discapacidad no estriba en la naturaleza de las teorías contractualistas, sino en concebir estas teorías según el “paradigma de la negociación” (*bargaining*). Pero las teorías del contrato social no necesariamente implican la asunción del paradigma de la negociación, entendida en términos de beneficio mutuo.⁹³⁰ Siguiendo las tesis de Hampton en “Contract and Consent”⁹³¹, entiende que hay una lectura alternativa del Contrato Social que, en lugar de buscar el beneficio mutuo, se construye en función de la “confianza”.⁹³² A su vez, la autora define la “confianza” que debe situarse en el centro del contrato social, como “la comprensión mutua de las expectativas de cada uno.”⁹³³

⁹²⁸ NUSSBAUM, *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, op. cit., p. 131.

⁹²⁹ *Ibid.* p. 13. Para un estudio de las teorías del contrato social: cfr. MARTÍNEZ NAVARRO, E. “Justicia” en. *Diez palabras clave en ética*. ADELA CORTINA ORTS, Ed. Verbo Divino, Navarra, 1998, pp. 173-186.

⁹³⁰ A. A. SILVERS, , “Justice through Trust: Disability and the “Outlier Problem” in Social Contract Theory”, *Ethics* 116, 2005, pp. 40-76 , p. 43.

⁹³¹ HAMPTON, “Contract and Consent”⁹³¹ en R. E. GOODIN y P. PETTIT, “A companion to contemporary political philosophy”, *Blackwell companions to philosophy* , Oxford: Blackwell Publishing, 1995, pp. 379-93.

⁹³² SILVERS, “Justice through Trust: Disability and the “Outlier Problem” in Social Contract Theory”, op. cit., p. 43.

⁹³³ *Ibid.* p. 60.

Nussbaum, por el contrario, justifica que el fin de la cooperación social en la tradición contractualista es el beneficio mutuo. Cabe preguntarse de qué índole sea este beneficio y la autora pasará a darle contenido⁹³⁴ argumentando que Rawls “descarta toda presunción de altruismo o de benevolencia por parte de los que establecen el contrato social.” Esta afirmación es discutible, como la que se hace un poco más abajo, ya que Rawls deja patente que las partes de la Posición original son representantes y su misión es la de promover el bien de su representados con lo cual ya se encuentra cierta benevolencia desde el comienzo del planteamiento.⁹³⁵ En cuanto a “...las consideraciones que mueven a las partes en la posición original. Evidentemente, su propósito global es cumplir con sus responsabilidades y hacer lo que esté en su mano para promover el bien de las personas que representan”.⁹³⁶ Siguiendo con estas afirmaciones Nussbaum escribe “otros contractualistas como Gauthier excluyen completamente el altruismo”.⁹³⁷ Incluso Locke, que centra su atención en la benevolencia describe la finalidad del contrato social como la obtención de una vida confortable, segura y pacífica...su posición es parecida a la de Hobbes, para quien la única cosa que podría mover a una persona...es algún tipo de ventaja relacionada con su propio bienestar. No se requiere ningún apego por la justicia en cuanto tal, ni tampoco ningún respeto intrínseco y no instrumental por el bien de los demás”.⁹³⁸

Nussbaum señala tres rasgos, que según la autora, condicionan a las concepciones contractualistas y a la teoría de Rawls⁹³⁹:

- a) Sostienen la idea de que el contrato social se da entre partes que son aproximadamente iguales en poderes y recursos, de modo que ninguna domina sobre las demás.
- b) El contrato social es imaginado como un acuerdo para el beneficio mutuo, donde el beneficio se define en términos típicamente económicos.
- c) Las doctrinas del contrato social convierten el estado-nacional en su unidad básica y entienden que las partes contratantes escogen los principios para un estado de este tipo.

⁹³⁴ NUSSBAUM, *Las fronteras de la justicia : consideraciones sobre la exclusión*, op. cit., p. 52.

⁹³⁵ RAWLS, *El liberalismo político*, op. cit., pp. 341-46.

⁹³⁶ *Ibíd.* p. 344.

⁹³⁷ NUSSBAUM, *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, op. cit., p. 91.

⁹³⁸ NUSSBAUM, *Las fronteras de la justicia : consideraciones sobre la exclusión*, op. cit., p. 53.

⁹³⁹ *Ibíd.* p. 230.

De este modo justifica su objeción de que en una sociedad, como la del contractualismo, cuyo fin es lograr el beneficio mutuo por medio de la cooperación, los participantes querrán juntarse con personas de cuya cooperación esperan obtener algo, no con personas que requieren unas atenciones inusuales y costosas, sin contribuir demasiado al producto social y que, por tanto, reducen el nivel de bienestar del conjunto de la sociedad.⁹⁴⁰ En síntesis, éste es el argumento que utiliza la autora para formular sus réplicas, no sólo al nivel de la exclusión, según esta máxima, de las personas con discapacidades de los principios de justicia, sino también de los países pobres y, por supuesto, de los animales.⁹⁴¹ Ahora bien, al leer estas afirmaciones de Nussbaum, no podemos sino detectar ciertas reminiscencias, que nos recuerdan más a un planteamiento utilitarista que a uno contractualista. Por ello, y tras un repaso a las tesis rawlsianas, advertimos que, si bien la autora realiza las siguientes afirmaciones: “Rawls recoge de la tradición contractualista la idea de una cooperación para el beneficio mutuo y la idea de que dicha cooperación tiene sentido en unas circunstancias determinadas. La inclusión de una lista más amplia de fines sociales con contenido moral requeriría una redefinición de la racionalidad de las partes, pues en tal caso deberían saber que no sólo se preocupan por los intereses propios, sino también por los de otras personas. Rawls objeta que un cambio como éste complicaría mucho y tal vez dejaría incluso indeterminada la cuestión de qué principios deberían escogerse”⁹⁴², éstas no poseen el fundamento suficiente.

Al acudir al texto de Rawls, del cual la autora no nos ofrece ninguna cita textual para contrastar el contenido, que da el autor a la idea de cooperación social, observamos que la interpretación, que nos ha presentado la autora, resulta algo imprecisa. Rawls realiza unas matizaciones a la idea de cooperación social, al dejar patente que la “cooperación es un asunto distinto de la mera coordinación social de la actividad” y que “la cooperación tiene que ver con la idea de la equidad en la cooperación” y que, a su vez, “los términos equitativos de la cooperación definen una idea de reciprocidad”⁹⁴³, que no parecen poseer

⁹⁴⁰ *Ibid.* pp. 116-17.

⁹⁴¹ A lo largo de toda la obra, la autora desarrolla este argumento de forma constante en relación con las tres cuestiones de justicia que examina, para ello sigue el mismo procedimiento, que hemos señalado: partir de la premisa del significado concreto de “beneficio mutuo”, que la autora sostiene, y recopilar citas que fundamenten su visión.

⁹⁴² NUSSBAUM, *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, op. cit., p. 134.

⁹⁴³ Por el momento, Rawls no ha hablado de beneficio mutuo en términos de ventaja mutua como nos deja ver Nussbaum: cfr. RAWLS, *El liberalismo político*, op. cit., pp. 46-47.

el mismo sentido que nos ha indicado la autora. Se hace preciso, en este instante, indagar qué sea eso de la *reciprocidad*, con el fin de examinar si las argumentaciones de la autora se hallaban justificadas. En este sentido, dirá Rawls que “la idea de reciprocidad se halla a medio camino entre la idea de imparcialidad, que es altruista (moverse por el bien general) y la idea de ventaja mutua entendida como la promoción de la ventaja de todos y cada uno respecto a la situación presente”.⁹⁴⁴ Todavía podríamos pensar que quizás Nussbaum ha interpretado de una manera un tanto *sui generis* a Rawls, en tanto éste se muestra algo ambiguo en su afirmación. Pero, por otra parte, Rawls se muestra contundente al afirmar que “la idea de reciprocidad no coincide con la idea de ventaja mutua...No hay garantía alguna de que todos salgan ganando con el cambio si juzgan el asunto rigiéndose por sus anteriores actitudes. Los detentadores de grandes propiedades pueden registrar enormes pérdidas..”⁹⁴⁵

Todavía quedaría un resquicio para salvar la interpretación de Nussbaum si concediéramos que, aunque Rawls se ha pronunciado de este modo, nada hay que nos haga inferir que esto fuera así a la luz de su significado de reciprocidad, que sí que contiene el elemento de ventaja mutua. Per esta visión pasa por alto una sutileza: que esta idea de cooperación es concebida por Rawls en el seno de una “sociedad bien ordenada”, lo cual viene a significar que “en la justicia como equidad, la reciprocidad es una relación entre ciudadanos expresada por principios de justicia que regulan un mundo social del que cada uno saca beneficio de acuerdo con los criterios proporcionados por un punto de referencia igualitario definido para eso mundo”.⁹⁴⁶ Con estas notas se ha puesto de manifiesto que los argumentos, que esgrime Nussbaum, se basan en una interpretación muy particular que le lleva a una lectura determinada de las tesis contractualistas y en especial de la de Rawls. Aunque, a mi modo de ver, de las tesis de Rawls no cabe inferir un utilitarismo como el que veladamente le achaca Nussbaum, al entender que el fin de su propuesta conduce a la maximización del beneficio, excluyendo a aquellos que resultaran improductivos, sí que es cierto que en relación a la cuestión de la discapacidad su teoría puede ser objeto de crítica. Ami juicio, esto es una cuestión bien distinta, a la que aquí se está exponiendo, y obedece, más bien, a una dificultad inherente al propio método que sigue el autor, que le impide incluir en la posición original a los tres colectivos que señalábamos. Pero como el propio autor aduce esos límites ya son

⁹⁴⁴ *Ibíd.* p. 47.

⁹⁴⁵ *Ibíd.*

⁹⁴⁶ Obsérvese el matiz diferencial que se halla en el término “igualitario” con respecto a “igual”, que ya posee implicaciones prácticas diferentes. *Ibíd.*

conocidos y admitidos por él. Lo que se ha intentado poner de manifiesto no es que las citas textuales, que trae a colación Nussbaum, sean falsas, sino que éstas son contrarrestables desde dentro de las teorías mismas que examina.

Por otro lado, Becker siguiendo la línea argumental de Nussbaum en relación con la exclusión que suponen las teorías del contrato social del colectivo de las personas con discapacidad, que hemos ido exponiendo, observa una posible interpretación de la noción de reciprocidad que no necesariamente se configuraría como una instancia excluyente.⁹⁴⁷ Para ello se centra, al igual que Nussbaum, en la noción de reciprocidad en términos de “ventaja mutua”. Becker entiende que esta noción es poco realista en tanto se basa en un sujeto que sólo mira por su interés y ese sujeto simplemente no existe. Lo que configura las deliberaciones de las personas son tanto sus motivos egoístas como no egoístas e, incluso, muchos de los llamados “intereses egoístas” están íntimamente vinculados al bienestar de los otros.⁹⁴⁸

4.5 El “contractualismo” de Nussbaum

Pese a lo expuesto, Nussbaum en *Las fronteras de la justicia* no tiene la intención, de transmitir que la Teoría del Contrato Social es un fracaso. En tanto que liberal convencida, su interés es más bien otro: tras subrayar que existen unos puntos donde, según la autora, estas teorías hacen agua, se mostrará pronta a afirmar que su propia propuesta puede rellenar satisfactoriamente los huecos apuntados, dejando indemne la arquitectónica contractualista.⁹⁴⁹

En este sentido Nussbaum propone un enfoque alternativo, que entiende, que puede verse, como una extensión o como un complemento de la teoría de Rawls, en tanto sus principios conservan, según la autora, un estrecho parentesco con los principios de justicia de Rawls.⁹⁵⁰

Esta alternativa o propuesta complementaria, que presenta la autora, toma como fundamento su particular versión del *enfoque de las*

⁹⁴⁷ L. C. BECKER, "Reciprocity, Justice, and Disability", *Ethics* 116, 2005, pp. 9-39, p. 12.

⁹⁴⁸ *Ibíd.* p. 13.

⁹⁴⁹ De este modo, realiza afirmaciones como que “sin duda no es muy productivo criticar una tradición sin ofrecer una alternativa, sobre todo cuando es fértil y está profundamente arraigada”; “Nada podría alejarse más del espíritu de este proyecto que un reclazo frontal de unas teorías que han contribuido mucho a iluminar las cuestiones centrales de la justicia social”: NUSSBAUM, *Las fronteras de la justicia : consideraciones sobre la exclusión*, op. cit. p. 82.

⁹⁵⁰ *Ibíd.*

capacidades, que desarrolló de forma pormenorizada y sistemática en *Mujeres y desarrollo humano*, partiendo de una idea intuitiva de lo que es una vida acorde con la dignidad del ser humano. En el momento presente ya opera de forma un tanto distinta, en tanto en la versión, que presenta en *Las fronteras de la justicia*, mantiene el propósito de convertir su lista de capacidades en “la fuente de los principios políticos para una sociedad liberal y pluralista.”⁹⁵¹ Para alcanzar tal objetivo, Nussbaum procede a situar su lista de capacidades en un contexto de liberalismo político, de forma que éstas se conviertan en metas específicamente políticas y garantías constitucionales. La propuesta de las capacidades, en tanto desprovista de tintes religiosos o metafísicos, entiende la autora que es específicamente política y, por tanto, puede ser objeto de un consenso entrecruzado, como se vio. Como señala, *el enfoque de las capacidades surge en un contexto determinado, “originalmente como alternativa a los enfoques económico-utilitaristas que dominaban los debates sobre la calidad de vida”*⁹⁵², y, por tanto, no emerge como una teoría de la justicia. El intento de Nussbaum es convertir su enfoque en una concepción de la justicia social “aunque no completa”, sino que sería, más bien, “una descripción de los derechos sociales mínimos”.⁹⁵³ Ahora bien, es necesario realizar dos consideraciones al respecto:

1) Pese a que la autora afirme la manifiesta afinidad entre su propuesta y la de Rawls, puesto que ambas convergerían en la índole de los principios de justicia, tal analogía posee dificultades teóricas, como hemos ido precisando. Podemos, con justicia, afirmar que la justificación de la teoría rawlsiana radica en la propia construcción de la arquitectónica de su concepción de la justicia como equidad, virtualidad ésta que se encuentra exenta en Nussbaum. El diseño de la posición original y el carácter procedimental de la teoría justifica, de manera detallada, la deducción de los principios de justicia. Nussbaum utiliza un método bien distinto, en tanto su propuesta se fundamenta, en última instancia, en un esencialismo sustancialista, basado en la teleología aristotélica. A mi modo de ver, en este sentido, el único papel que podría jugar la lista de capacidades en la estructura rawlsiana sería el de los bienes primarios. Concretamente una ampliación de los mismos. Ahora bien, 2) y esta es la segunda precisión: su lista de capacidades es fruto de una noción comprensiva del bien humano y, por ello, también serían inadmisibles las capacidades como bienes primarios en el planteamiento

⁹⁵¹ *Ibíd.* p. 83.

⁹⁵² *Ibíd.* p. 84.

⁹⁵³ *Ibíd.* p. 87.

rawlsiano, ya que se fundamenta sobre valores que van más allá de los estrictamente políticos.

Para la caracterización de su versión contractualista, Nussbaum parte de una concepción del ser humano, a la que denomina *política*, caracterizada por dos rasgos básicos: a) la razón ética y b) la sociabilidad. Ambas características dirá la autora que convergen en la idea grociana de que somos seres que persiguen un bien común y que aspiran a una vida común.⁹⁵⁴ Una vez postuladas estas premisas, su constructivismo contractualista, a partir del enfoque de las capacidades, no se dirige al diseño de un procedimiento equitativo, sino que se dirige al “resultado” y parte, por tanto, de la idea de los bienes básicos, que son constitutivos de la categoría de florecimiento. Es en este sentido en el que el enfoque de las capacidades comienza con una teoría del bien en términos de una descripción de los derechos humanos básicos.⁹⁵⁵ Utilizando de nuevo la intuición,⁹⁵⁶ Nussbaum deriva que una vida, que no contenga estos derechos, que, cabe entender, se fundamentan en las capacidades, es una vida tan degradada que no es compatible con la dignidad humana. Esta idea se formula como que todos tenemos un derecho, basado en la justicia, a un mínimo de los bienes centrales de la lista de capacidades.⁹⁵⁷ Nussbaum observa la peculiaridad de la forma estructural del derecho y aduce que, si concedemos que alguien tiene un derecho es porque algún otro posee una obligación. Nussbaum entiende que esta obligación es colectiva y, por tanto, corresponde a todos, y resuelve que esta afirmación es una concepción intuitiva muy poderosa y compartida, incluso en el nivel intercultural.⁹⁵⁸ Para partir de una afirmación de este tipo y decir que el reconocimiento de derechos de esta clase es fruto de una idea intuitiva pero independiente, esto es, compartida en todo lugar, alude a los Derechos Humanos, como ejemplo paradigmático. Llegados a este punto, y advirtiendo las evidentes analogías, que presentan los Derechos Humanos, con la lista de capacidades, elaborada por Nussbaum, necesariamente hemos de preguntarnos dónde descansa la novedad de la particular versión de Nussbaum de las capacidades con respecto a los Derechos Humanos para lo cual me remito al apartado en el que se examinó esta cuestión.

⁹⁵⁴ *Ibíd.* p. 273.

⁹⁵⁵ *Ibíd.* p. 274.

⁹⁵⁶ Se refiere aquí a una “intuición reflexiva independiente”; *Ibíd.* p. 278.

⁹⁵⁷ *Ibíd.* p. 279.

⁹⁵⁸ *Ibíd.*

La autora considera que resuelve esta posible objeción aduciendo a consideraciones de índole pragmática. Desde su punto de vista la idea de las capacidades puede conseguir un consenso más amplio que la de los deberes, en tanto en cuanto, la primera, descansa sobre una reflexión del funcionamiento humano que considera más fácil de aceptar que la reflexión sobre la asignación de los deberes morales que ya entraña cierta imposición⁹⁵⁹ en sus términos. El argumento de la autora es algo ambiguo, puesto que considera que su lista de capacidades es una lista de derechos, en tanto en cuanto se les reconocen a las personas que son quienes los detentan. En cambio distingue el concepto de capacidad de la figura del deber, como obligación, como norma de acción de otros con respecto hacia aquellos que poseen los derechos. Por ello, argumenta que, si se parte de la idea del deber de actuar, los problemas serán más difíciles de resolver que si se parte del reconocimiento de que las personas poseen unos derechos inalienables. De este modo, Nussbaum se reconcilia con las teorías contractualistas, mediante la construcción de una particular versión de contrato social, cuya descripción parcial de la justicia social básica, se encuentre fundamentada en su lista de las capacidades de las cuales extraerá los principios de la justicia.

Realizadas estas matizaciones, procederemos a exponer de manera sucinta los tres problemas de justicia, que Nussbaum considera que han sido obviados en las teorías contractualistas y cómo podrían ser tratados desde el enfoque de las capacidades de Nussbaum.

4.6 La cuestión de la discapacidad

La crítica específica que Nussbaum realiza a la teoría de Rawls sobre esta cuestión parte de la premisa de que “los teóricos clásicos asumieron en todos los casos que los agentes contratantes eran hombres más o menos iguales en capacidad y aptos para desarrollar una actividad económica productiva”.⁹⁶⁰ Desde esta premisa, la autora ve plenamente coherente precisar que las personas con discapacidades⁹⁶¹ quedaban excluidas del pacto inicial.⁹⁶² Esta es la objeción crucial que planteará

⁹⁵⁹ *Ibíd.*

⁹⁶⁰ *Ibíd.* p. 34.

⁹⁶¹ Diversas críticas a tales teorías del contrato social se han realizado por distintos autores. En este sentido también se ha puesto de manifiesto la exclusión del pacto de mujeres, niños o ancianos.

⁹⁶² En este punto señala los trabajos de Foucault en *Historia de la locura*, para justificar que efectivamente a lo largo de la historia se ha estigmatizado y excluido a las personas con discapacidades, situación que se encrudeció en el siglo XIX, según las fuentes precisadas: cfr. NUSSBAUM, *Las fronteras de la justicia : consideraciones sobre la exclusión*, op. cit., p. 35.

Nussbaum al contractualismo clásico y a Rawls.⁹⁶³ Para justificar sus argumentaciones, Nussbaum sitúa la estructura del contrato en dos niveles⁹⁶⁴: a)¿Quién diseña los principios básicos de la sociedad?, y b)¿Para quién están pensados los principios básicos de la sociedad?

La observación de la autora es que las partes contratantes y los ciudadanos, que serán gobernados por estos principios, son la misma cosa. En este sentido, los sujetos primarios de la justicia son los mismos que escogen los principios. La dificultad radica en el hecho de que las partes son caracterizadas en virtud de unos rasgos tales como racionalidad, lenguaje, aptitudes mentales y físicas más o menos equivalentes, etc. y por tanto se excluye del grupo de electores a aquellas personas o criaturas⁹⁶⁵ que no cumplen estos requisitos. Estas personas o criaturas pasan a ser tenidas en consideración en un estadio posterior y derivado, que, por otro lado, no es vinculante, en tanto que al no ser electores de los principios de justicia, su situación como cuestión de justicia está sometida a cierta discrecionalidad de las partes. Por ello considera que su propuesta del enfoque de las capacidades,⁹⁶⁶ que no parte de tales premisas, sino de la exigencia de promover el máximo florecimiento de las personas se perfila como más solvente para resolver la cuestión. Pese a ello, se han dado diversas críticas al enfoque de las capacidades con respecto a esta cuestión.

De este modo una de las críticas llevadas a cabo en particular en relación a los informes de desarrollo del PNUD es la realizada por Baylies. Baylies señala que la cuestión de la discapacidad es apenas tenida en cuenta en estos informes, con alguna excepción en el informe de 1993, en el que se menciona el término de discapacidad (*disabled*) para referirse al colectivo que sufre una especial situación de exclusión.⁹⁶⁷ Baylies afirma que esta circunstancia necesita ser atendida de forma

⁹⁶³ Silvers alude a esta crítica llevada a cabo por diferentes teóricos entre los que destaca a Nussbaum y a Kittay en su obra *Love's Labour*. Silvers denomina la problemática con el término de "outlier problem", que refiere a la imagen que presenta una realidad dividida entre los "in-groups", "que son las personas que participan cooperativamente en actividades productivas y los "outliers" que son las personas que no lo hacen." SILVERS, "Justice through Trust: Disability and the "Outlier Problem" in Social Contract Theory", op. cit. p. 42.

⁹⁶⁴ NUSSBAUM, *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, op. cit., p. 36.

⁹⁶⁵ Criaturas hace referencia a animales no humanos

⁹⁶⁶ Para la discusión acerca del concepto de "capacidad" en relación con la "discapacidad" en las tesis de Nussbaum me remito a lo que se expuso en el epígrafe dedicado a la cuestión de la dignidad.

⁹⁶⁷ C. BAYLIES, "Disability and the Notion of Human Development: questions of rights and capabilities", *Disability & Society*, 17/7, 2002, pp. 725-39, p. 731.

suficiente, en primer lugar por la especial vinculación entre la pobreza y la discapacidad. Curiosamente en los informes de pobreza sobre los países en vías de desarrollo la discapacidad no es tomada en cuenta como dato significativo, pese a que en estos países el porcentaje de población discapacitada es altísimo, muy probablemente por la situación de inestabilidad, guerras o la escasez de recursos mínimos coyuntural en la que se encuentran. Por el contrario en los países ricos sí que se encuentran bases de datos significativas disponibles. Por otra parte, desde que los informes de desarrollo humano adoptaran el “enfoque de las capacidades” como marco teórico se perfila como necesario examinar cómo el concepto de “desarrollo”, entendido a partir de ahora en función del concepto de “capacidad”, se articula con la noción de “discapacidad”.⁹⁶⁸ Baylies valora los esfuerzos de Martha Nussbaum en esta empresa, pero encuentra similares dificultades, a las que a lo largo de estas páginas hemos ido precisando, en los argumentos de la autora: a) la problemática intrínseca a la noción de umbral, que supone un criterio de demarcación entre lo que se puede considerar una vida humana y lo que no; y b) el hecho de derivar la “humanidad” de un ser humano de un conjunto de capacidades, cuya ausencia de alguno de estos componentes presupone la ausencia de la “forma humana de vida”.⁹⁶⁹ Sin embargo pese a estos problemas conceptuales, que deberían ser resueltos, Baylies también observa una virtud en el enfoque de las capacidades que otros enfoques, como el de las necesidades, no poseen que es precisamente que su objetivo no es el de *satisfacer* unos objetivos o dar unos bienes determinados a los ciudadanos, sino de dotar a las personas con la *base social* suficiente para capacitarlos, para poder llevar a cabo la vida que valoran.⁹⁷⁰ Según esta línea de interpretación el enfoque de las capacidades se perfila como un marco de pensamiento excelente para obligar a los poderes públicos a desarrollar políticas públicas que pongan al alcance de las personas con discapacidad los recursos suficientes para poder desarrollar una vida según las mejores condiciones posibles.

4.7 La cuestión de las fronteras transnacionales

Otro de los problemas, que entiende Nussbaum, que debe ser revisado es el de la posibilidad de trasladar un modelo como el

⁹⁶⁸ *Ibíd.* p. 732.

⁹⁶⁹ *Ibíd.* p. 733. Estas cuestiones se estudiaron detenidamente en el apartado destinado a la vinculación entre “capacidad” y “dignidad”. N. BUTTLE, “The ethics of human frailty”, *Journal of Human Rights*, 2/2, 2003, pp. 227-33, p. 228. Buttle también observa esta dificultad en Nussbaum.

⁹⁷⁰ BAYLIES, “Disability and the Notion of Human Development: questions of rights and capabilities”, *op. cit.*, p. 735.

contractualista al espacio internacional, es decir, más allá de las soberanías nacionales. El problema, que, en este caso, revestiría centralidad, sería el de observar que existen unas manifiestas desigualdades entre países ricos y pobres, que afectan a la efectiva igualdad de oportunidades de sus ciudadanos, por razones de nacimiento.

Siguiendo la lógica que emplea Nussbaum para caracterizar su particular interpretación de las tesis contractualistas, la objeción que la autora plantea quedaría formulada mediante el siguiente argumento: “la lógica misma de un contrato orientado al beneficio mutuo sugiere la exclusión de aquellos agentes cuya contribución al bienestar social general será con toda probabilidad muy inferior a la de los demás. Si hablamos de un contrato entre países, esta posición corresponderá a los países más necesitados: ¿por qué habrían de querer incluirlos en el grupo contratante unos países prósperos que buscan el beneficio mutuo, cuando pueden resolver las relaciones con ellos de otro modo, una vez escogidos los principios básicos?”⁹⁷¹ Rawls trata estas cuestiones en *El derecho de gentes*, pero Nussbaum entiende que no resuelve el problema y, en este sentido, considera que el enfoque de las capacidades, que revive, de alguna manera, la tradición grociana del derecho natural ofrece una guía más útil.⁹⁷² La principal objeción de Nussbaum se basa en “que no podemos llegar a una teoría adecuada de la justicia global si vemos la cooperación internacional como un contrato para el beneficio mutuo entre partes que se encuentran en una situación parecida en el estado de naturaleza. Sólo podremos producir esta teoría si...desarrollamos una concepción de la finalidad de la cooperación social centrada tanto en la solidaridad como en el beneficio mutuo”.⁹⁷³ Para ello, la autora, de nuevo, traerá a colación las tesis de Grocio, que considera de suma importancia para tal objetivo. Como observamos, su crítica se sigue derivando del hecho de entender que los vínculos de cohesión, que se desprenden tanto del contractualismo clásico como del de Rawls, son fruto de entender la cooperación social únicamente en función del beneficio mutuo y éste, a su vez en términos económicos. Otra de las cuestiones, que Nussbaum plantea bajo esta problemática, es la relacionada con el respeto a la soberanía de los Estados y la no

⁹⁷¹ NUSSBAUM, *Las fronteras de la justicia : consideraciones sobre la exclusión*, op. cit., pp. 39-40.

⁹⁷² Nussbaum no se extiende en el análisis sobre Grocio, más bien apunta que se publicará un estudio sobre esta tradición. *Ibíd.* p. 39.

⁹⁷³ *Ibíd.* p. 229.

intervención, sobre todo armada. En este sentido la autora se muestra de nuevo ambigua y no llega a dejar clara su posición.⁹⁷⁴

A mi modo de ver, la problemática interna en la dialéctica entre ambos autores estriba, más bien, en que el objeto al que se refieren uno y otro es diferente. El objetivo principal de Rawls en *El derecho de gentes* no es el de ofrecer una teoría de la justicia global para el mundo tal y como se encuentra hoy en día, sino el perfilar unos criterios de política internacional y establecer principios de convivencia entre naciones para garantizar la paz. Esto es, precisar los criterios para la guerra justa y definir los principios que deben seguir los pueblos en sus relaciones mutuas. Este objetivo es bien distinto del solidario proyecto que persigue Nussbaum. Las obras de la autora sí que se dirigen a la formulación efectiva de los principios normativos de una teoría de la justicia universal, que, por tanto, sean internacionales. Este proyecto, además de exigir de cada estado-nación unas acciones concretas de promoción e incorporación de tales principios en sus cuerpos constitucionales, implica también sentar las bases de ciertas obligaciones no necesariamente recíprocas de los países ricos hacia los pobres. Por tanto, difícilmente la forma del liberalismo político, tal y como es concebida por Rawls, puede servir a la autora para la tarea que se propone.

La posición de Nussbaum, a mi juicio, encajaría con un cosmopolitismo global, como el que propone en obras como *El cultivo de la humanidad* o en *Los límites del patriotismo*⁹⁷⁵. La teoría de Nussbaum bien podría calificarse como de cosmopolita en relación a los criterios de distribución de justicia en tanto que sí que satisface los requisitos que Pogge señala como distintivos de las posiciones cosmopolitas⁹⁷⁶: a) *Individualismo*. Por el cual los receptores últimos de justicia son las personas, entendidas individualmente, independientemente de su vinculación con una comunidad o de ser miembros de una familia. b)

⁹⁷⁴ *Ibíd.* p. 262-63. Nussbaum al respecto se pronuncia del modo siguiente: "¿Acaso no estoy concediendo que nos abstengamos de imposiciones por respeto hacia un pueblo y su tradición?. No, no lo estoy concediendo. En primer lugar, mi argumento no usa para nada el concepto de pueblo. Lo que sostengo es que deberíamos respetar al Estado, es decir, las instituciones sociales básicas que han sido aceptadas por un cierto grupo de personas...Mi argumento tampoco requiere que relajemos en ninguna medida los juicios morales que realizamos sobre la injusticia de las acciones de otro país...No implica ningún reconocimiento de derechos a los pueblos, lo que sí parece hacer Rawls, y sigue manteniendo que la persona es el sujeto básico de la teoría de la justicia."

⁹⁷⁵ NUSSBAUM, *Los límites del patriotismo : identidad, pertenencia y "ciudadanía mundial"*, op. cit. y *El Cultivo de la humanidad : una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*, op. cit.

⁹⁷⁶ T. POGGE, "Cosmopolitanism and Sovereignty", en C. BROWN (ed.), *Political restructuring in Europe : ethical perspectives*, London: Routledge, 1994, p. 89.

Universalidad. Se dirigen a todos y cada uno de los seres humanos, sin excepción y considerándolos como iguales. Hemos ido señalando cómo el enfoque de las capacidades de Nussbaum parte de esta premisa y, por eso, posee el propósito de convertirse en una propuesta para una teoría de la justicia global y c) *Generalidad.* Este requisito alude al carácter “global” que se le reclama al cosmopolitismo la, puesto que las reivindicaciones de justicia de los partidarios de esta perspectiva trascienden cualquier tipo de frontera, bien sea regional, nacional, política o de cualquier índole y el foco de atención es cada uno de los seres humanos. Pese a ello y a que ve con buenos ojos el cosmopolitismo, la autora se ha pronunciado de forma expresa, negando que su teoría sea una forma de cosmopolitismo, porque ello supondría que su propuesta sería “una teoría ética comprensiva”.⁹⁷⁷ La autora rechaza que su teoría revista esta forma, porque entonces sería inadmisibles como el núcleo de la concepción de la justicia propia de un liberalismo político, porque se configuraría como una doctrina comprensiva de alguna clase.⁹⁷⁸

4.8 La cuestión de los animales no humanos

Nussbaum entiende que es una cuestión de justicia, en absoluto trivial, extender nuestras teorías de justicia más allá del ámbito humano e incluir, en la esfera de la justicia, las cuestiones relativas a los animales no humanos. Las teorías del contrato social tienen serias dificultades en esta cuestión, en tanto las partes, que intervienen en el contrato inicial, poseen la característica de ser seres humanos racionales y adultos.⁹⁷⁹ Nussbaum al respecto nombra a Kant y a Rawls como pensadores que se han pronunciado en estas cuestiones y observa que Kant considera que no tenemos deberes morales directos hacia los animales y Rawls asumirá que esa es una cuestión de caridad o compasión y no tanto de justicia.⁹⁸⁰ Nussbaum se muestra firmemente a favor de postular que el trato dispensado a los animales es una cuestión de justicia y no de caridad, en tanto entiende que “los animales no son sólo partes del decorado del mundo; son seres activos que tratan de vivir sus vidas; y a menudo nos interponemos en su camino”.⁹⁸¹ En diferentes artículos ha seguido sosteniendo tesis similares al entender que los seres humanos compartimos el mundo y sus recursos escasos con otras

⁹⁷⁷ NUSSBAUM, *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, op. cit., p. 59.

⁹⁷⁸ *Ibíd.*

⁹⁷⁹ NUSSBAUM, *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, op. cit., p. 41.

⁹⁸⁰ *Ibíd.*

⁹⁸¹ *Ibíd.*

criaturas inteligentes. Estas criaturas son capaces de una existencia digna y tienen derecho a ella, y por tanto, la provisión de una serie de garantías debidamente institucionalizadas, que proporcionen el espacio adecuado para la efectiva posibilidad de florecimiento allí donde haya vida, es una cuestión de justicia.⁹⁸²

Nussbaum sobre esta cuestión ha variado ligeramente su posición. La autora precisa cinco posiciones propias del enfoque de las capacidades relativas a la protección de los animales no humanos⁹⁸³:

- 1) Los argumentos que entienden que el núcleo primario del enfoque de las capacidades son las capacidades humanas, aunque las otras capacidades pueden tener un valor instrumental para promover las capacidades humanas.
- 2) Las capacidades humanas son el núcleo primario pero en tanto los seres humanos mantienen relaciones con las criaturas no humanas, estas criaturas forman parte del fin que debe ser perseguido, no sólo como medios sino miembros intrínsecamente valiosos de esa relación.
- 3) Las capacidades de todas las criaturas sentientes cuentan como fines en sí mismos y todos deben contar con un umbral específico mínimo de capacidad.
- 4) Las capacidades de todos los seres vivos, incluidas las plantas deben contar como entidades individuales y no como partes de los ecosistemas.
- 5) Las capacidades del ecosistema y de los individuos cuentan como fines en sí mismos.

La autora, que si bien en su obra *Las mujeres y el desarrollo humano* sostenía la posición número 2, en este instante defiende la posición 3 y por tanto las capacidades de todos los seres sentientes, en el sentido de capaces de tener experiencias, son valiosas en sí mismas y foco de una teoría de justicia.⁹⁸⁴

⁹⁸² M.C. NUSSBAUM "Beyond 'compasión and humanity' Justice for non human animals" en C. SUSTEIN y M.C. NUSSBAUM (eds.) *Animal Rights. Current debates and new directions*. Oxford: Oxford University Press, 2004, pp. 299-319.

⁹⁸³ NUSSBAUM, *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, op. cit., pp. 94-95.

⁹⁸⁴ *Ibíd.*, p. 95.

5. El *liberalismo comprensivo* de Nussbaum y el *liberalismo radical* de Cortina: la Justicia de la Compasión.

5.1 El liberalismo comprensivo de Nussbaum

A la luz de lo expuesto, la pregunta lógica que cabe formularse es por qué Nussbaum posee el propósito de inscribir su propuesta en un contexto de liberalismo político. La respuesta nos la da la propia autora en un texto todavía no publicado, pero presentado en el congreso de HDCA en Amman en septiembre de 2010, que tuvo la enorme generosidad de enviarme y me ha permitido elaborar este punto.

Nussbaum distingue entre unos liberalismos a los que denomina “perfeccionistas”, cuyos exponentes serían Berlin y Raz, y otra clase de liberalismo que es el denominado “político”, iniciado por Larmore y llevado a sus máximas consecuencias por Rawls.⁹⁸⁵ La autora expresamente afirma que los argumentos de Larmore y Rawls le han convencido, sobre todo en base a la integración de las figuras del “desacuerdo razonable” (*reasonable disagreement*) de Larmore y “las doctrinas comprensivas razonables” (*comprehensive reasonable doctrines*) de Rawls, ya que mediante estos conceptos los autores articulan el pluralismo estructural a toda sociedad.⁹⁸⁶

La autora entiende que tanto la posición de Berlin, con su crítica al monismo del valor y, por tanto, su concepción plural del valor como la de Raz, mediante su noción de autonomía, necesitan descansar “el principio de convivencia” en cierta idea de tolerancia. La tolerancia le parece a la autora una razón meramente estratégica, que difícilmente alcanzará la estabilidad deseada para una sociedad. Ambas posiciones deben enfrentar esta cuestión del manifiesto desacuerdo entre doctrinas comprensivas, que no son reconciliables y, por tanto, siempre una de estas doctrinas se intentará imponer sobre la otra.⁹⁸⁷ En cambio, el “liberalismo político” de Larmore y Rawls ya se articula sobre otra base: la noción de respeto. Las distintas doctrinas, que deben ser razonables, encuentran la base del respeto precisamente en el hecho de que desde ellas mismas es posible apoyar el núcleo de unas ideas básicas para estructurar la sociedad, entre las que se encuentra también el respeto y la concepción igual de todos los ciudadanos. Un liberalismo de este tipo puede responder mejor al arbitrio del pluralismo y aportar la estabilidad

⁹⁸⁵ M. C. NUSSBAUM, "Perfectionist Liberalism and Political Liberalism", op. cit., p. 1.

⁹⁸⁶ *Ibid* p. 2.

⁹⁸⁷ *Ibid* p. 31.

deseable y necesaria para una sociedad.⁹⁸⁸ Por estas razones, la autora entiende que la forma política que cuadra mejor con sus propósitos y convicciones es la del liberalismo político. Pese a ello, a mi modo de ver, su teoría del enfoque de las capacidades posee elementos teóricos que complican mucho su articulación con el liberalismo político y su adopción me parece un tanto forzada, como a continuación mostraré.

Lo primero que hemos de destacar es que encontrábamos una tensión interna en su propuesta al calificarla como “liberal”. En este sentido, considerando la heterogeneidad de ingredientes que componen su teoría filosófica y política, a los cuales hemos aludido, resulta muy difícil calificar su posición política. Por una parte su concepción descansa en una suposición del individualismo “robusta”, esto es, considera al sujeto como un individuo claramente separado, que persigue sus propios proyectos de vida y no está puesto en función de otra cosa que no sea sí mismo y probablemente por esta circunstancia destaca como fundamental la concepción del liberalismo político del respeto por las personas en tanto personas y no según las doctrinas comprensivas que sostienen.⁹⁸⁹ En este sentido, difícilmente encontramos una reconstrucción del sujeto en su vertiente relacional y configurado según su capacidad de pertenecer a una comunidad política, con lo cual no se puede calificar su teoría de cierta especie de comunitarismo. Es cierto que se podría argumentar en contra de esta afirmación, aduciendo que entre la enumeración de las capacidades, en la lista, Nussbaum incluye la *afiliación*. Nussbaum dota a esta capacidad de un contenido dual, siendo el que nos interesa el primero, que se formula como la capacidad de “poder vivir con y para los otros, reconocer y mostrar preocupación por otros seres humanos, participar en diversas formas de interacción social.”⁹⁹⁰ Aunque en la lista de capacidades Nussbaum sí que concede existencia y valor, por derecho propio, a la capacidad de interacción y participación colectiva de los seres humanos, esta capacidad no implica mayores repercusiones para la efectiva noción de sujeto, que maneja. No pasa a configurar estructuralmente la concepción de sujeto subyacente, como ocurre en las posiciones comunitaristas, sino que el papel otorgado a esta capacidad es la posibilidad del sujeto de salir de sí mismo para un encuentro conjunto o colectivo de individualidades, pero no como estructura articuladora y modificadora del sujeto. En este sentido es en el que se pronuncia Jesús Conill cuando argumenta que “la visión comunitarista considera al yo <<inserto>> en un contexto de prácticas

⁹⁸⁸ *Ibíd.* pp. 19,20,28,40

⁹⁸⁹ *Ibíd.* pp. 12,14,28.

⁹⁹⁰ NUSSBAUM, *Las fronteras de la justicia : consideraciones sobre la exclusión*, op. cit., p. 89.

sociales existentes, de modo que no siempre podemos <<tomar distancia>> de ellas... Se trata de prácticas habituales, prejuicios y costumbres que cohesionan e integran socialmente. Frente a la cultura liberal de la *separación* (de la vida fragmentada) emerge aquí la cultura de la *coherencia vital* (de la unidad de la vida), que está basada en una *comunidad de memoria* (en las familias, las iglesias...).”⁹⁹¹

De lo expuesto, cabe afirmar que la autora en su propuesta posee un componente eminentemente liberal como es el individualismo y el respeto a la dignidad humana, que se encuentra a la base de su concepción política. Ahora bien, este elemento se encuentra integrado en una noción de *vida buena* aristotélica en sentido de una concepción de lo que significa una vida plenamente humana, como se ha ido poniendo de manifiesto. Si observamos que otro de los rasgos característicos del liberalismo es que “el gobierno debe ser *neutral* y, por tanto, sus decisiones políticas deben ser independientes de cualquier concepción particular de vida buena”⁹⁹² pero además estar basada en valores estrictamente políticos, la paradoja de Nussbaum es evidente y posee difícil solución. Su concepción no puede, ni siquiera, ser tratada como una concepción mixta, ni como *comunitarismo abierto*, ni como un liberalismo que entienda la neutralidad como imparcialidad.⁹⁹³ La propuesta política de Nussbaum se asemeja más a la que revestiría la forma de un “liberalismo perfeccionista”, que conllevaría “una valoración social del valor de las distintas formas de vida buena”.⁹⁹⁴ De este modo, el peligro, que observa Conill que conllevan las posiciones comunitaristas, es que un estado perfeccionista “puede alentar (¿incluso imponer coercitivamente?) concepciones de lo bueno que se adecuen a la forma de vida de la comunidad, y desalentar (¿eliminar?) las que entran en conflicto.”⁹⁹⁵ A mi juicio, no es esta la intención de la autora y tampoco necesariamente se desprende una visión comunitarista de sus tesis. Por ello, a mi modo de ver, la teoría de Nussbaum es un *liberalismo comprensivo*, pese a que soy consciente de que tal calificativo no sería del agrado de la autora.

De igual modo, Skerker sostiene que la teoría de Nussbaum sí que es un liberalismo, pero que soluciona los defectos de la propuesta de Rawls. Se apoya para decir que es un liberalismo en que su tesis genera

⁹⁹¹ J. CONILL SANCHO, "Ideologías políticas", en A. CORTINA (ed.), *Diez palabras clave en filosofía política*, Navarra: Verbo Divino, 1997, p. 235.

⁹⁹² *Ibíd.* p. 232.

⁹⁹³ *Ibíd.* p. 236.

⁹⁹⁴ *Ibíd.*

⁹⁹⁵ *Ibíd.*

una marco común marcado por el pluralismo, con un lenguaje común para propiciar foros de debate en el que confluyan los distintos grupos religiosos, culturales o morales.⁹⁹⁶ Pese a ello, Skerker reconoce el carácter metafísico que se encuentra en la base de las tesis de Nussbaum, lo cual le genera los problemas, que hemos expuesto, para lograr su objetivos y especialmente debido al núcleo normativo sustancialista de su concepción que le impide la posibilidad de integrar a todos los grupos religiosos y morales en plano de igualdad.⁹⁹⁷ De este modo, se excluyen los grupos con doctrinas “liberales”, puesto que estos grupos sólo podrían integrarse en tal concepción si abandonan previamente su propia doctrina comprensiva del bien, por tanto, la concepción de Nussbaum no posee la neutralidad que ella cree que alcanza mediante la adopción del liberalismo político y posee claros elementos paternalistas.⁹⁹⁸

A mi modo de ver, lo que parece un defecto de la teoría de Nussbaum es una de sus virtudes, puesto que que la propuesta de la autora no satisfaga los requisitos rawlsianos no tiene por qué ser algo negativo, ya que en el fondo Rawls ha recibido numerosas críticas, entre las que hemos destacado la de Walzer. El autor señala que la propuesta rawlsiana es una propuesta desencarnada, que además valida el *statu quo*. En cambio las tesis de Nussbaum incorporan la sensibilidad empírica, son encarnadas y, por tanto, es normal que incorporen mayor complejidad en las premisas. Pero además es una teoría de “resultado”, que no debe ser entendida como algo cerrado y perfeccionado, sino como un punto de partida, que desde estos principios que sostienen se abre a la deliberación. Es una teoría que deja amplio margen a la acción, está “por hacer” con lo que la incorporación del pluralismo y la contingencia es parte de su dinámica, cosa que difícilmente puede hacer la propuesta de Rawls, posiblemente por su pretensión última de buscar la estabilidad. Por tanto, la propuesta de Nussbaum bien podría ser un liberalismo, pero comprensivo, porque integra en la noción de justicia aquellos valores que van más allá de lo estrictamente político, pero esto a su vez le permite dotar de una vía para salir de la aporía de los problemas de la justicia de Rawls, porque gracias a eso puede incorporar las emociones y con ellas la compasión.

De este modo, en estas páginas se sostiene que el liberalismo político de Nussbaum es un *liberalismo comprensivo*. Por un lado

⁹⁹⁶ M. SKERKER, "Nussbaum's Capabilities Approach and Religion", *The Journal of Religion*, 84/3, 2004, pp. 379-409, p. 380.

⁹⁹⁷ *Ibíd.* pp. 380,83.

⁹⁹⁸ *Ibíd.* pp. 384,85.

asumimos que es político porque en última instancia su objetivo práctico no es el de articular un tratado de ética, sino que sus propósitos son políticos. Ahora bien, por otra parte, aunque el objetivo de la autora en el terreno de la aplicación es el de servir de criterio rector para cuestiones políticas de índole internacional, su propuesta es la articulación de una teoría de la justicia cuya base de fundamentación última es la deliberación ética, sobre los presupuestos de una comprensión compleja de lo que es un ser humano, su funcionamiento y sus fines últimos. En última instancia, su concepción de la justicia es parcial en el sentido de que no se dirige a una formulación total de los principios de lo que debería ser una teoría de la justicia completa y deja amplio margen para proseguir en un trabajo conjunto de articulación, pero no es parcial en el sentido de restringida únicamente a la dimensión estrictamente política de lo humano, sino que su fundamento último descansa sobre una noción de ser humano que rebasa lo político, en tanto que se dirige al fin último, a su bien más perfecto y, por tanto, debe comprender lo que sea la humanidad en un sentido complejo que integre todas las dimensiones políticas, biológicas, éticas o psicológicas en su base. Por ello es por lo que decimos que se trata de un liberalismo comprensivo. Si en el terreno de la fundamentación debe atender a la integralidad del ser humano, en el plano práctico su pretensión es política, pero informada por lo que se desveló o comprendió en el otro nivel. En este sentido, la misma autora afirma que “en definitiva, lo que hace falta es una indagación sutil y multifacética sobre el florecimiento humano y sus condiciones materiales y sociales, un examen que se pregunte qué cosas son tan importantes y hasta cuánto pueden asegurarse a las personas sin que pierdan lo que las hace importantes.”⁹⁹⁹

Por tanto, en base al estudio que hemos ido perfilando, necesariamente una teoría de la justicia, cuyo objetivo político sea precisamente el de proveer a los sujetos de justicia de las bases materiales y sociales adecuadas para poder llevar a cabo la vida que realmente valoran, debe incorporar el rol de las emociones en su modelo, puesto que es precisamente a través de las emociones mediante las que la esfera del valor se le desvela al ser humano. Además del carácter cognitivo de las emociones, por las cuales es posible la percepción de los valores, Nussbaum destaca la fuerza motivante única que éstas poseen. Por ello, la autora aduce que una teoría de la justicia debería incorporar las emociones en su propia estructura porque “toda concepción política necesita interesarse por las motivaciones de los ciudadanos, tanto con

⁹⁹⁹ NUSSBAUM, *Paisajes del pensamiento : la inteligencia de las emociones*, op. cit., p. 420.

vistas, en primer lugar, a que la concepción es viable,¹⁰⁰⁰ como con vistas a garantizar que es estable.

Por ello, el liberalismo comprensivo de Nussbaum descansa en última instancia sobre la estructura emocional del ser humano. Entre todas las emociones hay una que Nussbaum considera que es la emoción básica de la justicia y su fundamento último: la compasión.

5.2 El *liberalismo radical* de Adela Cortina

La profesora Adela Cortina ha venido desarrollando una propuesta de teoría ética desde mediados de los años 80, enraizada en la ética del discurso de Apel y particularmente de Habermas, en obras como *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, *Ética mínima*, *Ética sin moral o Ética aplicada y democracia radical*.¹⁰⁰¹ La autora ha logrado importantes resultados, sobre todo en el campo de la ética aplicada, extendiendo la ética del discurso a este ámbito de la ética.¹⁰⁰² Pero a mi modo de ver, la propuesta de Cortina alcanza su madurez con la publicación de su obra *Ética de la razón cordial*¹⁰⁰³, obra que inaugura toda una novedad en la teoría de la autora y consigue la reformulación necesaria que precisaba la ética del discurso, al integrar la dimensión de las emociones, en particular la compasión, y lograr incorporar la esfera de los valores, dotando al sujeto trascendental, propio de la tradición kantiana, de sangre, carne, vísceras y, sobre todo, estómago y corazón. Corazón¹⁰⁰⁴ para estimar y estómago para hacerse con el coraje¹⁰⁰⁵ que se necesita para enfrentar las causas de justicia.

¿En qué consiste la ética de la razón cordial que se encuentra a la base del liberalismo radical de Cortina? La autora precisa que “la ética de la razón cordial, que reconstruye el quehacer social desde el paradigma del reconocimiento recíproco de quienes se saben y sienten como interlocutores válidos, como seres dignos e respeto y compasión, reconoce por lo mismo la necesidad de respetar a todos y cada uno de

¹⁰⁰⁰ *Ibíd.* p. 446.

¹⁰⁰¹ CORTINA, *Ética sin moral*, op. cit.; *Ética Aplicada y Democracia Radical*, op. cit.; *Ética mínima*, Madrid: Técnos, 1986, y *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Madrid: Sígueme, 1985.

¹⁰⁰² CORTINA, *Por una Ética del Consumo*, op. cit. y *Ética de la empresa. Claves para una nueva cultura empresarial*, op. cit.

¹⁰⁰³ CORTINA, *Ética de la razón cordial*. op. cit.

¹⁰⁰⁴ Cortina señala que la raíz latina de corazón (*cor-cordis*) es afecto, pero también inteligencia, talento, espíritu, incluso estómago. *Ibíd.* p. 193.

¹⁰⁰⁵ La propia autora destacó esta consideración expresamente durante la presentación de su libro: *Ética de la razón cordial*. op. cit.

esos seres –las personas–, lo cual implica respetar sus ideales de vida buena. Unos ideales a los que se pide como credencial que no impidan a los demás ciudadanos aspirar a sus propios ideales. La racionalidad práctica, en su dimensión de justicia, se despliega en esas exigencias a las que humanamente no se puede renunciar.”¹⁰⁰⁶

Cortina ha venido conjugando desde sus obras *Ética mínima y Ética sin Moral* una propuesta que articula el respeto al pluralismo, propio de éticas deontológicas, con cierto núcleo básico sustancialista, que actúa como instancia incondicionada y remite a cierto núcleo agathológico, mediante sus concepciones de “la ética de mínimos” y la “ética de máximos”¹⁰⁰⁷. Mientras que la primera haría referencia al mínimo de exigencias de justicia irrebables, que prefigura una base común compartida para la convivencia y estructuración de una sociedad, los “máximos” refieren a aquellos proyectos de vida feliz, que cada una de las personas tiene derecho a perseguir y el estado tiene la obligación de promover las bases sociales para que estos se puedan alcanzar, pero no puede imponerlos a sus ciudadanos; sin embargo la autora no resta importancia a los “máximos”, puesto que entiende que precisamente lo “mínimos” se “alimentan” de los proyectos de los máximos.

Los mecanismos para lograr estos objetivos, entiende la autora, que no pueden limitarse al equilibrio reflexivo rawlsiano, puesto que este dispositivo posee un alcance justificativo restringido, en tanto descansa en última instancia en las intuiciones propias de una cultura política públicamente compartida y no puede, por tanto, responder a los objetivos de una teoría de la justicia de la magnitud que se propone. De este modo, la autora ve más fructífero el procedimiento de justificación ética de la *pragmática trascendental*. Pero esta pragmática trascendental debe ir más allá de los límites impuestos por Apel y la autora procede a una reformulación de sus presupuestos, mediante la articulación de una “razón encarnada en un cuerpo,”¹⁰⁰⁸ transformando con ello al sujeto trascendental en un agente emocional.¹⁰⁰⁹

Desde estas premisas, Cortina propone un *liberalismo radical* con perspectiva cosmopolita. Este liberalismo se caracterizaría por una reafirmación de la autonomía de las personas.¹⁰¹⁰ De este modo “entiende

¹⁰⁰⁶ CORTINA, *Justicia cordial*, op. cit., pp 30-31.

¹⁰⁰⁷ *Ibid.* p. 31.

¹⁰⁰⁸ *Ibid.* p. 33.

¹⁰⁰⁹ CORTINA, *Ética de la razón cordial*, op. cit. pp. 85-88.

¹⁰¹⁰ En este sentido, la autora ha venido acuñando el término de *empoderamiento*, ya ampliamente difundido entre los ámbitos intelectuales, expertos en la materia. El

que la autonomía de las personas es irrenunciable, que deben elegir su propia vida y, por tanto, las restricciones internas son intolerables”.¹⁰¹¹ Además, este liberalismo tomaría la forma de una “democracia radical” que considera que la “raíz” de la política se encuentra en “la voluntad de esos sujetos que se reconocen recíprocamente el derecho a decidir sobre las normas comunes, precisamente porque reconocen su autonomía personal y la necesidad de normas justas que la protejan y potencien, y salgan al paso en las situaciones de especial vulnerabilidad.”¹⁰¹²

Pero no se trata de una mera suma agregada de voluntades, porque entonces nos hallaríamos ante un planteamiento con ciertos visos utilitaristas, sino que el contenido de dicha voluntad es un contenido moral, puesto que es universalizable. La garantía de la universalizabilidad la encuentra la autora en el principio del diálogo que se celebra en condiciones de simetría y cuenta con todos los afectados¹⁰¹³. Por ello, la autora expresamente observa la necesidad de que “no se debe legislar sin contar con la participación de los afectados en aquellas cuestiones que les afectan, porque aunque deban contar con el asesoramiento de los expertos, son ellos quienes mejor perciben los efectos de los sistemas político y económico, son ellos quienes conocen más a fondo cuáles son sus intereses.”¹⁰¹⁴ De este modo el resultado del proceso de la deliberación, si se han observado las cautelas previstas, posee pretensión de validez intersubjetiva y, en este sentido, satisface el requisito de la universalidad que opera en la razón práctica en su dimensión social, que es la justicia.¹⁰¹⁵

5.3 Hacia una Justicia de la Compasión

A mi modo de ver ambas propuestas, *el liberalismo comprensivo* de Nussbaum y *el liberalismo radical* de Cortina, si bien parten de perspectivas distintas y provienen de tradiciones de pensamiento diferentes - Nussbaum desde un paradigma neoaristotélico y Cortina desde uno neokantiano- convergen en el objetivo de sentar las bases de una justicia

concepto de empoderamiento puede ser sintetizado como “no tanto que las gentes cuenten con una gran cantidad de recursos, sino que tengan libertad de agencia y libertad de bienestar. Poder hacer elecciones con vistas al bienestar es una capacidad valiosa, pero lo es también, y sobre todo, la *libertad de agencia*, por la que la que una persona es la protagonista de su propia novela, la autora de su propia vida.” *Ibíd.* p. 226.

¹⁰¹¹ CORTINA, *Justicia cordial*, op. cit., p. 70.

¹⁰¹² *Ibíd.* p. 73.

¹⁰¹³ CORTINA, *Ética de la razón cordial*, op. cit., pp. 237-39.

¹⁰¹⁴ *Ibíd.* p. 238

¹⁰¹⁵ CORTINA, *Justicia cordial*, op. cit., pp. 79 y ss.

en la figura compasión. En principio ambas teorías pueden ser conciliadas, puesto que se encuentran cercanas en sus objetivos prácticos básicos y sostienen los mismos presupuestos éticos teóricos: la importancia del respeto, la noción de dignidad y la idea de que hay un mínimo de justicia irrebalsable.

A mi modo de ver, ambas propuestas admiten, en definitiva, como fundamento último de la justicia la dimensión compasiva, ya que ambas teorías no descansan en última instancia sobre la figura del contrato social como núcleo de cohesión social, sino sobre una estructura emocional propia del ser humano, que le aporta su componente de humanidad: la compasión. La compasión se perfila como el núcleo de vinculación social, que permite la creación de lazos de justicia que trascienden la necesidad de reconocer al sujeto digno de respeto en función de unas características determinadas y permite ampliar la noción de sujeto de justicia, porque la justicia basada en la compasión entiende la obligación moral no en función de una relación bilateral entre sujetos iguales, sino en función de la pluralidad de vínculos afectivos que entretienen el entramado social.

Nussbaum dota a la compasión de un papel central en su teoría de la justicia, puesto que en ella se integran todos los elementos que hemos ido estudiando: la importancia cognitiva de las emociones, el rol de la imaginación ética, la vinculación afectiva con seres distintos al propio yo o el desvelamiento de lo que realmente le importa al ser humano. Cortina expresamente afirma que su noción de reconocimiento es un reconocimiento “compasivo”, en tanto “es la compasión el sentimiento que urge a preocuparse por la justicia. Pero no entendida como condescendencia, como la magnanimidad del fuerte que se aviene a tener en cuenta al débil, sino como la capacidad de compadecer el sufrimiento y el gozo de quienes se reconocen recíprocamente como carne de la propia carne y hueso del propio hueso. Descubrir ese vínculo, esa *ligatio*, lleva a la *ob-ligación*, más originaria que el *deber*, de com-padecer el sufrimiento y el gozo.”¹⁰¹⁶

¹⁰¹⁶ CORTINA, *Ética de la razón cordial*, op. cit., p. 215.

CAPÍTULO VI: UNA PROPUESTA DE OPERACIONALIZACIÓN. EL MODELO DE SABINA ALKIRE

1. Introducción: objetivos de operacionalización

A lo largo de los capítulos anteriores hemos ido presentando el modelo de racionalidad de Martha Nussbaum y hemos elaborado los rasgos característicos de su concreta versión del *enfoque de las capacidades*. Como hemos ido señalando, la propuesta del enfoque de las capacidades no puede ser entendida de forma independiente de las tesis de Amartya Sen, que junto con Nussbaum, se erige en pionero de esta alternativa de modelo de desarrollo. Pero la propuesta del enfoque de las capacidades es actualmente una comunidad de trabajo considerablemente extensa y son muchos los autores y profesionales de muy diversas disciplinas los que trabajan en ella. Por citar algunos ejemplos: David Crocker, Des Gasper, M.Quizilbash, S. Deneulin, G. Pereira, Sabina Alkire, Flavio Comin, o Ingrid Robeyns.

Todos estos autores, tomando como referencia, el marco conceptual del enfoque propiamente dicho, tal y como ha sido formulado por Sen y Nussbaum, trabajan en estas cuestiones, en sus lagunas, en sus incoherencias, en sus aciertos, en la metodología, en la fundamentación, en su operacionalización, etc. Como puede apreciarse, estamos ante un vasto terreno, que está explorándose y ya son muchos los profesionales que se dedican al estudio, desarrollo y aplicación de una manera seria y rigurosa del enfoque de las capacidades.

Entre estos autores, de importancia capital, se encuentra la autora Sabina Alkire. El trabajo de Alkire toma como marco fundamental la propuesta de Sen y, por tanto, *prima facie* no puede decirse que suponga un estudio de las tesis de Nussbaum, sino que más bien nos encontramos ante una propuesta alternativa a la de Nussbaum, que entronca con el enfoque de Sen. La pregunta lógica que cabe formularse es por qué entonces se trae a colación a esta autora en este estudio, que versa fundamentalmente sobre la teoría de Nussbaum y su modelo de racionalidad y no sobre el enfoque de las capacidades en términos generales. Si bien el enfoque de la tesis es filosófico, su interés y motivación son prácticos y, por ello, se considera valioso, como capítulo final aportar una propuesta que ofrezca una posibilidad para operacionalizar parcialmente y llevar a la práctica el modelo que se ha venido articulando a lo largo de estas páginas. Alkire ha ido desarrollando en sus obras una propuesta operacional del enfoque de las capacidades. Desde sus primeras obras, especialmente en *Valuing Freedoms*¹⁰¹⁷, hasta las más recientes, la autora ha ido estudiando diferentes problemas prácticos en el marco del enfoque de las capacidades y ha ido configurando un modelo operativo para aplicar el enfoque a la práctica. En sus primeras obras y artículos encontramos un trabajo con un fuerte componente teórico de base, pero con un interés último evidentemente práctico, ya que aunque la autora recoge los debates teóricos conceptuales y de fundamentación en torno al enfoque, en definitiva se dirige siempre a buscar y evaluar iniciativas que puedan redundar de manera positiva en la reducción de la pobreza. Su propuesta se yergue, de esta forma, como un exponente en el campo de la evaluación de proyectos de desarrollo y las cuestiones relativas al impacto de la cooperación. Además, recientemente ha venido desarrollando con Foster una metodología operacional que supone una revolución en el campo de las mediciones de desarrollo, ya que el método Alkire-Foster ha creado una metodología para la elaboración de indicadores de pobreza, entendida como multidimensional y con ello ha integrado el enfoque de las capacidades en la configuración de los informes de desarrollo.

Por estas razones, desde estas páginas se sostiene que el trabajo de Alkire es tremendamente valioso para una operacionalización del enfoque de las capacidades. Ahora bien, el marco en el que se sitúa Alkire es en el de la versión del enfoque de Sen y su objetivo último es la reducción de la pobreza. La propuesta que pretendemos exponer en este capítulo es utilizar el modelo de Alkire para una operacionalización

¹⁰¹⁷ ALKIRE, *Valuing freedoms : Sen's capability approach and poverty reduction*, op. cit.

parcial del enfoque de las capacidades de Nussbaum, pero previamente es necesario realizar algunas consideraciones, que se perfilan como objeciones serias a esta práctica:

En primer lugar es necesario matizar que la propuesta de operacionalización metodológica que, a continuación, se expone es parcial. No se pretende, por tanto, una operacionalización total de la teoría de Nussbaum. Las tesis de Nussbaum refieren a un campo de estudio considerablemente amplio y la operacionalización de su teoría debería atender a una vasta cantidad de cuestiones prácticas: desde el diseño institucional para un modelo político determinado, hasta los planes de estudio educativos concretos, las metodologías de institucionalización de los debates públicos o las medidas a tomar para cuestiones de justicia práctica, por citar algunos ejemplos. Desde estas páginas nos circunscribiremos a presentar una propuesta operativa, basada en los dos objetivos de Alkire: a) la valoración del impacto de la cooperación en los proyectos locales y b) la elaboración de indicadores para la realización de informes.

También es necesario señalar que, en tanto, vamos a proceder a una aplicación de la metodología de Alkire al enfoque de las capacidades de Nussbaum los objetivos que alcanzamos no son los mismos que los de Alkire, sino que nuestra hipótesis es que si logramos la viabilidad del proyecto, los objetivos son más amplios y sutilmente diferentes, en tanto que hemos encontrado una vía metodológica no sólo para medir pobreza, tal y como la entiende el enfoque de las capacidades, sino para medir justicia y elaborar informes que permitan hacer comparaciones entre países no sólo en términos de pobreza o calidad de vida, sino de justicia en el funcionamiento de sus instituciones y políticas públicas. Para llevar a cabo esta tarea, partimos por tanto del estudio de las tesis de Alkire, pero poder aplicar su modelo al enfoque de Nussbaum es necesario resolver algunas cuestiones de tipo teórico:

1. La teoría de Alkire es una operacionalización del enfoque de las capacidades, en la versión seniana, y, por tanto, para poder transpolar la metodología de forma legítima se hace necesario explorar las posibilidades de articulación del enfoque de Sen y el de Nussbaum. Desde estas páginas sostendremos que esto es posible y expondremos una propuesta de articulación, que nos permitirá resolver el problema de la “incompletud” de la teoría de Sen y apoyar la lista de capacidades de Nussbaum.
2. Alkire realiza serias críticas a la propuesta de Nussbaum que son claves para poder llevar su teoría al terreno práctico. Por ello, examinaremos la índole de estas críticas y ofreceremos las

respuestas de Nussbaum al respecto, que permiten la posibilidad de articular ambos modelos de forma fructífera.

Una vez hechas estas consideraciones, que se configuran como los objetivos concretos que se persiguen en este capítulo, procederemos a una exposición de los mismos. Considero adecuado comenzar con la parte teórica y de articulación de las tres teorías: la de Sen, Nussbaum y Alkire, para pasar posteriormente a las cuestiones prácticas señaladas.

2. Nussbaum y Alkire: ¿Dos modelos operativos?

Como hemos adelantado unas páginas antes, Alkire parte del marco teórico del enfoque de las capacidades y ofrece una propuesta, en principio, alternativa a la de Nussbaum en cuestiones de pobreza, preocupación ésta que se encuentra en el centro de atención de la teoría de Nussbaum también. Por ello, me parece adecuado comenzar este apartado exponiendo las similitudes y diferencias entre las tesis de una y otra autora. Seguidamente presentaré la concreta propuesta de Alkire, de forma independiente de la de Nussbaum, para posteriormente en el último apartado de este bloque destinado al análisis teórico, elaborar un diálogo entre ambas teorías con una finalidad doble: a) examinar las dificultades y virtualidades de la propuesta de Alkire, y, de este modo, una vez identificadas, como hicimos con Nussbaum, examinar qué elementos permiten una articulación con la propuesta de Nussbaum y b) exponer la aplicación concreta de la metodología operacional de Alkire al enfoque de Nussbaum.

Lo primero que deberíamos precisar es que una diferencia que, en principio, demarca claramente ambas propuestas, que nos ocupan, es el objetivo último de ambos enfoques: si bien Nussbaum pretende dar unas pautas de justicia universal, Alkire, por su parte, elabora una metodología operacional a partir de un marco teórico dado, como es el enfoque de las capacidades, para ser aplicada a iniciativas locales concretas y a la evaluación de proyectos a nivel microeconómico¹⁰¹⁸. En este sentido, Alkire entiende que mientras que la propuesta de Nussbaum es valiosa a nivel político, está sobredeterminada para utilizarse en el ámbito del

¹⁰¹⁸ En la metodología utilizada por Alkire para la evaluación de proyectos, la autora otorga un papel destacado a estudiar el llamado "impact assessment", término acuñado inicialmente por Oxfam, pero que ya es utilizado de forma común entre los "practioners" para designar "aquellos cambios significativos y perdurables que han tenido lugar en la vida de las personas tras una intervención particular." C. ROCHE, "Impact assessment: seeing the wood and the trees", *Development in Practice* 3/4, 2000, pp. 543-55, p. 545.

desarrollo a un nivel microeconómico. Por tanto, la perspectiva que adoptará Alkire será la de ofrecer una descripción más abierta *-open-ended-*, que si bien contará con cierta fundamentación epistemológica en su base teórica, ésta deberá especificarse *procedimentalmente*. Esta diferencia define un criterio de demarcación entre ambos enfoques. La teoría de Nussbaum, según la autora, no se compromete con cierta clase de procedimentalismo, como hemos ido señalando a lo largo del presente trabajo, sino que en todo momento Nussbaum advierte que nos hallamos ante una teoría “de resultado”¹⁰¹⁹. Esta circunstancia daba lugar a una objeción para la posibilidad de aplicación práctica de sus tesis. En este sentido, Alkire observa que este “procedimentalismo” es necesario en el contexto microeconómico¹⁰²⁰ y, por tanto, desarrollará en su obra un mecanismo procedimental basado en la participación.

2.1 Diferencias sustanciales

2.1.1 Nivel macroeconómico y nivel microeconómico

La principal crítica que le plantea Alkire a Nussbaum, como iremos mostrando, es que su propuesta no sirve para ser aplicada directamente a nivel microeconómico y, por tanto, a nivel local. Pero antes de aventurarnos a realizar una afirmación de este tipo es necesario un análisis más profundo de la naturaleza de ambas teorías que quizás nos conduzcan a encontrar cierta complementariedad fructífera para avanzar en los propósitos que nos proponemos y evitar así la exclusión de alguna de las propuestas valiosas.

Por ello será necesario en primer lugar clarificar qué cabe entender por nivel microeconómico y qué por nivel macroeconómico. La distinción entre microeconomía y macroeconomía fue introducida por primera vez por el noruego Ragnar Frisch en 1933.

El nivel microeconómico hace referencia a la parte de la economía que estudia el comportamiento económico de agentes individuales; es decir, estudia los fenómenos económicos desagregados de cada agente (consumidor, empresa, etcétera), considerando las decisiones que toma cada uno para cumplir ciertos objetivos propios. Por su parte, el nivel macroeconómico refiere al estudio global de la economía en términos del monto total de bienes y servicios producidos, el total de los ingresos, el nivel de empleo, de recursos productivos, y el comportamiento general de los precios. La macroeconomía puede ser utilizada para analizar cuál

¹⁰¹⁹ NUSSBAUM, *Las fronteras de la justicia : consideraciones sobre la exclusión*, op. cit., p. 93.

¹⁰²⁰ ALKIRE, *Valuing freedoms : Sen's capability approach and poverty reduction*, op. cit., p. 32.

es la mejor manera de influir en objetivos políticos, como por ejemplo hacer crecer la economía, estabilidad de precios, trabajo y la obtención de una sustentable balanza de pagos.¹⁰²¹ Podemos, a la luz de lo expresado, entender que la propuesta de Alkire es una propuesta de aplicación del enfoque de las capacidades a nivel microeconómico¹⁰²² y es en este sentido en el que constituye un modelo operativo del mismo. Pero, por otra parte, no podemos realizar una afirmación semejante de la propuesta de Nussbaum, pero circunscribiéndola a un nivel macroeconómico, puesto que en sus trabajos no encontramos estudios de este tipo.

A lo largo de estas páginas iremos desbrozando el modelo operativo de Alkire y explicaremos los componentes y elementos que utiliza para su elaboración. Pero en este instante quisiera destacar que la propuesta de Nussbaum en ningún momento se erige como una propuesta económica, ni microeconómica ni macroeconómica y, por tanto, no le puede ser exigida la operacionalización directa que Alkire requiere¹⁰²³. La versión de Nussbaum, de hecho, no puede ni siquiera concebirse como una operacionalización de la versión del enfoque de las capacidades de Sen, sino, pese a lo que en muchas ocasiones se ha sostenido, necesita ulterior operacionalización para ser aplicada directamente. Es en este sentido en el que los enfoques de Nussbaum y de Alkire pueden ser complementarios.

A Alkire no le falta razón al sostener que una teoría política o económica posee el imperativo de funcionar en la práctica, que es lo que le da su sentido y legitimidad a la propia teoría. Pero no es menos cierto que la aplicación que se deriva de un modelo teórico puede no ser directa y requerir de ulteriores consideraciones. Como ha afirmado Nussbaum en sus obras su propósito es servir de “guía” para regir las políticas públicas. Se trata sobre todo de la fundamentación ética de la propuesta del enfoque de las capacidades que puede encarnar una teoría de la justicia universal y que, por tanto, necesita para su aplicación práctica una operacionalización. El interés de la autora es el de encontrar las bases éticas, mediante esas categorías trascendentales que toman la forma de la lista de capacidades, para la elaboración de una propuesta política que tenga como objetivo aportar la justificación y los criterios de elección de las bases materiales adecuadas para que pueda alcanzarse el florecimiento no sólo humano, sino de la vida. Ahora bien, las críticas que realiza

¹⁰²¹ R. TAMAMES, *Fundamentación de estructura económica*, Madrid: Alianza Universidad, 1975.

¹⁰²² ALKIRE, *Valuing freedoms : Sen's capability approach and poverty reduction*, op. cit., p. 3.

¹⁰²³ *Ibid.* p. 38.

Alkire a su propuesta no quedan deslegitimadas por tal observación, sino que son del todo pertinentes y nos resultarán muy útiles para dar el siguiente paso en la propuesta de Nussbaum que es el de la efectiva aplicación práctica que se le reclama, al poner de manifiesto no sólo las dificultades que encontramos para ello, sino al abrir una vía para tal operacionalización.

El objetivo de Nussbaum en última instancia se dirige a la estructura política, y, en esta medida, requiere de un diseño institucional: los gobiernos deberían proveer a todas y cada una de las personas con la base social para poder desarrollar las capacidades que son esenciales a una verdadera y valiosa vida humana¹⁰²⁴.

2.1.2 El problema del pluralismo y la especificación local

Como hemos ido advirtiendo a lo largo de estas páginas, el objetivo último de Sabina Alkire es la reducción de la pobreza y para formular su propuesta se basa en el enfoque de las capacidades de Sen. Su propósito no es tanto encontrar una fundamentación filosófica o normativa del enfoque como Nussbaum, sino elaborar toda una metodología que permita la operacionalización del mismo y, en este sentido, su implantación práctica. Además, este desarrollo inmediato práctico que reclama se conduce a un nivel microeconómico y, por tanto, no se dirige al diseño institucional, sino a la evaluación de iniciativas y proyectos concretos locales. Como se advirtió, en sus últimos trabajos sí que ha venido elaborando una metodología para la elaboración de medidas e indicadores de pobreza, entendida en su sentido multidimensional.

La primera tarea que se le presenta a la autora como obvia es la identificación de esas capacidades que deben ser buscadas como exigencias inmediatas en las diferentes iniciativas para la reducción de la pobreza. Para ello se formula una pregunta básica: *¿Qué es lo que resulta valioso?* La respuesta a esta pregunta supone una primera aproximación a lo que debería ser considerado como capacidades básicas, que necesariamente deben desarrollarse en los diferentes proyectos locales¹⁰²⁵. Como la propia autora pone de manifiesto, son muchos los autores que han elaborado diferentes listas y descripciones que podrían encarnar esta

¹⁰²⁴ NUSSBAUM, *Las mujeres y el desarrollo humano : el enfoque de las capacidades*, op. cit., p. 68; ALKIRE, *Valuing freedoms : Sen's capability approach and poverty reduction*, op. cit., p. 32; S. ALKIRE, "The Basic Dimensions of Human Flourishing: A comparison of Accounts", en N. A. B. BIGGAR, R (ed.), *The revival of Natural Law. Philosophical, theological and ethical responses to the Finnis-Grisez School*, Ashgate Publishing Ltd. Aldershot, 2000, p. 79.

¹⁰²⁵ ALKIRE, *Valuing freedoms : Sen's capability approach and poverty reduction*, op. cit., p. 2.

lista de capacidades¹⁰²⁶. Entre estos autores se encuentra Martha Nussbaum, como Alkire señala en sus obras. La pregunta inmediata que cabe plantearse es ¿por qué Alkire no escoge esta lista de capacidades e intenta la operacionalización a nivel microeconómico a partir de su teoría alternativa?

Alkire examina la propuesta de Nussbaum y encuentra múltiples dificultades¹⁰²⁷ para operacionalizarla a nivel local, como hemos señalado. Todas estas dificultades pueden subsumirse en una: la dificultad de combinar una propuesta de carácter universal con el hecho fáctico del pluralismo local cuando se atiende a contextos concretos. Por ello entenderá que la teoría de Nussbaum adolece de cierta carga impositiva y paternalista que no puede sostenerse cuando se intentan evaluar proyectos e iniciativas a nivel local, que desean ser respetuosas con los deseos, preferencias, valoraciones y creencias de la gente.

Esta cuestión posee importancia tanto práctica como teórica para el enfoque de las capacidades. El respeto al pluralismo posee la forma de una categoría trascendental dentro del enfoque de las capacidades, sin la cual no puede ni entenderse, ni siquiera concebirse. El pluralismo es una de las formas prácticas que reviste el postulado teórico de la libertad. Si el enfoque de las capacidades posee un aserto claro e inequívoco es precisamente esta premisa: el desarrollo y expansión de la libertad. Por ello, el no perder nunca de vista la creación del espacio que garantice el fomento y posibilidad real de desarrollo de este pluralismo debe ser el objetivo primero, para aquellos que trabajen el enfoque de las capacidades, no como "buena práctica" sino como categoría estructural, que da coherencia interna a toda propuesta que se encuadre en el marco teórico del enfoque de las capacidades. La propuesta de Alkire posee precisamente la virtualidad de no perder de vista nunca esta noción de estructura de la realidad como plural y, por tanto, se dirige a buscar una metodología que permita la especificación concreta y local múltiple, sin, al mismo tiempo, traicionar su objetivo primordial como es la reducción de la pobreza, entendida en términos senianos, esto es, en su carácter

¹⁰²⁶ALKIRE, "The Basic Dimensions of Human Flourishing: A comparison of Accounts", op. cit., p. 77 y ss; *Valuing freedoms : Sen's capability approach and poverty reduction*, op. cit., pp. 59-84 y "Dimensions of Human Development", *World Development*, 30,2002, pp. 187-93.

¹⁰²⁷S. ALKIRE, "Choosing Dimensions: The Capability Approach and Multidimensional Poverty" en N. A. J. S. KAKWANI (ed.), *The Many Dimensions of Poverty*, Palgrave-MacMillan, 2008 y "The Capability Approach: Mapping Measurement issues and choosing Dimensions", op. cit., pp. 7-8.

multidimensional.¹⁰²⁸ El modo que encuentra la autora para especificar aquello que para la gente resulta valioso es precisamente mediante el mecanismo de la participación¹⁰²⁹. Ahora bien, Alkire es consciente de las múltiples dificultades que posee hacer descansar una práctica concreta en la mera participación. En primer lugar es consciente de que el mero consenso no lleva aparejada una noción de justicia. Por ello necesita encontrar un núcleo duro, que le permita fundamentar cierta “validez universal” necesaria para poder elaborar juicios valorativos, dotados de normatividad, que le permitan afirmar que determinadas capacidades deben ser universal y urgentemente garantizadas. Por tanto, en la especificación local encuentra cierta universalidad, aunque matizada.¹⁰³⁰

Consciente de las múltiples críticas que se les han planteado a las diferentes listas de capacidades, Alkire procede a denominar al núcleo duro de aquello que se valora como “dimensiones humanas” y a su identificación. Para ello utiliza el modelo que presenta Finnis¹⁰³¹, porque posee todas las virtualidades que la autora considera valiosas en su metodología: respeto al pluralismo, no procedente de ninguna *doctrina comprensiva del bien*, integra una metodología participativa y posee paralelismos con Sen.

2.2 Revisión de Alkire de las tesis de Nussbaum

Alkire entiende la propuesta de Nussbaum en base a los parámetros que la propia Nussbaum¹⁰³² señala y, de este modo, cataloga su propuesta como: a) basada en una interpretación particular de las tesis de Aristóteles; b) como un intento de extender el *enfoque de las capacidades* y, por ello, con el objetivo de especificar una lista de capacidades centrales humanas, con la intención expresa de que puedan proporcionar

¹⁰²⁸S. ALKIRE, "The Capability Approach as a Development Paradigm", en E. CHIAPPERO MARTINETTI (ed.), *A Multi-Voiced Dialogue on Global Society*, Milan, G. Feltrinelli Foundation, próxima publicación.

¹⁰²⁹ S. ALKIRE, "Public Debate and Value Construction in Sen's Approach", en A. KAUFMAN (ed.), *Capabilities Equality: Basic Issues and Problems*, Londres: Routledge, 2006, pp. 137-40.

¹⁰³⁰ S. ALKIRE, "Needs and Capabilities", en S. R. E. R. I. O. P. SUPPLEMENTS (ed.), *The Philosophy of Need*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp. 231 y ss.

¹⁰³¹ ALKIRE, *Valuing freedoms: Sen's capability approach and poverty reduction*, op. cit. p. 16; "Dimensions of Human Development", op. cit., pp. 185 y ss.; S. ALKIRE y R. BLACK, "A Practical Reasoning Theory of Development Ethics: Furthering the Capabilities Approach", *Journal of Interantional Development*, 1997.

¹⁰³² NJSSBAUM, "Capacidades Humanas y Justicia Social", op. cit.; *Las mujeres y el desarrollo humano: el enfoque de las capacidades*, op. cit.; *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, op. cit.

la base para los principios constitucionales, que deberían respetar e incorporar los gobiernos de todas las naciones¹⁰³³.

Estos rasgos característicos, que Alkire rescata, le permiten a la autora establecer una línea de demarcación entre Sen y Nussbaum, que le posibilitará posteriormente defender su propia propuesta, como encuadrada en el enfoque de Sen, pero alternativa a Nussbaum. En este sentido afirma que los enfoques respectivos de Sen y Nussbaum no son lo mismo, aunque hayan colaborado. La diferencia básica la encuentra al entender que la perspectiva de Nussbaum es mucho más determinada que la de Sen y, de hecho, el énfasis de Nussbaum se sitúa en un nivel legal y político, más que en aplicaciones socio-económicas. Incluso, afirma y, en cierta manera convenimos, que sus definiciones de capacidad (*capability*) y funcionamiento (*functioning*) también son distintas.

Alkire dedica algunas páginas de su obra a presentar la propuesta de Nussbaum¹⁰³⁴. Para ello esboza un resumen descriptivo de los rasgos más importantes de su teoría, pero no a un nivel filosófico, entrando en diálogo con la autora acerca de las implicaciones teórico-prácticas de su propuesta, sino de lo que podríamos llamar de “resultado” y de rasgos más bien “operativos”, puesto que su objetivo no es el de ofrecer una reconstrucción crítica de las tesis de Nussbaum en términos generales. Alkire está interesada en examinar los parámetros concretos de la propuesta de Nussbaum, para determinar si su teoría puede ser desarrollada e implantada a un nivel local de forma inmediata, de forma que pueda ser tenida en cuenta en proyectos e iniciativas locales concretos. Por ello nos presenta la teoría de Nussbaum como una “perspectiva normativa universal”¹⁰³⁵, que adopta una forma de proceder similar al liberalismo político de Rawls¹⁰³⁶ y que, basándose en una lista de lo que denomina “capacidades combinadas”, tiene por objetivo encarnar los principios constitucionales que deben regir las diferentes políticas públicas a nivel internacional.¹⁰³⁷ Es en este aspecto en el que encuentra la divergencia con respecto a las tesis de Sen, que será utilizada por Alkire para introducir su propia alternativa, separándose de Nussbaum y entroncando con Sen. De este modo, mientras que el objetivo de Sen se dirige, a la creación de un marco para la expansión de las capacidades, un espacio con un diseño institucional que garantice esta

¹⁰³³ ALKIRE, *Valuing freedoms: Sen's capability approach and poverty reduction*, op. cit., p. 32.

¹⁰³⁴ *Ibid.* pp. 32-43.

¹⁰³⁵ *Ibid.* p. 32.

¹⁰³⁶ *Ibid.* p. 33 y ALKIRE, "Dimensions of Human Development", op. cit., p. 187.

¹⁰³⁷ ALKIRE, *Valuing freedoms: Sen's capability approach and poverty reduction*, op. cit., p. 33.

idea de desarrollo como libertad en sentido amplio, el objetivo de Nussbaum es impulsar políticas públicas para que los gobiernos proporcionen la base social suficiente para que se puedan desarrollar esas capacidades, que son esenciales para una verdadera y valiosa vida humana.¹⁰³⁸ Las implicaciones que estas consideraciones conllevan son múltiples¹⁰³⁹, pero lo que nos interesa destacar en este instante son los tres problemas básicos que Alkire identifica en la propuesta de Nussbaum, siempre con la mirada puesta en la posibilidad de operacionalizar su teoría a nivel local.¹⁰⁴⁰

2.2.1 Tres problemas o la cuestión del procedimentalismo

A continuación examinaremos detenidamente los tres problemas básicos que Alkire encuentra en la teoría de Nussbaum, que según la autora le impiden desarrollar de forma solvente su propuesta a un nivel local e incluso encarnar iniciativas concretas y, por tanto, aquí es donde Alkire encuentra la necesidad de una propuesta alternativa que permita cubrir esta inconsistencia.

Los tres problemas que, a continuación, se presentan difieren entre sí en el sentido de que atienden a diferentes aspectos de la teoría de Nussbaum, pero al mismo tiempo poseen una raíz común. Aunque deben atenderse por separado, como hace Alkire, es necesario señalar que en resumen lo que se encuentra a la base de la crítica es la ausencia en Nussbaum de una metodología procedimental, que permita a su teoría contar con los mecanismos de apertura a la variación histórico-espacio-temporal, propia de la realidad humana, tanto en sus concreciones prácticas como en sus fundamentos teóricos y de esta manera arbitrar el desacuerdo.

a) La objeción de prescriptivismo. (*Prescriptivity*)

Uno de los rasgos que Alkire observa en la teoría de Nussbaum es que su propuesta es específicamente *prescriptiva*. Alkire entiende esta característica de “prescriptivismo”, en base a su afirmación de que la teoría de Nussbaum se comprende como necesariamente válida universalmente. Para apoyar esta afirmación Alkire se basa en el

¹⁰³⁸ *Ibíd.* p. 34.

¹⁰³⁹ ALKIRE, "Dimensions of Human Development", *op. cit.*, pp. 187-88 y ALKIRE y BLACK, "A Practical Reasoning Theory of Development Ethics: Furthering the Capabilities Approach", *op. cit.*

¹⁰⁴⁰ ALKIRE, *Valuing freedoms: Sen's capability approach and poverty reduction*, *op. cit.*, p. 35.

fundamento aristotélico de Nussbaum, que según Alkire es desarrollado en dos estadios¹⁰⁴¹:

1. Da cuenta de las diferentes e inconmensurables esferas en las que los humanos deben hacer elecciones y actuar de alguna manera.
2. Investiga cuál es la elección adecuada en esa esfera. La problemática interna que subyace es obviamente cómo combinar el criterio de universalidad prescrito con la libre elección en cada una de estas esferas. Sagazmente Alkire observa que el proyecto plantea serias objeciones, puesto que es plausible así formulado la posibilidad de caer en cierta clase de paternalismo y de imposición.

Pese a esta primera crítica, reconoce que Nussbaum sí que articula cierto mecanismo para formular el respeto al pluralismo, para hacer frente a estas críticas, de cinco modos¹⁰⁴²:

1. Mediante la fórmula de la *realizabilidad múltiple*.¹⁰⁴³
2. Proporcionando capacidades más que funcionamientos en muchas instancias.
3. Otorgando preeminencia a la Razón Práctica.
4. Mediante la manifiesta decantación por el liberalismo político, en el que encuadra su concreta lista de las capacidades.
5. Afirmando que estas capacidades son “aconsejadas y no requeridas”, y, por tanto, acudiendo al recurso a la persuasión en repetidas ocasiones, en lugar de la violencia.

¹⁰⁴¹ *Ibíd.* p. 36.

¹⁰⁴² *Ibíd.* p. 37.

¹⁰⁴³ Nussbaum desea mantener el pluralismo y considera que esto se puede conseguir mediante dos niveles de desarrollo de su concepción política: 1) *La especificación plural* implica que “la planificación política, en tanto que usa una concepción determinada del bien en un nivel muy alto de generalidad ha de dejar una paleta muy amplia para que los ciudadanos y ciudadanas especifiquen cada uno de los componentes más concretamente y con mucha variedad, de acuerdo con las tradiciones locales y los gustos individuales”: NUSSBAUM, “Capacidades Humanas y Justicia Social”, op. cit., p. 74. y 2) *la especificación local*, que por tanto se introduce en este primer nivel, entiende la autora que se deriva necesariamente del modelo particular de razonamiento aristotélico, en tanto que éste si es realizado de modo correcto opera con “una rica sensibilidad hacia el contexto concreto, los caracteres de los agentes y su situación social.”: NUSSBAUM, “Capacidades Humanas y Justicia Social”, op. cit., p. 75. Naturalmente Nussbaum necesita introducir unos mecanismos operativos que permitan que se desarrolle tal proceso, desde la generalidad a la especificación: estos son los propios de un “diálogo participativo con aquellos que estén más profundamente inmersos en tales condiciones”. NUSSBAUM, “Capacidades Humanas y Justicia Social”, op. cit., p. 75.

Independientemente de la reconstrucción descriptiva que Alkire realiza de la figura del “respeto al pluralismo” en Nussbaum, nos interesa destacar una sutileza que va más allá de la mera observación acerca de si este pluralismo en Nussbaum es solvente o no: la falta de un mecanismo procedimental que arbitre el desacuerdo en Nussbaum. En este sentido, Alkire¹⁰⁴⁴ critica que difícilmente se puede atender a la vez al pluralismo y a una lista concreta acerca del funcionamiento humano, si no se da un descripción procedimental (*procedural account*) de cómo estos procesos de especificación local y comparación transcultural se dan al mismo tiempo.

En definitiva, el problema que encuentra Alkire es que la especificación de unas características omnicomprendivas de lo que es una vida humana, no da opción a la flexibilidad necesaria para llevarla al campo de una implantación práctica a nivel microeconómico, y, por tanto, no se puede aplicar de forma directa al desarrollo de proyectos e iniciativas locales con estos parámetros, ya que no gestiona de manera suficientemente satisfactoria el impacto de la cooperación. De este modo, considera que lo primordial, a lo que debería atenderse es a lo local y a lo particular en la práctica¹⁰⁴⁵ y, por tanto, el enfoque de las capacidades debería esbozar un *proceso* para poder desarrollar a nivel local esas concepciones normativas de lo humano, más que elaborar teóricamente una concepción normativa humana y un diseño institucional. Considera que esto sería mucho más útil para los objetivos últimos del enfoque de las capacidades. Esta observación es la que le permite a Alkire dar el paso a introducir la teoría de Finnis para articular su propia propuesta y, por tanto, afirmar que en la base de su teoría no se encuentra una concepción comprensiva del ser humano, como hace Nussbaum, sino una descripción de las dimensiones valiosas de la vida humana.

b) La cuestión de la epistemología (*Epistemology*)

Siguiendo con su objetivo principal de operacionalización y aplicación del enfoque de las capacidades a nivel local, Alkire de nuevo encuentra otro problema muy relacionado con el anterior, como es el de la elaboración de los criterios para la toma de decisiones. *¿Cómo sabemos lo que la gente y las sociedades prefieren y deberían elegir?*¹⁰⁴⁶ Como se puede entender el problema de la elección social es una de las cuestiones más controvertidas en economía y Alkire es gran conocedora de esta circunstancia y de sus dificultades.

¹⁰⁴⁴ ALKIRE, *Valuing freedoms : Sen's capability approach and poverty reduction*, op. cit., p. 37.

¹⁰⁴⁵ *Ibíd.* p. 38.

¹⁰⁴⁶ *Ibíd.*

Aunque Alkire cita los pasos de la metodología, que sigue Nussbaum, en la dilucidación de su concreta lista de capacidades: “(i) Reflexión interna, utilizando la razón práctica; (ii) discusión del punto de acuerdo informado alcanzado con razones desde diferentes culturas; y (iii) observaciones empíricas de las prioridades institucionales como los derechos de propiedad..El fundamento original del enfoque de Nussbaum era la razón práctica, que viene a significar la reflexión interna de cada persona en base a sus propios pensamientos, lecturas, imaginación y experiencias.”¹⁰⁴⁷

El problema, que observa Alkire, no se encuentra tanto en la metodología utilizada para la articulación de una concreta lista de capacidades, sino en la ausencia de un procedimiento interno que posibilite la integración del desacuerdo como mecanismo de especificación conjunta. Alkire no encuentra explicitado el método, *el procedimiento para la resolución de conflictos*, para esclarecer la naturaleza de los desacuerdos, ni los criterios que permitan discernir cuándo las elecciones son *correctas* o cuándo son condicionadas por factores externos a los de la recta deliberación.

c) La cuestión del “poder” y la “voz” (*power and voice*)

Otro de los problemas identificados por Alkire es el del esclarecimiento de los actores en el proceso tanto de deliberación y de toma de decisiones, como de la dilucidación de la lista de capacidades. En este sentido, Alkire no se está refiriendo a las partes que deben considerarse en un supuesto acuerdo epistemológico, sino a quiénes deben encarnar la voz política. Sutilmente Alkire¹⁰⁴⁸ observa que si bien Nussbaum no identifica activamente quién es el que desarrolla el conjunto de capacidades para uso nacional, sí que utiliza el pronombre “nosotros”, pero sin dejar claro a quiénes se refiere con este pronombre. Alkire afirma que cree que no se debe a un descuido, sino que ese “nosotros” (*we*) o bien refiere a un actor fijado externamente, por ejemplo *the Supreme Court* o bien está afirmando que no necesariamente implica la inclusión de todos los afectados y en este sentido no tienen por qué las mujeres pobres estar involucradas.

En definitiva, la crítica fundamental de Alkire es, que aparte de que la propuesta de Nussbaum debería contar con un procedimiento adicional que garantizara que las personas quedaran involucradas y empoderadas personalmente, el problema de que explícitamente no

¹⁰⁴⁷ *Ibíd.* p. 39.

¹⁰⁴⁸ *Ibíd.* pp. 41 y ss.

articule el cómo elabora ese “nosotros” posee el peligro de dejar en manos de unas élites minoritarias las decisiones y legitimar sus propios puntos de vista, más aún en el nivel microeconómico, puesto que de ninguna forma se observa un mecanismo incluyente de todas y cada una de las personas.

2.3 La crítica de Robeyns

Ingrid Robeyns se pronuncia en el mismo sentido que Alkire con respecto a la “lista de capacidades” de Nussbaum. La autora, que se mueve en el paradigma de la perspectiva de género y la desigualdad económica y política entre mujeres y hombres, se muestra de acuerdo con Nussbaum en algunos puntos, pero difiere en otros. Por una parte entiende que la propuesta seniana opera como un marco teórico, pero necesita una mayor especificación para poder aplicarse a cuestiones prácticas y especialmente para poder ser utilizado para valorar y medir las situaciones de desigualdad que sufren las mujeres en muchos países.¹⁰⁴⁹ De este modo, Robeyns se encuentra de acuerdo con Nussbaum, a diferencia de la tesis defendida por Alkire, cuando afirma que el enfoque de las capacidades requiere de una lista definida de capacidades para ser aplicada al ámbito práctico, con el fin de que pueda ser utilizada para la formación de valoraciones y juicios.¹⁰⁵⁰ Pero, por otro lado, se muestra contraria a que esta lista se “única”, aludiendo a los mismos argumentos que esgrime Alkire acerca de la caída en cierto prescriptivismo, si se sostiene exclusivamente una lista con pretensión universal, pese a que se la conciba con las características de adaptabilidad y susceptible de especificación y en su lugar entiende que dependiendo del ámbito y objetivo se deberán elaborar distintas listas para ser aplicadas.¹⁰⁵¹ Por ello, la autora propone en lugar de una lista específica y determinada como la de Nussbaum hacer hincapié en el proceso a seguir para la extracción de las capacidades, que puedan servir de instrumental operativo para ser aplicadas a cuestiones de medición y evaluación. La razón que la autora encuentra para reivindicar un proceso de selección, en lugar de partir de una lista ya determinada previamente, es que encuentra que este modo de proceder carece de la legitimidad académica necesaria para hacerse valer de forma universal, debido a que no se deriva de ningún procedimiento política y legalmente prescrito, ni se inscribe en el seno de la literatura

¹⁰⁴⁹ ROBEYNS, "Sen's Capability approach and gender inequality: selecting relevant capabilities", op. cit., p. 62.

¹⁰⁵⁰ *Ibíd.* p. 64.

¹⁰⁵¹ *Ibíd.* p. 68.

académica vinculada al ámbito de acción.¹⁰⁵² De este modo, sugiere cinco criterios que debería seguir dicho proceso de selección de las capacidades¹⁰⁵³:

1. *Formulación explícita.* En primer lugar es necesario formular de forma explícita una lista y sus argumentos de defensa, con el fin de que sea debatida y confrontada con otras alternativas. Robeyns ve crucial este paso previo a toda aplicación práctica posterior, ya que considera que, a menudo, en el campo económico de aplicación empírica este paso no se cuestiona y directamente se evalúan y aplican los datos que se tienen al alcance.
2. *Justificación metodológica.* Es necesario clarificar y examinar detenidamente el método seguido para la extracción de la lista concreta que se va a aplicar, que variará según lo requiera el objetivo de la lista.
3. *Sensibilidad al contexto.* La autora entiende que dependiendo del propósito de la lista que se va a debatir, el lenguaje utilizado para ello debe variar en el nivel de abstracción utilizado.
4. *Generalidad.* La lista debe ser especificada teniendo en cuenta un nivel de generalidad importante y, por tanto, evitando los posibles errores y prejuicios que se pueden encontrar en las prácticas empíricas concretas. La autora pretende evitar este peligro elaborando una lista que sea considerablemente “ideal”.
5. *Exhaustividad y no reducibilidad.* La lista debe contener todos los elementos que se consideren importantes, pero, a su vez, no deben ser reducibles a otros componentes para evitar un solapamiento innecesario, si bien sí que considera la posibilidad de establecer subgrupos.

Robeyns presenta una lista de catorce elementos¹⁰⁵⁴ que, a primera vista, es bastante similar a la ofrecida por Martha Nussbaum. No es mi objetivo comparar ambas listas, al igual que no lo es comparar la lista de Nussbaum con todas las demás listas ofrecidas por otros autores. Esta tarea me parece que sería propia de una labor para un debate activo en un simposio, en el que los autores pudieran defender sus listas, esgrimiendo los argumentos que les han llevado a seleccionar unos componentes y no otros. Lo que sí me gustaría destacar es que, a mi

¹⁰⁵² *Ibid.* p. 69.

¹⁰⁵³ *Ibid.* pp. 70-71.

¹⁰⁵⁴ *Ibid.* p. 72.

juicio, todas las lista son bastante similares y difieren en la mayor o menor importancia que los autores otorgan a determinados elementos, con lo cual personalmente no puedo valorar de manera objetiva una lista como mejor que otra, si no conozco en un debate activo y mediante un diálogo razonado los argumentos que se encuentran a la base, a lo sumo puedo apuntar qué lista a mí me parece más adecuada, según mis convicciones. Esta circunstancia nos lleva de nuevo a la necesidad de abrir un debate dinámico y directo en el que pudiera discutir mis convicciones, pero no es el propósito en este instante. Sí que quisiera, sin embargo, señalar que la lista de Nussbaum es la que me ha parecido más omniabarcante. Pese a contar con diez categorías, frente a las catorce de Robeyns, por ejemplo, incorpora unos elementos constitutivos, que me parecen cruciales, como son las emociones y el medio ambiente o los seres de otras especies, cosa que en Robeyns no encontramos. Además, ninguno de los componentes de la lista de Nussbaum puede reducirse a otros y, en cambio, en otras listas sí que encontramos algunas reiteraciones.

Por otra parte, también me gustaría destacar que probablemente parte de la fuerza y completud de la lista de Nussbaum estriba precisamente en todo el trabajo de reflexión filosófica, que se encuentra en la base, ya que la autora ha aprovechado todos los siglos de experiencia filosófica que ofrecen “los clásicos”, como se ha ido mostrando y, probablemente, la justificación del fundamento aristotélico, que se encuentra en su lista, sea difícilmente rebasable.

2.4 Respuesta de Nussbaum a las objeciones expuestas

Respondiendo a las objeciones presentadas por Alkire, hemos de señalar que en las tesis de Nussbaum sí que se encuentran integrados todos esos elementos que la autora le requiere para poder considerar su teoría una teoría de la justicia solvente, que pueda ser llevada a la aplicación práctica.

En primer lugar en las tesis de Nussbaum sí que se encuentra integrado el respeto al pluralismo, que la propia Alkire señala como fundamental. Como fue objeto de examen durante este trabajo no me repetiré y me remito a lo que se expuso en los apartados que trataban estas cuestiones. Por ello me centraré en dos cuestiones: a) la supuesta insensibilidad hacia lo particular que se le achaca y b) el procedimiento para la arbitración del desacuerdo.

a) Sensibilidad hacia lo particular

Como se le reconoce a Nussbaum, su teoría posee un fundamento sólido en las tesis aristotélicas y, por tanto, la teoría que la autora nos presenta recoge la metodología del estagirita para la deliberación de los asuntos prácticos. Esta cuestión se estudió de forma pormenorizada en el capítulo dedicado a la imaginación y en él se puso de manifiesto que en el método aristotélico lo particular poseía preeminencia sobre lo universal. Se partía de lo particular para tras un proceso deliberativo proceder a un desvelamiento de la verdad práctica, que ya poseía integrado el componente de la universalidad, que no es lo mismo que la generalización. Por tanto, se perfiló que el método seguido por la autora era sensible a los contextos particulares y se basaba en la experiencia, pero no perdía su carácter de ser universalizable.

b) En cuanto a la arbitraci3n del desacuerdo

Si bien la autora ha repetido que su teor3a no posee un compromiso con una teor3a procedimental, en tanto que es una teor3a de “resultado”, hemos de advertir que a la hora de la verdad y, sobre todo, en cuestiones pr3cticas las barreras son difusas. De hecho, Nussbaum asume en sus tesis el desacuerdo y el necesario pluralismo como estructural en la realidad humana y, por ello, entiende que en la dilucidaci3n de los asuntos pr3cticos el m3todo a seguir ha de ser flexible. La deliberaci3n adquiere una importancia fundamental como procedimiento de resoluci3n y arbitraci3n de asuntos pr3cticos y ve necesaria la institucionalizaci3n de debates p3blicos. Su propuesta no es cerrada, sino que debe ser sometida a continua revisi3n por los cauces apropiados. Adem3s entiende que incluso es posible y muy deseable la creaci3n y seguimiento de normas seg3n las circunstancias, como se precis3.

El concepto de “reflexi3n interna” de Nussbaum aunque ciertamente se presenta con cierta controversia hemos de se1alalar que no se trata de un ejercicio de introspecci3n solipsista, sino de deliberaci3n conjunta o “introspecci3n contrastada”. Se trata de un proceso de desvelamiento de lo que realmente le importa al ser humano y, por ello, es fuertemente intuitivo; pero esta intuici3n posee una dimensi3n social, en tanto que la deliberaci3n que prescribe es un ejercicio que se realiza de forma compartida a trav3s de mecanismos sociales entre los que la autora destaca como fundamentales: la educaci3n, la lectura de ficciones narrativas o los debates p3blicos. Por tanto, la reflexi3n interna se realiza siempre integrando un elemento de alteridad constitutivo. Con ello se solventa la cr3tica de la epistemolog3a.

En cuanto a la cuestión de quiénes son los que detentan la “voz”, tampoco le falta razón a Alkire al observar cierta ambigüedad en las tesis de Nussbaum con respecto a quiénes deberían ser aquellos que tomen las decisiones. La autora, a mi juicio, entiende que dependiendo de qué cuestiones se traten, las decisiones y deliberaciones deben tomarse por un grupo de personas, por los expertos o por todos los afectados.

Por tanto, las objeciones de Alkire parece que pueden encontrar una solución en las tesis de Nussbaum, que nos permita sostener su teoría para la deliberación en cuestiones de justicia. A mi juicio en las tesis de Nussbaum encontramos una dificultad, pero también una virtualidad. Se trata de una propuesta teórica y filosófica que la autora ha ido perfeccionando a lo largo de sus obras, pero no es un manual teórico de aplicación práctica del enfoque de las capacidades: esta tarea necesita ulterior desarrollo. Por otro lado, sus tesis tienen la virtualidad de que de manera embrionaria se encuentran los ingredientes necesarios para llevar a cabo esta tarea y no precluye, por tanto, las posibilidades de operacionalización, integrando la flexibilidad, sensibilidad y adaptabilidad necesarias y posibilitando la articulación de mecanismos de debate y de aplicación. Pero esto es una tarea a desarrollar en un trabajo de cooperación multidisciplinario, como la propia autora ha señalado en repetidas ocasiones. Pese a ello, el marco teórico de Nussbaum como punto de partida es tremendamente valioso, porque integra de manera efectiva todos esos ingredientes que precisamos, pese a que deben ser desarrollados en el terreno práctico y, tal como ya dijera Aristóteles, esto no puede realizarse a priori, sino sobre el terreno.

3. La propuesta de Sabina Alkire

El trabajo de Sabina Alkire se centra primordialmente en la operacionalización del enfoque de las capacidades. En este sentido destaca su obra *Valuing freedoms: Sen's Capability approach and poverty reduction*, cuyo objetivo es la concreta operacionalización del enfoque de las capacidades con el fin de que sirva de programa práctico para resolver la cuestión de la reducción de la pobreza.

Alkire considera que la aplicación a los problemas concretos derivados de la pobreza debe atender al nivel microeconómico y, por ello, centra sus estudios en el análisis de unos proyectos concretos¹⁰⁵⁵ a

¹⁰⁵⁵ Cfr. Capítulo 7, ALKIRE, *Valuing freedoms: Sen's capability approach and poverty reduction*, op. cit., pp. 235-96. Los tres casos estudiados son en particular: “Loans for goats”; “Literacy and community development”; “Rose cultivation”.

nivel local, estudiando sus presupuestos, su desarrollo y su impacto en la efectiva reducción de la pobreza. Sus tesis poseen el objetivo básico de identificar, clasificar y procesar la información necesaria para poder desarrollar e implantar el enfoque de las capacidades en el campo de las iniciativas para la reducción de la pobreza, siempre desde un nivel microeconómico.¹⁰⁵⁶ La autora es consciente de las dificultades que posee el enfoque de las capacidades de Sen a la hora de llevarlo a una propuesta práctica concreta¹⁰⁵⁷ y su objetivo, por tanto, será el de articular el enfoque de las capacidades con toda una metodología operacional de sesgo económico¹⁰⁵⁸. Para ello procederá a identificar aquello que es al mismo tiempo *valioso y medible*, con el fin de elaborar una propuesta directamente aplicable a las iniciativas prácticas locales conducentes a la eliminación de la pobreza.

La propuesta de Alkire, situada en el marco del enfoque de las capacidades, posee dos objetivos *instrumentales*: a) operacionalizarlo, esto es, convertirlo en un enfoque práctico, directamente aplicable a iniciativas y proyectos concretos; y b) aplicarlo al nivel microeconómico.

Es importante destacar la naturaleza de sus objetivos, como evidentemente instrumentales, por razones que incumben directamente a este trabajo. Por una parte, Alkire no posee el objetivo de fundamentar filosóficamente una propuesta, sino que mediante la articulación de diferentes aparatos teóricos construye un procedimiento práctico de aplicación estricta. Esta circunstancia hace que se separe radicalmente de la línea seguida por Nussbaum, puesto que esta última autora sí que posee un interés claro de elaboración teórica y filosófica de una teoría de la justicia, cuya aplicación e implantación práctica es posterior. De este modo Alkire se encuadra en un marco teórico como es el enfoque de las capacidades de Sen, que asume y cuestiona en la medida en que el enfoque posee dificultades de aplicación y operacionalización inmediata, pero en principio no se dirige a una revisión crítica del planteamiento general. Para alcanzar este propósito parte de una pregunta básica, a partir de la cual irá desarrollando toda una metodología operacional: “¿Cómo identificar aquellas capacidades valiosas?” Para ello, elabora los procedimientos adecuados para lograr este objetivo, siempre con la vista

¹⁰⁵⁶ *Ibid.* p. 4.

¹⁰⁵⁷ *Ibid.* p. 3.

¹⁰⁵⁸ S. ALKIRE y J. FOSTER, "Counting and Multidimensional Poverty Measurement", OPHI, *Working Paper n°7*, 2007 y S. ALKIRE, "The Missing Dimensions of Poverty Data: Introduction to the Special Issue", *Oxford Development Studies*, 35/4, 2007, pp. 347-59.

puesta en lo que se constituye en objetivo primordial e interés de la obra: la reducción de la pobreza.

Siendo consecuente con el marco en el que se inscribe su propuesta, Alkire entiende la reducción de la pobreza no simplemente como la necesidad de que se incremente la renta per cápita de una nación, ni tampoco en relación a la satisfacción de necesidades, sino que el propósito de su proyecto es lograr que la gente de una región pueda realmente elegir disfrutar mayor cantidad de actividades valiosas o modos de ser.¹⁰⁵⁹ Partiendo de esta idea, su obra propone la operacionalización del enfoque mediante la clarificación de aquellos mecanismos o procedimientos, que permitan identificar las cuestiones que se plantea como primordiales: a) cuáles deberían ser estas capacidades; b) quiénes deberían ser los agentes encargados de tomar las decisiones pertinentes; c) así como cuáles de estas decisiones deberían tener prioridad. Alkire consciente del vacío que se encuentra en la propuesta del enfoque de las capacidades para resolver a nivel práctico estas cuestiones, posiblemente debido al compromiso que mantiene la teoría de Sen con las ideas de “incompletud” y “pluralismo”, su propuesta pretende rellenar este hueco especificando una metodología operacional que permita utilizar y aplicar el enfoque de las capacidades a la vida real.

Para ello la autora llevará a cabo su estudio en dos fases :

1) Necesita identificar los fundamentos teóricos para clarificar la naturaleza de los juicios de valor del enfoque de las capacidades¹⁰⁶⁰. Tras repasar numerosas listas y categorizaciones de muy diversos autores, que han realizado diversos trabajos descriptivos de aquello que es considerado valioso para el ser humano, Alkire optará, para su concreta propuesta, por basarse en los siguientes autores: a) El marco teórico que utiliza es el de Sen; b) el modelo de racionalidad para identificar la naturaleza de los juicios valiosos será el de Finnis; c) en las metodologías de la participación.

2) Realiza la aplicación práctica concreta, articulando los conceptos de *capacidad* y de *necesidad* para un modelo operativo.

3.1 El objetivo: la reducción de la pobreza

Como hemos ido exponiendo, el objetivo práctico al que en última instancia se dirigen los esfuerzos de Alkire es la reducción de la pobreza.

¹⁰⁵⁹ ALKIRE, *Valuing freedoms : Sen's capability approach and poverty reduction*, op. cit., p. 2.

¹⁰⁶⁰ *Ibid.* p. 3.

Por ello, deberíamos precisar en un primer momento qué entiende la autora por *pobreza* para de este modo entender su propuesta metodológica.

Como se explicitó, el concepto de pobreza de Alkire es el propio del enfoque de las capacidades seniano y, en este sentido es multidimensional: a) No se dirige simplemente a que se incremente la renta per cápita; b) tampoco a que se satisfagan más necesidades; c) Sino que la gente de una región pudiera realmente elegir disfrutar mayor cantidad de actividades valiosas o modos de ser.¹⁰⁶¹ Alkire delimita la noción de reducción de la pobreza afirmando que “al utilizar el término “reducción de la pobreza” me dirijo a una descripción completa de la pobreza, una descripción que traslada el objetivo de la actividad económica desde el crecimiento económico al desarrollo humano. Esta transformación hacia una visión “multidimensional” de la pobreza emergió gradualmente en respuesta a las críticas de los más prominentes enfoques de desarrollo económico que se centran en el crecimiento del producto interior bruto. El crecimiento, aunque un componente del progreso económico, es insuficiente como objetivo, en tanto el crecimiento puede ir de la mano con las sangrantes privaciones entre los pobres, con la opresión política o con cualquier otra situación no deseable en términos medios.”¹⁰⁶²

En primer lugar es necesario destacar el componente de “multidimensionalidad” que lleva aparejado el término de pobreza en las tesis de Alkire. Esta idea tiene una clara connotación seniana y efectivamente implica que la pobreza puede ser entendida de muchas formas, ya que refiere a lo que Sen denomina “privación de las capacidades”. En este sentido Alkire haciendo referencia a Sen recoge este concepto de pobreza argumentando que “Sen afirma que la mejor forma de conceptualizar la pobreza, mejor que en base a los ingresos, es entenderla como un “fallo en las capacidades básicas”, lo cual es la incapacidad de los individuos y las comunidades para elegir los valiosos modos de “ser y hacer”, que son básicos para a vida humana. Esto distingue su enfoque del basado en los ingresos y también del enfoque de los relativistas, igualitaristas y el de las necesidades básicas”.¹⁰⁶³ Pero lo que nos interesa destacar en este apartado para no perder nunca de vista el objetivo de Alkire no es esbozar una caracterización de las múltiples

¹⁰⁶¹ *Ibíd.* p. 2.

¹⁰⁶² *Ibíd.* p. 19.

¹⁰⁶³ *Ibíd.* p. 156.

perspectivas desde las que cabe entenderse la pobreza, sino la dificultad práctica que este carácter multidimensional de la pobreza plantea.

En la propuesta de operacionalización de Alkire se encuentra íntimamente vinculada la cuestión del “assessment”, es decir, de la evaluación y medición del desarrollo y, por ende, de la pobreza. Si aceptamos que la pobreza es estructuralmente multidimensional, entonces las bases de información sobre las que realizar mediciones, como bien ya observó Sen deben ser heterogéneas. El problema, pues, se hace evidente, ¿Cómo realizar estas mediciones en términos absolutos ante la inconmensurabilidad en las premisas? El problema de las comparaciones se hace, si cabe, más difícil ante otra sutileza, que se deriva de los análisis de Sen: el referido a la llamada “pobreza relativa”. Esta idea implica que se puede y se debe hablar de pobreza en “términos relativos” al hacer comparaciones desde dentro de muestras sociales o de población homogéneas. Esta idea se entiende bien al tomar en consideración dos factores: a) por un lado el valor reconocido ampliamente de “poder aparecer en público sin vergüenza” y b) por otro lado, la idea de “la exclusión social”. Si una sociedad o grupo significativo de población se rige según unos criterios y necesita unos recursos para funcionar, aquél que no tenga acceso a estos recursos quedará excluido del normal funcionamiento del grupo social al que pertenece. Ahora bien, en este instante Alkire rescata esta distinción seniana entre *pobreza absoluta* y *pobreza relativa* para encontrar cierta uniformidad en las valoraciones. Aunque no se resuelve de manera completa la cuestión de la heterogeneidad, sí que permite generar una circunscripción más restringida para realizar los estudios posteriores y, por tanto, sus avances metodológicos en esta cuestión son muy valiosos.

Los trabajos de la autora se dirigen precisamente a estas cuestiones y sus artículos recién publicados nos presentan una metodología operacional, realizada con un instrumental de sesgo económico, que tienen por objeto elaborar un método que permita valorar y medir la pobreza desde una perspectiva multidimensional para proceder a realizar análisis e informes sustantivos acerca de la tasa de pobreza en el mundo con bases de información heterogéneas y adaptadas a los objetivos. De este modo en “Counting and Multidimensional Poverty Measurement”¹⁰⁶⁴ presenta un método novedoso para identificar, mediante herramientas de teoría económica, la pobreza y posibilitar su medición mediante un instrumental que conlleva, además, la posibilidad de descomposición de

¹⁰⁶⁴ ALKIRE y FOSTER, "Counting and Multidimensional Poverty Measurement", op. cit., (versión revisada en mayo de 2008).

los datos obtenidos, con el fin de aportar unos datos más fiables y ajustados a la realidad de la pobreza.

Bien es cierto que el HDI (Human Development Index) incluye indicadores tales como ingresos, longevidad y educación, pero Alkire destaca que estos criterios no son suficientes para identificar la pobreza en su carácter multidimensional y destaca la importancia de otros factores que hacen que una vida sea valiosa y cuya privación, por el contrario, hacen una vida pobre. Así, en sus trabajos incluirá como nuevos indicadores: 1) el empleo informal; 2) empoderamiento; 3) seguridad ante la violencia; 4) la capacidad de presentarse sin vergüenza; 5) el bienestar psicológico y subjetivo.¹⁰⁶⁵ A estos indicadores Alkire los denomina "missing data" o "missing dimensions of poverty" basándose en unos estudios recientes que "en una exploración empírica sobre esta cuestión llevada a cabo por Ranis mostró que el HDI recoge de manera muy pobre un conjunto de importantes dimensiones de la vida: bienestar mental, empoderamiento, libertad política, relaciones sociales y de comunidad, desigualdad, condiciones de trabajo, ocio, estabilidad económica y política y medio ambiente. Sobre la base de este estudio, concluyeron que "extender el concepto y medición de Desarrollo Humano a un conjunto de dimensiones más amplio afecta seriamente el modo que se deberían medir y evaluar las prácticas de un país", pero teniendo en cuenta la clase de datos para este propósito, "los datos son o bien inaccesibles o bien incompletos, cubriendo solo un pequeño espectro de países."¹⁰⁶⁶

Alkire cita textualmente a Sen, aunque el énfasis en la cita es suyo para señalar lo que desea poner de manifiesto: "Sen concluye que hay un núcleo irreducible de privación absoluta en nuestra idea de pobreza, que se traduce en informes sobre hambrunas, malnutrición, y visibles calamidades en el diagnóstico de la pobreza, sin necesidad de tener que atender primero a la perspectiva relativa?. Por lo tanto, el enfoque de la privación relativa complementa más que suplanta el análisis de la pobreza en términos de absoluta desposesión."¹⁰⁶⁷ Esta característica de "absoluto" (*absoluteness*) "no es una constante en el tiempo, ni invariable entre las diferentes sociedades, tampoco se concentra meramente en la comida o la nutrición. Es un enfoque que juzga la pobreza en términos

¹⁰⁶⁵ ALKIRE, "The Missing Dimensions of Poverty Data: Introduction to the Special Issue", op. cit. pp. 347-59.

¹⁰⁶⁶ ALKIRE y FOSTER, "Counting and Multidimensional Poverty Measurement", op. cit., p. 6.

¹⁰⁶⁷ ALKIRE, *Valuing freedoms: Sen's capability approach and poverty reduction*, op. cit., p. 156.

absolutos (en el caso del estudio de la pobreza en términos de ciertos niveles específicos de mínimos absolutos) más que en puramente términos relativos, según los niveles disfrutados por una persona determinada en una sociedad.”¹⁰⁶⁸

Estas afirmaciones le permiten a Alkire dar el paso hacia la búsqueda de un núcleo duro invariable y concreto, que nos permita hablar de pobreza absoluta, de pobreza radical y, por tanto, centrar los proyectos de valoración e iniciativas de desarrollo en estos términos. Por ello su trabajo se centrará en la pregunta” ¿Cuáles son esas capacidades básicas que cuya ausencia constituye pobreza – cuáles son esas capacidades básicas que deberían ser igualmente accesibles a todas las personas?” A partir de esta pregunta Alkire se centra en el problema de los criterios para poder identificar estas capacidades básicas, que sirvan como una base de medición de la pobreza en todo país. Concretamente Alkire, en total coherencia con su *leit motiv* práctico, tiene como objetivo 1) identificar estas capacidades básicas, 2) identificar un nivel mínimo por debajo del cual la gente es considerada como absolutamente pobre y 3) un procedimiento para identificar los bienes y servicios requeridos para reducir esta pobreza, según los criterios anteriores.¹⁰⁶⁹ Para resolver estas cuestiones Alkire utilizará la figura del *consensus*, aunque la considera incompleta. Con ella intentará solucionar el problema de cómo realizar “juicios de valor sustancialmente válidos” (SJV, *substantial judgements values*) y posteriormente intentará solucionar el problema de la efectividad práctica, aludiendo a una redefinición del concepto de “necesidad básica”, que pueda ser relacionada directamente con el término de capacidad. Para ello definirá “necesidad básica en referencia al daño absoluto en lugar de en relación con los deseos, necesidades o preferencias.”¹⁰⁷⁰

3.2 El marco conceptual: el enfoque de las capacidades de Sen

Toda la propuesta de Alkire se inscribe en el marco conceptual del enfoque de las capacidades, tal y como ha sido desarrollado por Sen. La autora resume el objetivo del mismo de manera clara y concisa afirmando que la sutileza del enfoque es su objetivo, que especifica que debería ser la expansión de la capacidad de la gente para disfrutar de aquello que considera valioso de “ser y de hacer”, tanto en el ámbito del desarrollo humano como en el de la reducción de la pobreza. Y por ello, las personas deberían tener acceso a los recursos positivos que precisan

¹⁰⁶⁸ *Ibid.*

¹⁰⁶⁹ ALKIRE, *Valuing freedoms : Sen's capability approach and poverty reduction*, op. cit., p. 157.

¹⁰⁷⁰ *Ibid.*

para alcanzar esas capacidades y, además, deberían ser capaces de tomar las decisiones que les afecten.¹⁰⁷¹

Me gustaría destacar en este instante dos elementos que han sido nombrados en el párrafo anterior y que merecen una atención especial. En primer lugar porque concretizan de manera clara la particular perspectiva que Alkire adopta en su propuesta, puesto que evidencian los objetivos que la autora persigue y, por otra parte, porque nos servirán como hilo conductor de lo que en estas páginas se propone. Si efectivamente el marco conceptual y económico en el que se inscribe la propuesta de Alkire es el del enfoque de las capacidades y, por tanto, su objetivo de reducción de la pobreza se entiende en función de la expansión de capacidades, como se verá en el siguiente apartado, la autora dará una importancia capital “al acceso a los recursos positivos necesarios” para satisfacer con éxito este objetivo y, por otro lado, al “proceso de la toma de decisiones”.

La propuesta de la autora se articula en todo momento en torno a los conceptos senianos de “capacidad” (*capability*), “funcionamiento” (*functioning*), “agencia” (*agency*), “libertad” (*freedom*) y utiliza de igual modo la metáfora del “espacio” (*space*) para determinar un marco en donde la igualdad debe ser lograda. Pese a este lenguaje y esquema inicial utilizado, al que da por bueno como punto de partida, Alkire en su objetivo de operacionalización y de llevar a la práctica la propuesta del enfoque de las capacidades, que debe contemplar el “acceso a los recursos positivos necesarios”, irá articulando estos conceptos senianos en función de los sostenidos por el *enfoque de las necesidades*, más cercano a Streeten o Stewart¹⁰⁷². Hemos de señalar que aunque esta articulación será cuidadosamente analizada, en principio, parece que la autora no traiciona los objetivos de ninguno de los enfoques, sino que encuentra cierta complementariedad. En este sentido, la autora afirmará que “el enfoque de las Necesidades Básicas extiende este objetivo de proporcionar de un “mínimo de vida decente, definido en niveles de salud, nutrición y alfabetización” y otras cosas instrumentales para una vida plena. Sen trabajó constructivamente para articular una teoría que situara al enfoque de las necesidades básicas dentro de una descripción más general del proceso de desarrollo.”¹⁰⁷³

¹⁰⁷¹ *Ibid.* p. 2.

¹⁰⁷² ALKIRE, "Needs and Capabilities", *op. cit.* y Cap. 5 "Basic needs and Basic capabilities" en ALKIRE, *Valuing freedoms: Sen's capability approach and poverty reduction*, *op. cit.*

¹⁰⁷³ ALKIRE, "Needs and Capabilities", *op. cit.*, p. 19.

Por otro parte, dos componentes esenciales del enfoque seniano, que constituyen en sí mismos la virtud y el grave problema con el que se enfrenta el enfoque de las capacidades hacen que Alkire también preste especial atención a resolver este problema. Concretamente me refiero a las características de “pluralismo” e “incompletud”. Por ello, Alkire debe articular un proceso de participación y de toma de decisiones que permita preservar este respeto a la diversidad, sin menoscabar el éxito en su objetivo último de reducir la pobreza. Por ello estudiaremos como articula estos procesos.

Previas a estas cuestiones habría que precisar qué entiende Alkire por operacionalización del enfoque en concreto y qué tareas son necesarias para llevar a cabo este cometido. De este modo entiende que un trabajo de operacionalización, que se dirija a poner en práctica las actividades de valoración para la reducción de la pobreza debe¹⁰⁷⁴: a) Hilvanar o desarrollar de modo específico la proposición Seniana de que sea juzgada la ventaja individual (*individual advantage*) en el espacio de las capacidades más que en el del crecimiento económico o los bienes primarios; b) dar una explicación de cómo las valoraciones (mediciones) no utilitaristas de los modos de hacer y de ser valiosos que respeten el pluralismo deben fundamentarse; c) dar una explicación del rol de las efectivas elecciones individuales y sociales al identificar valores y resolver conflictos; d) dar una descripción de cómo definir en general o institucionalmente las capacidades básicas relevantes para la consecución del desarrollo humano y, además, la necesidad de especificar y sopesar las capacidades básicas en relación con los valores sostenidos reflexivamente por los participantes y e) sopesar las actuales mejores metodologías prácticas de evaluación de microproyectos. Alkire específicamente afirma que toda operacionalización estará incompleta si no se atiende a cada una de estas dimensiones, si bien es consciente de que se trata de diferentes estructuras.

3.3 Las listas de capacidades

Como hemos señalado, Alkire para presentar su propuesta necesita precisar unos parámetros desde los cuales partir para sus concretos análisis y valoraciones de las iniciativas locales. Por ello, en algunos de sus trabajos¹⁰⁷⁵ encontramos una revisión de la autora de las distintas listas de bienes, capacidades, valores o motivos para la acción, que

¹⁰⁷⁴ ALKIRE, *Valuing freedoms : Sen's capability approach and poverty reduction*, op. cit., p. 20.

¹⁰⁷⁵ ALKIRE, "The Basic Dimensions of Human Flourishing: A comparison of Accounts", op. cit.; *Valuing freedoms : Sen's capability approach and poverty reduction*, op. cit. y ALKIRE, "Dimensions of Human Development", op. cit.

actualmente son defendidas por distintos autores y profesionales que trabajan en cuestiones de desarrollo humano. En estos estudios la autora compara siete autores diferentes: la lista de los "Valores Prudenciales" de Griffin, J. ; la lista de Capacidades Humanas Básicas de Martha Nussbaum; las categorías axiológicas de Max-Neef; la Encuesta de Valor de Rokeach; los Valores Humanos Universales de Schwartz; los Dominios de Calidad de Vida de Cummin; las Necesidades Psicológicas Universales de Ramsey y, por último, las Razones para la Acción de Finnis

Ahora bien, Alkire se plantea la cuestión primera de cómo elegir entre unas listas u otras que proponen diferentes dimensiones de valor. Como iremos observando, la dificultad que encuentra no se refiere tanto al contenido de las concretas propuestas acerca de aquellos factores que deben ser relevantes y moralmente exigibles en un mundo que persiga la justicia, sino que la pregunta radical que se formula es ¿en base a qué se legitiman estas listas? ¿Cuáles son las razones que permiten fundamentar una elección y no otra?¹⁰⁷⁶ "El problema no es que los investigadores en cuestiones de pobreza rechacen seleccionar dimensiones. Por el contrario, en un creciente número de situaciones, los investigadores o los "practioners" sí que de hecho eligen dimensiones. El problema es que no hacen explícita la razón que les lleva a elegir esas dimensiones. Sin saber la base para su elección al lector le es imposible contrastar las dimensiones elegidas, aceptarlas o cuestionarlas."¹⁰⁷⁷ En este sentido la autora después de realizar estos estudios¹⁰⁷⁸ en los que analiza y compara diferentes listas de capacidades, dimensiones valiosas o razones para la acción se decanta por la propuesta de Finnis, porque considera que reúne los requisitos necesarios de fundamentación teórica suficiente y porque ofrece la posibilidad de un procedimiento interno que arbitre el desacuerdo.

Alkire analiza los cinco métodos, que considera que los distintos investigadores han utilizado para elaborar sus listas y escoger unos

¹⁰⁷⁶ ALKIRE, "Choosing Dimensions: The Capability Approach and Multidimensional Poverty", op. cit.

¹⁰⁷⁷ *Ibíd.* p. 1.

¹⁰⁷⁸ ALKIRE, "The Basic Dimensions of Human Flourishing: A comparison of Accounts". op. cit.: en este artículo la autora compara siete autores diferentes: la lista de los 'Prudencial Values' e Griffin, J. ; la lista de Capacidades Humanas Básicas de Martha Nussbaum, las categorías axiológicas de Max-Neef; la Encuesta de Valor de Rokeach; los Valores Humanos Universales de Schwartz; los Dominios de Calidad de Vida de Cummin; las Necesidades Psicológicas Universales de Ramsey y, por último, las Razones para la acción de Finnis.

componentes, bien sean valores, capacidades, dimensiones o motivos, y no otros:¹⁰⁷⁹

1. Datos existentes (*Existing data or convention*)
2. Presupuestos (*Assumptions*)
3. Consenso público (*Public consensos*)
4. Los procesos deliberativos y participativos que se están llevando a cabo (*Ongoing Deliberatory participatoy process*)
5. Evidencia empírica acerca de lo que la gente valora (*Empirical evidence regarding people's values*)

La autora entiende que cada una de las metodologías no es excluyente y que, a menudo, los distintos autores e investigadores los emplean de forma combinada para validar sus propuestas. Tras un estudio exhaustivo de las virtualidades y debilidades de cada uno de los métodos, Alkire se decanta para la elaboración de “sus dimensiones” por un modelo inclusivo, que pone el acento en el proceso de participación. El modelo de racionalidad que encuentra que se adecua a sus propósitos prácticos es el de Finnis, que pasaremos a analizar a continuación.

3.4 El modelo de racionalidad de Alkire: Finnis

3.4.1 Justificación de la elección del modelo de Finnis

Una vez perfilado el objetivo de la autora y el punto de partida de su propuesta pasaremos a analizar el modelo de racionalidad en el que se basa para explicitar su concreta lista de capacidades, que define como “lista en acción” y está integrada por un conjunto de “dimensiones valiosas”. El modelo de racionalidad que utiliza es el que Finnis presenta en su obra *Natural Law, Natural Right*¹⁰⁸⁰. La elección de este autor y de su obra la justifica Alkire aludiendo a dos razones: a) La concreta clarificación y evaluación de aquello que se considera como valioso que realiza Finnis, lo cual tendrá una importancia decisiva para el trabajo que se propone realizar la autora y b) por la virtualidad de la teoría del autor al superar los conceptos de los tradicionales enfoques económicos basados en la “utilidad” le permite una vinculación directa con las tesis de Sen.

Sin perder nunca de vista el objetivo último que posee la autora, que, como se ha repetido, consiste en la evaluación de iniciativas para la

¹⁰⁷⁹ ALKIRE, "Choosing Dimensions: The Capability Approach and Multidimensional Poverty", op. cit., p. 9.

¹⁰⁸⁰ FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, op. cit.

efectiva reducción de la pobreza, entendida en términos de privación de capacidades, expondrá la base teórica desde la que parte su propuesta: la teoría de Finnis.

Las acciones llevadas a cabo hasta el momento por organizaciones internacionales como el Banco Mundial u Oxfam se han concentrado exclusivamente en ciertas dimensiones de la pobreza, muy posiblemente debido a las dificultades que supone la medición de bases informacionales heterogéneas. De este modo, los procedimientos seguidos por estos organismos se han regido por criterios simples y homogéneos, centrados en la utilidad. Alkire, de forma coherente, al entender la pobreza como un complejo de privaciones diversas, tal y como sostiene el enfoque de las capacidades, buscará un procedimiento para superar estos límites informacionales, que impiden focalizar la atención en otras esferas, que también son constitutivas de la pobreza. Para arbitrar este procedimiento Alkire propone la concepción teórica de los valores básicos¹⁰⁸¹. La autora observa que la gran virtualidad de esta teoría es que permite salvar el escollo que subrayaba en la propuesta de Nussbaum: cómo combinar un fundamento universal con la concreción particular y local y, además, preservar la idea de incompletud requerida por Sen.¹⁰⁸² En este sentido, señalará que la concepción desarrollada por Finnis: a) habilita y requiere la aplicación en un diálogo participativo; b) tiene fundamentos objetivos; c) coherentemente conecta con toda la literatura acerca de la felicidad, el bien-ser etc. que no ha sido integrada en las propuestas, hasta el momento; d) además puede funcionar bien con lo que se ha escrito acerca de la participación.

Mediante el modelo de Finnis, Alkire justifica teóricamente la operacionalización de Sen y para ello encuentra en la obra del autor un conjunto de características que le permitan llevar a cabo esta tarea¹⁰⁸³, pero con un plus para sus objetivos: que Finnis proporciona una estructura clara para hacer los juicios de valor de una forma participativa, cosa que ha sido, según la autora, tergiversada por Nussbaum.

Alkire encuentra paralelismos entre Sen y Finnis, aunque admite que sus escritos se encuentran en disciplinas distintas. El principal paralelismo que señala es que ambos autores sitúan en el centro de sus

¹⁰⁸¹ ALKIRE, *Valuing freedoms: Sen's capability approach and poverty reduction*, op. cit., p. 27.

¹⁰⁸² *Ibid.* p. 28.

¹⁰⁸³ *Ibid.* p. 116.

trabajos el concepto de *floreCIMIENTO*¹⁰⁸⁴ humano. Alkire considera la obra *Natural Law and Natural Right* como el equivalente a un tratado de Desarrollo Humano que desafía la reinante filosofía legal, que tiene por objeto hacer un Derecho libre de toda valoración. Éste es, por tanto, el paralelismo que Alkire encuentra en ambos autores, en Finnis y en Sen, puesto que este mismo se conduce por similares caminos pero en el campo económico. Mientras que Finnis dilucida una manera alternativa de considerar racionalmente qué es lo bueno para la gente, Sen hace lo propio al utilizar el concepto de “capacidad”, que es un concepto cualitativo, a diferencia del de “utilidad”, que es cuantitativo. Por ello Alkire justifica el por qué hace uso de la obra de Finnis en su estudio y explícitamente dirá que porque el modelo de Finnis es claro, explícito y bien estructurado. Además ofrece un tratamiento sistemático de algunas de las cuestiones acerca del “valor”, que Sen plantea. La importancia principal de este estudio para Alkire es que elabora las cuestiones de cómo identificar lo siguiente: a) lo que es valioso; b) cómo hacer los juicios de valor; c) cómo identificar a los actores en el proceso de la toma de decisiones; d) porque traza el paralelismo con Sen al permitir una evaluación de las instituciones para saber si capacitan a los seres humanos hacia el florecimiento. Además, Alkire se decanta por el modelo de racionalidad de John Finnis en base a unos atributos que la autora encuentra en el filósofo y no en los autores de las otras listas de capacidades:

1. Una completa estructura para que los individuos y comunidades puedan hacer juicios de valor para utilizar el enfoque de las capacidades de Sen.
2. Se basa sólo en la razón práctica, por lo que no se deriva epistemológicamente de ninguna creencia metafísica ni de ninguna doctrina comprensiva del bien.
3. Utiliza, al igual que Sen, dos fuentes de información: los fines y los principios.
4. Finnis tiene como valor central “authentic self-direction”.
5. Se basa en la teoría de Aristóteles de la Ley Natural y en el desarrollo posterior de Santo Tomás.
6. Posee claridad expositiva, afirmando que lo más importante es cómo una teoría objetiva sobre

¹⁰⁸⁴ Me gustaría destacar que esta noción posee un papel estructural expreso en la teoría de Nussbaum y, aunque a mi juicio, en definitiva también opera en las tesis de Sen, no lo hace de forma explícita.

desarrollo humano puede combinar elementos normativos y procesos participativos.

3.4.2 *La identificación de las dimensiones: la racionalidad práctica de Finnis.*

Tras el análisis de las diferentes listas de capacidades que han sido presentadas y diseñadas por diversos autores, Alkire¹⁰⁸⁵ procederá a presentar su propia concepción a la que denomina “lista en acción”. Esta “lista en acción” se basa en la idea de “las dimensiones de la vida humana”. Para identificar cuáles sean estas dimensiones utiliza el procedimiento de Finnis de la racionalidad práctica, mediante el cual deriva “lo que es valioso” per se¹⁰⁸⁶ y a lo que denominará “los colores primarios del valor”.

Esta noción de “dimensión” dice la autora que debe ser descrita como una lista de elementos valiosos, pero con una peculiaridad que la distingue del resto de listas y, especialmente, de la de Nussbaum,¹⁰⁸⁷ que es que si bien atienden a la esfera del valor, afirmará la autora que no son morales, ni provienen de ninguna doctrina comprensiva del bien. Es necesario advertir que Alkire, consciente de que al final tendrá que proponer, a su vez, una lista, llámese de capacidades, valores, dimensiones o motivos para la acción, que podría ser objeto de las mismas críticas que ella misma plantea a los creadores de las listas, que presenta en su obra afirma expresamente que el inexacto e inherentemente conflictivo proceso de sintetizar listas en una es menos importante que utilizar una medianamente decente en el campo empírico e ir modificándola según las necesidades.¹⁰⁸⁸ Esta identificación de las dimensiones, entendidas como una lista de elementos-esferas valiosos, pero no morales, son denominados por Finnis como “Basic human goods”¹⁰⁸⁹.

La identificación de las “dimensiones” es elaborada mediante un ejercicio de la razón práctica. Ésta produce sustantivas y objetivas descripciones de las dimensiones del florecimiento humano, a la vez que conserva un espacio para la especificación histórica, cultural y personal. La importancia que Alkire le da a este modo de proceder es precisamente que estas dimensiones, así extraídas, están exentas de juicios éticos y

¹⁰⁸⁵ ALKIRE, *Valuing freedoms: Sen's capability approach and poverty reduction*, op. cit., p. 28.

¹⁰⁸⁶ Precisamente este concepto de evidencia como “self-evident” es lo que Nussbaum le objeta a Finnis. NUSSBAUM, “The Good as discipline, the Good as freedom”, op. cit..

¹⁰⁸⁷ ALKIRE y BLACK, “A Practical Reasoning Theory of Development Ethics: Furthering the Capabilities Approach”, op. cit.

¹⁰⁸⁸ ALKIRE, *Valuing freedoms: Sen's capability approach and poverty reduction*, op. cit., 28.

¹⁰⁸⁹ *Ibid.* p. 44.

normativos, puesto que éstos solo serán tenidos en cuenta en una fase ulterior. La virtualidad que ofrece este modo de proceder es que permite percibir el valor de cualquier “elección libre” o “doctrina comprensiva del bien”, sin necesidad de especificar si es moral o inmoral. Estas dimensiones es lo que Alkire denomina “los colores primarios” del valor per se.¹⁰⁹⁰

Otros autores como Severine Deneulin advierten problemas en el concepto de “racionalidad práctica” de Finnis. La autora entiende que precisamente el hecho de que la racionalidad práctica de Finnis, pese a ser teleológica y dirigirse al florecimiento humano, (*human fulfilment*), mediante su noción de “bienes básicos”, no proporcione criterios normativos para ser aplicados a las políticas de desarrollo constituye su debilidad frente a la teoría de Nussbaum.¹⁰⁹¹ El propósito de Nussbaum es originariamente práctico: servir de propuesta normativa para la acción, lo cual hace de la teoría de la autora una propuesta más interesante para ser aplicada directamente a cuestiones prácticas. Como podemos observar, la objeción de Deneulin no se encuentra desencaminada puesto que la misma Alkire, pese a adoptar como modelo teórico las tesis de Finnis, ella misma debe suplir la teoría con la elaboración de unas dimensiones valiosas informadas por la categoría de *florecimiento* humano, que sirven como marco teórico directamente aplicable al terreno práctico, acercándose con ello, a mi modo de ver, a la propuesta de Nussbaum.

Por otra parte, Alkire señala que la teoría de Finnis posee una bien articulada base epistemológica para los “bienes básicos” pero requiere un proceso de especificación con el fin de desarrollar propuestas con contenido moral o normativo. Según la autora, el modelo moral normativo de la persona humana de Nussbaum especifica una concepción de la buena vida pero no explica su uso procedimental a nivel local. Por ello sostiene que una identificación de las dimensiones del funcionamiento abierta combinada con procedimientos de especificación proporciona una estructura apta para combinar “grosor” y “vaguedad” para pequeñas actividades participativas. Además, entiende que la relación entre el razonamiento teórico y el práctico, y entre éste y el consenso no está desarrollada en la descripción de Nussbaum. Esto plantea cuestiones sobre cómo los estudios empíricos deberían coherentemente influir en su descripción y cómo conectar con aquellos

¹⁰⁹⁰ ALKIRE, *Valuing freedoms : Sen's capability approach and poverty reduction*, op. cit., p. 44.

¹⁰⁹¹ S. DENEULIN, "Promoting Human Freedoms under Conditions of Inequalities: a procedural framework", *Journal of Human Development*, 6/1, 2005, pp. 75-95, p. 84.

adultos competentes que están en desacuerdo con su listado de capacidades humanas centrales. La propuesta de Finnis de las razones básicas para la acción está epistemológicamente basada en la razón práctica exclusivamente. Finnis claramente especifica cómo los datos empíricos pueden influir en las dimensiones, y cómo los disidentes pueden proceder para la puesta en cuestión del conjunto de dimensiones básicas sugerido. Con relación a la pregunta de “quién decide”, el enfoque de Finnis sostiene el principio de subsidiariedad, por el cual el agente local capaz de hacer decisiones debería hacerlas.¹⁰⁹²

Con el fin de ilustrar el método por el cual Alkire extrae las dimensiones, la autora escoge un párrafo de *Natural Law and Natural Rights*, en el que Finnis afirma que lo que va a desarrollar es el sustrato evaluativo de todos los juicios morales, lo cual no presupone ningún juicio moral previo alguno. Se trata más bien de actos de la comprensión práctica en los cuales se comprenden los valores básicos de la existencia humana y, por tanto, los principios básicos del razonamiento práctico. A su vez, este estudio de los valores básicos de la existencia humana necesita un estudio de la naturaleza del ser, de sus potencialidades y capacidades. Requiere una comprensión de los objetivos de la vida humana. Así es como procede la razón práctica: considerando estos objetivos principales. El procedimiento¹⁰⁹³ que entresaca de Finnis es aquél por el que el conjunto de bienes básicos está basado en la razón práctica y Alkire lo expone de manera simplificada del siguiente modo: 1º) Mediante un proceso reflexivo de introspección una persona que se pregunte *¿por qué hago lo que hago?*¹⁰⁹⁴ reconoce las razones para la acción implícitas y, por tanto, lo que es valioso en la base de sus experiencias. De aquí es de donde deduce que, a diferencia de Nussbaum, Finnis no se compromete con ninguna visión particular, cultural o política; 2º) De aquí deriva una lista que es analíticamente útil y contiene “todos los propósitos básicos de la acción humana), esto es lo que denomina “razones para la acción”, que pasa a transformarlas en un “conjunto sustantivo de dimensiones”.

Como fácilmente se puede deducir, los motivos o razones para la acción pueden ser de muy diversa índole y no necesariamente llevar aparejada una idea de “bien”. Alkire señala esta circunstancia, pero, a su vez, consciente de las críticas que se le formulan a las diversas listas de

¹⁰⁹² ALKIRE, *Valuing freedoms: Sen's capability approach and poverty reduction*, op. cit., p. 44.

¹⁰⁹³ *Ibíd.* p. 46.

¹⁰⁹⁴ ALKIRE y BLACK, "A Practical Reasoning Theory of Development Ethics: Furthering the Capabilities Approach", op. cit., p. 3.

capacidades, entre las cuales se encuentra la de Nussbaum, de que en última instancia descansan en una idea concreta de “bien”, pasa a hablar de dimensiones, como aquellos elementos estructurales sobre los que descansa cualquier elección libre, puesto que en última instancia cualquier acción puede remitir su motivación última a estas dimensiones¹⁰⁹⁵. Ahora bien, el análisis que nos plantea Alkire no es una elucidación teórico-filosófica de estas dimensiones, ni un ejercicio crítico de categorización trascendental de estas estructuras, sino un fundamento sobre el cual apoyar los parámetros sobre los que conducirá su propuesta práctica, para una aplicación inmediata. Probablemente por esta circunstancia debe recurrir a un criterio rector de idea de bien, que ya dirija la índole de las “dimensiones” bosquejadas, con el fin de encontrar cierto elemento normativo, que le permita proponer su planteamiento con cierto carácter universal, para poder proceder a la especificación local, sin caer en los peligros del relativismo y el particularismo.

Esta idea de bien la encuentra en cierta concepción del “valor”¹⁰⁹⁶, que define en términos de “lo bueno”. Con el fin de no comprometerse con una idea concreta de bien, Alkire extrae un pasaje de Finnis¹⁰⁹⁷ con el que pretende apoyar la idea de cierta entidad formal del bien y del valor. De modo que “bien” y “valor” remitirían en última instancia a “aquello que uno valora” y el elemento universal vendría dado por el carácter *estructural* de estas “dimensiones” o “razones básicas para la acción”.

Ahora bien, Alkire apenas introduce la base aristotélica que posee el planteamiento de Finnis y que queda comprometida con cierta noción de florecimiento humano, que indudablemente lleva aparejada cierta idea de bien y de virtud y, por tanto, lo acerca a la perspectiva de Nussbaum. El concepto de razón práctica- no moral que Finnis maneja, a mi modo de ver, lleva ínsita la idea de bien, como florecimiento humano de corte aristotélico. El problema estriba en que al interpretar esta noción de la razón práctica de Finnis, de manera simplificada, como aquella facultad que versa “sobre lo que hay que hacer”¹⁰⁹⁸ sin el componente evaluativo inicial, parece que la deliberación exclusivamente descansa sobre los medios y no sobre los fines, por lo que la razón práctica, así presentada, parece que queda reducida al campo de la razón estratégica y esta circunstancia complica el argumento de derivación de cierta

¹⁰⁹⁵ ALKIRE, "Dimensions of Human Development", op. cit., p. 185.

¹⁰⁹⁶ ALKIRE, *Valuing freedoms: Sen's capability approach and poverty reduction*, op. cit., p. 49.

¹⁰⁹⁷ *Ibíd.*

¹⁰⁹⁸ ALKIRE y BLACK, "A Practical Reasoning Theory of Development Ethics: Furthering the Capabilities Approach", op. cit., p. 3.

normatividad. Quizás por esta circunstancia, si bien al principio Alkire sostiene cierta noción de las “dimensiones” como elementos estructurales en los que se pueden apreciar “los colores primarios” del valor, que, a su vez, son premorales y, por tanto, el carácter evaluativo no queda comprometido con una idea de bien, posteriormente sí que acude a cierta idea de florecimiento humano, a la que ve con buenos ojos.

3.4.3 *Las dimensiones de Alkire para la reducción de la pobreza*

En primer lugar es necesario destacar que el concepto de “dimensión” es un concepto sostenido por Alkire y no por Finnis para hacer referencia al “conjunto de razones básicas para la acción” a las que alude el autor. La razón que argumenta la autora para realizar esta transformación es el interés que posee en “continuar con la metáfora de Sen del “espacio” a la hora de hablar de capacidades”¹⁰⁹⁹ y, en este sentido, define “dimensión” como “cualquiera de los aspectos que componen una particular situación.”¹¹⁰⁰ Alkire las denomina concretamente “dimensiones del funcionamiento humano”, en tanto expresan las completamente irreducibles dimensiones del valor, es decir, aquello que puede ser expresado como valioso en relación a los funcionamientos humanos. Con el fin de acercar el fundamento filosófico de la teoría de Finnis a su objetivo, Alkire construirá “las razones básicas para la acción” de Finnis como “las dimensiones de la reducción de la pobreza”. Ello lo hará del siguiente modo¹¹⁰¹:

Teniendo en cuenta que el bienestar es evaluado en el espacio de los funcionamientos y las capacidades, éste puede ser expresado como un vector. La valoración de estas capacidades, entonces, requiere una función evaluacional. La reducción de la pobreza se debe ver como una función de las dimensiones, que configuran el espacio multidimensional de la misma. Las capacidades y funcionamientos valiosos serán entendidos en función de esas dimensiones, que son estructurales. De esta forma lo que pretende Alkire es encontrar la flexibilidad necesaria para una especificación local, que respete el pluralismo.¹¹⁰²

a) *La creación del espacio.*

El conjunto de las dimensiones de Alkire se convierte en el elemento estructural que permite la creación del *espacio*, en el cual se deben entender inscritos las capacidades y los funcionamientos. La

¹⁰⁹⁹ ALKIRE, *Valuing freedoms : Sen's capability approach and poverty reduction*, op. cit., p. 51.

¹¹⁰⁰ ALKIRE, "Dimensions of Human Development", op. cit., p. 182.

¹¹⁰¹ ALKIRE, *Valuing freedoms : Sen's capability approach and poverty reduction*, op. cit., p. 52.

¹¹⁰² *Ibid.* pp. 52-53.

función resultante quedaría formulada del siguiente modo: D(c). “El propósito de identificar tales dimensiones... es ofrecer el marco en el que los diferentes valores que poseen las comunidades podrían entenderse, por lo tanto, nuestra base informacional del bienestar social, así configurada, podría ser entendida como una base para la discusión.”¹¹⁰³

b) *El procedimiento que Alkire sigue es el siguiente:*

Alkire entiende que hay nueve dimensiones estructurales, dentro de cada cual el procedimiento que articula trata de identificar las libertades valiosas que pueden ser sostenidas por una comunidad. Alkire utiliza el modelo de Finnis para identificar las dimensiones que están fundamentadas filosóficamente. La teoría de Finnis articula un conjunto valioso de “bienes humanos básicos”, que son en sí mismos no-morales. Estos se basan en un ejercicio de la razón práctica, que produce sustantivas y objetivas descripciones de las dimensiones del florecimiento humano, mientras que preserva un espacio para la especificación histórica, cultural y personal. En este sentido, la teoría de Finnis presenta una descripción, que es pre-moral, y, por tanto, aporta estas dimensiones (elementos de evaluación) a partir de las cuales derivar los funcionamientos y capacidades. No especifica una lista de capacidades que ya es virtuosa o no desde el principio, sino un modelo de posibles dimensiones de lo que humanamente es susceptible de ser valorado, y deja un espacio abierto para la especificación de los funcionamientos y las capacidades de dentro de las dimensiones. La capacidad (valiosa) puede ser representada en términos de estas dimensiones en relación a la reducción de la pobreza. La capacidad se formalizaría como $C = D(c)$. De este modo, la autora busca ofrecer un marco conceptual que las comunidades con diferentes valores puedan aceptar como una base para las discusiones. El método práctico de identificación y especificación de las libertades valiosas es mediante un proceso de *questioning interactive local*, que será explicado en un apartado posterior.¹¹⁰⁴

3.5 ¿Diferencias con la lista de “capacidades de Nussbaum”?

Alkire hace hincapié en señalar las diferencias centrales de estas “dimensiones” con la lista de capacidades de Nussbaum. Esta circunstancia aparece del todo necesaria, en tanto en cuanto, Alkire desea proponer una especificación alternativa de las capacidades, que resuelva

¹¹⁰³ *Ibíd.* p. 53.

¹¹⁰⁴ *Ibíd.*

los problemas que encuentra en Nussbaum. Por ello, señala las siguientes diferencias:

a) Dimensiones, no descripciones normativas

La primera diferencia sustancial que Alkire encuentra entre la perspectiva de Finnis y la de Nussbaum estriba en que las características concretas de las “razones para la acción”- las dimensiones, en términos de Alkire- de Finnis las convierten en valiosas y premorales¹¹⁰⁵. Por el contrario, según Alkire los funcionamientos humanos, que Nussbaum explicita en su lista, son normativos y excluyen desde el origen las capacidades “viciadas”¹¹⁰⁶. Según Alkire, la aproximación de Finnis, al ser estructural, incorpora en su seno la posibilidad de la maldad.

Teniendo en cuenta que Alkire no pierde en ningún momento de vista la idea del pluralismo en la especificación local, observa cómo hay distintas concepciones divergentes entre los agentes de desarrollo acerca de lo que debe ser entendido como malo.¹¹⁰⁷ En este sentido, la consideración de Finnis de la maldad es transparente y articula un procedimiento para el disentimiento; en cambio en Nussbaum no encontramos similares consideraciones.¹¹⁰⁸

Efectivamente, en Nussbaum no se encuentra contemplada la maldad o las capacidades perversas, pero esto no significa un vacío en su teoría. Su teoría del funcionamiento humano, de corte aristotélico, surge desde su origen con un carácter evaluativo, al contemplar como sustrato la idea de florecimiento, por tanto alumbrada por la idea de bien intrínseco y por la concepción de lo que se consideran funcionamientos valiosos. En tanto en cuanto esta teoría tiene como objetivo encarnar garantías constitucionales y principios rectores de las políticas públicas, no parece, pues, necesario introducir la categoría de la maldad, puesto que Nussbaum en repetidas ocasiones se encarga de advertir que su propuesta no es un tratado de la naturaleza humana, sino una fundamentación filosófica normativa para una teoría de la justicia, aunque parcial. Por otra parte, si la crítica de Alkire no se sitúa únicamente en la concepción de la maldad o en la posibilidad de capacidades viciadas, sino en la específica forma que éstas deben revestir y por ello alude a la virtualidad de Finnis de la “flexibilidad”, hemos entonces de señalar que en sentido similar opera en Nussbaum el

¹¹⁰⁵ *Ibíd.* p. 54.

¹¹⁰⁶ *Ibíd.* p. 55.

¹¹⁰⁷ *Ibíd.*

¹¹⁰⁸ *Ibíd.* p. 56.

concepto de “realizabilidad múltiple”, como una categoría operativa que permite la especificación local a partir de las capacidades.¹¹⁰⁹

Aunque parece que la crítica de Alkire a Nussbaum queda de alguna forma contestada con este argumento, sí que me gustaría resaltar una sutileza, que ha puesto de manifiesto la propia Alkire y que, a mi modo de ver, constituye la crítica fuerte al planteamiento de Nussbaum: la falta de articulación de un procedimiento que arbitre el desacuerdo y la participación efectiva.

b) Diálogo y base empírica

Nussbaum no especifica un proceso de deliberación totalmente articulado sobre cómo arbitrar los desacuerdos acerca de las capacidades humanas centrales. Tampoco clarifica cómo las consideraciones de los datos empíricos complementan o desafían sus dimensiones¹¹¹⁰. Finnis, por el contrario, sí que ofrece un procedimiento que permite integrar la crítica y las voces disidentes e incluso la inclusión de datos empíricos. Finnis para arbitrar este procedimiento se basa en un el criterio de *inteligibilidad*¹¹¹¹. Este criterio operaría en dos niveles del siguiente modo:

1º) Hay una base común que nos permite afirmar la existencia de “un conjunto de razones básicas” para las acciones humanas, de lo contrario no existiría la posibilidad de entendernos.

2º) Por otra parte, para apoyar sus afirmaciones considera también estudios acerca de las motivaciones humanas desde la psicología, sociología, fisiología, antropología, etc.

En definitiva, la virtualidad que recoge Alkire de la teoría de Finnis es básicamente que este autor sí que especifica un procedimiento interno de crítica a la concreta identificación de las dimensiones. Este procedimiento contempla diferentes niveles:

Por una parte, el método para introducir los datos empíricos e informacionales, con el fin de posibilitar una mayor concreción o incluso modificación de las dimensiones, si aparecen nuevas evidencias; un proceso para evaluar este conjunto de dimensiones e integrar así la posibilidad del desacuerdo, como una efectiva oportunidad de modificación de las dimensiones, de modo que éstas permanecen como

¹¹⁰⁹ Lo que nos interesa destacar en este instante es el paralelismo entre “realizabilidad múltiple” en Nussbaum y “flexibilidad” en Finnis, no su concreto desarrollo y si efectivamente es solvente o no, sino que ambos autores son conscientes de la problematicidad de la especificación e intentan resolverlo a su modo.

¹¹¹⁰ ALKIRE, *Valuing freedoms : Sen's capability approach and poverty reduction*, op. cit., p. 45.

¹¹¹¹ *Ibid.* p. 56.

un catálogo abierto en todo momento y no como una lista inmutable. Introduce también un proceso para la participación, de modo que salva cualquier acusación de imposición y, además, un principio para determinar quiénes deben ser los agentes encargados de la toma de decisiones: *el principio de subsidiariedad*.

Aunque Nussbaum en todo momento dice que su lista es una lista abierta y susceptible de modificación, Alkire¹¹¹² observa que la autora no especifica un procedimiento que arbitre este desacuerdo. De este modo precluye cualquier posibilidad efectiva de disidencia con su lista y, por tanto, la convierte en una estructura fija e inamovible, puesto que dentro de su propia retórica aparece como intocable.

3.6 ¿Es necesaria una lista de las dimensiones del funcionamiento humano?

En última instancia, Alkire nos presenta una lista, no de capacidades, sino de dimensiones, con un grado de generalidad considerable para poder proceder a la especificación local. Ahora bien, consciente de las críticas que se le han ido formulando a diversos autores que han presentado una concreta lista de diferente tipo, Alkire pretende salvar estos escollos admitiendo que¹¹¹³ las listas no pueden tener un estatus definitivo y, por tanto, se debe tomar en serio el proceso de discusión pública y la necesidad de emergencia del *consenso*. La pregunta, que cabe formular, es el *¿por qué entonces especificar un conjunto de dimensiones y darle el estatuto de estructural y no dejar en manos de los agentes locales la especificación misma?*

En este instante es en el que Alkire se vuelve práctica puesto que aunque ha partido de una fundamentación filosófica para sus tesis, en última instancia hace residir su propuesta en una cuestión de opción pragmática, regida por criterios de utilidad para posibilitar una operacionalización concreta. El resultado de su decantación por la especificación de las dimensiones en lugar de por una lista concreta de capacidades la justifica considerando que es útil establecer un conjunto de dimensiones porque resuelven el problema que Sen ve en el marco de las capacidades.¹¹¹⁴

Ahora bien, aunque efectivamente Alkire es honesta en su propuesta, presentando una fórmula concreta después de una revisión

¹¹¹² *Ibid.* p. 57.

¹¹¹³ *Ibid.* pp. 76-77.

¹¹¹⁴ *Ibid.* p. 77.

crítica que considera que cuadra mejor y no desvirtúa el marco del enfoque de las capacidades, la problemática que se encuentra en la base es más sutil. Efectivamente, para una aplicación práctica y un desarrollo y aplicación de una propuesta encarnada en iniciativas locales es necesario asumir, en última instancia, determinados presupuestos, aunque puedan ser continuamente revisados, como una lista abierta. Pero el problema que quisiera destacar no se sitúa en el hecho de que la premisa desde la cual derivar la aplicación es una cuestión de elección, más o menos deliberada, según los mecanismos pertinentes, sino, más bien, el hecho de que en última instancia se ha de recurrir a cierta formulación de carácter universal para poder desarrollar cualquier iniciativa que pretenda ir más allá de las elecciones particulares y tenga como objeto una pretensión de justicia. No se está afirmando que sea necesario alcanzar una noción de verdad universal, a partir de la cual desarrollar todas nuestras prácticas, sino que esos postulados iniciales que guían la praxis deben tener esa pretensión de validez universal, si el deseo es conducirse con justicia.

El problema que se le presenta a Alkire es cómo resolver esta cuestión de la articulación del fundamento sólido de una teoría de la justicia con carácter universal con la especificación local, que respete el pluralismo y la diversidad. La autora es consciente de ambas dimensiones e intentará formular una articulación al respecto, pese a que en repetidas ocasiones afirme que el tema de la fundamentación filosófica no es su objetivo. De este modo, afirma que la especificación de las dimensiones es sugerida, por razones de valor operacional.¹¹¹⁵ Se podría observar que este criterio instrumental de las dimensiones no es absolutamente necesario, pues con un procedimiento participativo solvente y las garantías necesarias para alcanzar un consenso podría ser suficiente, pero Alkire, sin restarle valor a la categoría de “consensus”, es consciente de los peligros que podría entrañar una conformación en el mero acuerdo fáctico.¹¹¹⁶

3.7 El proceso de participación en la tesis de Alkire

Una vez clarificado el concepto de “dimensión” que Alkire sostiene y habiendo perfilado que se trata de una noción general, cuya característica principal es que es el elemento estructural para la creación del espacio en el que puedan darse las capacidades, sin caer en los peligros de sobre especificación que advierte Sen, Alkire procede a una

¹¹¹⁵ *Ibíd.* p. 73.

¹¹¹⁶ *Ibíd.*

profundización en su operacionalización del enfoque de las capacidades. Con el fin de concretar un proceso de operacionalización del enfoque, que le permita valorar las iniciativas y proyectos a nivel local, cuyo objetivo es la reducción de la pobreza, Alkire analiza el mecanismo de la participación como categoría fundamental en su metodología.

3.7.1 *El concepto de participación*

Lo primero que deberíamos esclarecer es qué entiende Alkire por participación. La autora se basará en la definición sostenida por Chambers por la que “participación refiere al proceso de discusión, recogida de información, conflictos, y toma de decisiones, implementación y evaluación por el grupo o grupos directamente afectados por una actividad. En el mejor de los casos, los procesos de participación asisten y corrigen los desequilibrios de poder dentro del grupo, de modo que las voces de los miembros más tímidos sean escuchadas y sus conflictos resueltos sin que uno de los miembros domine.”¹¹¹⁷

Como la misma autora sostiene,¹¹¹⁸ hay muchas definiciones de “participación” que van desde lo que se considera una “interacción ligera”, en la que los participantes apenas tienen el rol de suministrar información, hasta lo que se denomina una participación “profunda”, en la que el control de la toma de decisiones y de los recursos están en manos de los participantes.¹¹¹⁹ Con el fin de aclarar esta cuestión resulta muy interesante traer a colación la clasificación realizada por Crocker. Según el autor el término “participativo” (*participatory*) en cuestiones de desarrollo a menudo va unido al de “empoderamiento” (*empowerment*) para denominar la idea de “que los receptores del “desarrollo” deberían participar de alguna manera en el proceso o resultados del desarrollo.”¹¹²⁰ Como se puede apreciar, esta definición del concepto de participación es algo vaga e imprecisa y parece que necesita de ulteriores aclaraciones, con el fin de precisar cuál es la importancia, alcance y función de la participación en el campo del desarrollo.

Lo primero que observamos es que cuando Crocker habla de participación la circunscribe al campo de lo que es llamado en el sistema anglosajón “group decision-making”. Me parece necesario señalar esta circunstancia por la relevancia del propio concepto de “decisión-

¹¹¹⁷ *Ibíd.* p. 129.

¹¹¹⁸ *Ibíd.* nota al pie nº 19.

¹¹¹⁹ D. CROCKER, "Deliberative Participation in Local Development", *Journal of Human Development*, 8/3, 2007, pp. 431-55.

¹¹²⁰ *Ibíd.* p. 432.

making”. Esta figura vertebrada el modelo de pensamiento anglosajón en este ámbito e influencia tanto el objeto teórico sobre el que se investiga como su concreto desarrollo práctico. Teniendo esta idea en cuenta y basándose en trabajos de Goulet, Agarwal, Pretty, Gaventa y Drydyk, Crocker elabora una clasificación de los modos de participación que se pueden dar en los procesos de toma de decisiones de grupos, según el nivel y alcance de la participación efectiva de sus miembros. De este modo, nos presenta una escala gradual de modelos participativos en los grupos sociales, que parte desde un nivel mínimo de participación de la totalidad de los miembros (*nominal participation*) a un sistema de participación que integra a todos y cada uno de los miembros del grupo social (*deliberative participation*).

Crocker recoge siete modos en los que la participación en la toma de decisiones de los grupos puede darse¹¹²¹:

1. *Nominal participation*. Este modelo es el que contempla una participación más débil. La participación es entendida de una manera superficial, en tanto en cuanto el único modo de participación de la mayoría de sus miembros es el de la propia pertenencia al grupo. En este modelo al sujeto, aunque sea miembro del grupo, ni se le tiene en cuenta en la toma de decisiones y ni siquiera acude a las reuniones, por razones de distinto tipo. Toda la responsabilidad y el poder en la toma de decisiones se entiende que descansa en una élite.
2. *Passive participation*. En este modelo la participación de los miembros, que no forman parte de “la élite dirigente”, se circunscribe únicamente a la posibilidad de acudir a las reuniones, escuchar los informes y, según los casos, formular preguntas o hacer comentarios.
3. *Consultative participation*. El paso dado en esta forma de participación en cuanto a su profundidad es que en este modelo las opiniones de los miembros, que no pertenecen a la élite dirigente, poseen un valor consultivo real, aunque no vinculante. De este modo, aunque la toma de decisiones radica en última instancia en el cuerpo dirigente, los demás miembros del grupo pueden expresar sus opiniones, preferencias o incluso propuestas, que deberán al menos ser escuchadas.
4. *Petitionary participation*. Este modelo es bastante similar al anterior y, apenas se distingue, salvo por ciertos matices conceptuales, pero, una vez llevado a la práctica, las fronteras

¹¹²¹ *Ibíd.* pp. 432-33.

entre un modelo y otro resultan difusas. La sutil diferencia estriba en el hecho de que en este modelo los miembros de las “no-élites” pueden solicitar a las autoridades que se tomen determinadas decisiones o lleven a cabo concretas acciones y, aunque existe una obligación por parte de los dirigentes de escuchar estas súplicas, en última instancia la decisión de si atenderlas o no de manera efectiva reside exclusivamente en la propia élite dirigente.

5. *Participatory implementation.* Este modelo de participación resulta tremendamente interesante en el contexto de un trabajo, como en el que en estas páginas se presenta y, más adelante rescataremos algunas notas de él. Por el momento nos limitaremos a exponer una sucinta definición del mismo. En este modelo, las élites determinan los fines, los medios y diseñan en líneas generales el proyecto o estrategia a seguir, pero corresponde los miembros de los cuerpos no dirigentes acometer su ejecución. De esta forma, si bien los miembros poseen una idea estructural del proyecto de acción a seguir previamente, las tácticas y las actividades concretas necesarias para su éxito son decisión propia.
6. *Bargaining.* Este modelo supone cierta “idea contractual” en su base, por la cual los miembros de los cuerpos dirigentes y de los cuerpos no-dirigentes acuerdan sellar pactos en los que se negocian concesiones, ganancias y obligaciones, de modo que se equilibren las fuerzas encontradas de uno y otro cuerpo.
7. *Deliberative participation.* Este modelo de participación, que es el que propone Crocker, entiende que “la no-élite (a veces entre ellos mismos y otras veces en cooperación con la elite) delibera conjuntamente en un proceso de razonamiento práctico y examina las propuestas y razones, con el fin de forjar acuerdos sobre las políticas a seguir en pro del bien común, al menos aquéllas que la mayoría pueda aceptar. Tal deliberación incluye el análisis y la configuración de valores, incluyendo los procesos y oportunidades de relativa importancia.”¹¹²²

Es destacable observar cómo Crocker vincula la participación efectiva de los miembros de los grupos sociales a los procesos de la toma de decisiones con la idea de tener mayor o menor “agencia”. Por su parte, Alkire se decanta por una noción de “participación profunda”, considerada como un procedimiento para obtener los resultados de lo

¹¹²² *Ibíd.* p. 108.

que la gente quiere y valora y para apoyar y justificar un proceso de elección, que debiera ser intrínsecamente valioso y empoderante.¹¹²³ En este sentido, Alkire distingue dos niveles de capital importancia en el proceso de participación: a) quién decide y b) qué se decide. En términos de Drydyk la participación profunda de Alkire se concibe como “participación democrática”,¹¹²⁴ porque el método de participación de Alkire satisface los requisitos que Drydyk reclama para calificar la participación de verdaderamente democrática. Drydyk destaca la importancia de que los procesos de participación en los proyectos de desarrollo sea verdaderamente democráticos. El autor señala que este objetivo de “democratización” de la participación ya se encuentra en las tesis de Nussbaum de forma expresa, al formar parte, como componente de la lista explícito, bajo la rúbrica “control sobre el propio entorno”¹¹²⁵ y dado que el significado de la noción de participación es tremendamente elástico, como hemos observado según la tipología presentada por Crocker, Drydyk considera que la mera participación no es suficiente, sino que ésta además debe ser democrática.¹¹²⁶ Por tanto, reclama que el desarrollo no sólo sea participativo, sino que sea democrático. Por participación democrática el autor entiende una noción que va más allá de que los procesos para la toma de decisiones se hayan llevado a cabo siguiendo sistemas electorales y hunde sus raíces en las tesis de Frank Cunningham. De este modo, para que la participación sea verdaderamente democrática debe garantizar a todos y cada uno de los afectados la posibilidad efectiva de influir en las decisiones que se adopten. Por tanto el punto clave del criterio democrático de un proceso participativo, según Drydyk estriba en la efectividad de los afectados de influir y controlar su propio entorno.¹¹²⁷

3.7.2 El papel instrumental de la participación

Antes de continuar en la dilucidación del procedimiento de participación que Alkire propone, es necesario retrotraernos a la cuestión inicial y volver a subrayar el objetivo último que posee la autora, que no es otro que el de operacionalizar el enfoque de las capacidades para aplicarlo a cuestiones de reducción de la pobreza, con el fin de entender de manera precisa esta idea de participación que la autora sostiene. No hemos de olvidar que su estudio posee una perspectiva económica y su

¹¹²³ ALKIRE, *Valuing freedoms : Sen's capability approach and poverty reduction*, op. cit. p. 127.

¹¹²⁴ J. DRYDYK, "When is Development More Democratic?", 6/2, 2005, pp. 247-67, p. 260.

¹¹²⁵ *Ibid.* p. 248.

¹¹²⁶ *Ibid.* p. 249.

¹¹²⁷ *Ibid.* p. 252

propósito de operacionalización se dirige a la efectiva medición y evaluación de los proyectos e iniciativas locales, con el fin de valorar si estos proyectos contribuyen de manera real a la reducción de la pobreza. Aunque para desarrollar tal operativo ha tenido que atender a cuestiones conceptuales y metodológicas de indiscutible calado teórico, el objetivo último siempre ha sido el de la aplicación “sobre el terreno”, con el fin de ponderar el impacto a nivel local de las actividades dirigidas a la efectiva reducción de la pobreza. Por ello, el modelo de participación, que Alkire contempla, pertenece al nivel de una “tarea de campo” para la recogida de datos e informaciones acerca del impacto de un proyecto a nivel local. Es necesario, de igual modo, precisar que Alkire se centra en aquellas iniciativas de desarrollo, que son emprendidas en cooperación con un agente externo. Una vez perfiladas estas cuestiones resulta clarificador traer a colación la síntesis que realiza Crocker del método concreto que utiliza Alkire, así como las críticas al mismo del autor.

Crocker y Alkire han tenido ocasión de colaborar en un proyecto del Banco Mundial, lo que le ha permitido al autor conocer y analizar en profundidad el trabajo de Alkire. Crocker entiende que el trabajo de Alkire, que se desprende concretamente de su obra *Valuing Freedoms*, y que hemos ido analizando en profundidad, es el resultado de “una novedosa propuesta sobre las decisiones del agente de desarrollo externo acerca de si continuar subvencionando las ayudas para la reconstrucción de una comunidad mediante las actividades de generación de ingresos que el grupo ha recibido previamente. Lo que es exclusivo de este enfoque es la utilización por parte de la entidad subvencionadora externa de asesores-informadores locales para extraer, clarificar y después informar acerca de las evaluaciones del grupo sobre el impacto que el proyecto ha tenido. Concluyo que una participación deliberativa ideal, asistida por la teoría y práctica de la democracia deliberativa, reforzaría la propuesta de Alkire sobre el desarrollo local participativo.”¹¹²⁸

El análisis de Crocker se centra en el modelo de participación que Alkire emplea en su propuesta y que, como hemos visto, resulta central para la misma. Crocker destaca que la autora es consciente de la falta de participación efectiva que tienen los grupos de los afectados en los procesos de toma de decisiones acerca de si subvencionar o no determinados proyectos o iniciativas locales de desarrollo. Ninguna de las metodologías hasta el momento utilizadas por agentes externos como Oxfam (tales como la estrategia del “análisis coste-beneficio” o “la valoración de impacto social”) han dado a las comunidades o a sus

¹¹²⁸ CROCKER, "Deliberative Participation in Local Development", op. cit., p. 435.

miembros, a los que va destinada la ayuda o el proyecto, un papel destacado en la toma de decisiones. Por ello la importancia del trabajo de Alkire es considerable, ya que sin traicionar la máxima del enfoque de las capacidades diseñado por Sen por la que “la gente debe ser vista, según la perspectiva del desarrollo como libertad, como activamente involucrados –dándole la oportunidad- en la transformación su propio destino, y no sólo como receptores pasivos de ingeniosos programas de desarrollo.”¹¹²⁹

Para hacer frente a esta cuestión Alkire utiliza la figura del “evaluador” que extrae las valoraciones que los miembros del grupo sostienen acerca del impacto que el proyecto ha tenido en sus vidas. El resultado de estas informaciones es tenido en cuenta para completar otros informes al respecto elaborados mediante distintas metodologías.¹¹³⁰ Con ello se consigue que el agente externo, que debe ponderar si continuar financiando un proyecto o no, cuente con una información más rica y que, a su vez, contemple las valoraciones de los directamente afectados.¹¹³¹ Ahora bien, la crítica de Crocker no se hace esperar y suspicazmente observa que “Alkire no investiga o evalúa el proceso mediante el cual la propia Oxfam decide qué proyectos financiar. Si hubiera hecho eso, sería importante saber hasta qué punto su toma de decisiones se hizo de forma deliberativa y hasta qué punto, los representantes, en el caso de que hubieren, de los grupos afectados fueron involucrados a este nivel. La autora se centra más bien en los ejercicios de valoración de los asesores y los observadores que el propio grupo lleva a cabo.”¹¹³² Pero Crocker se pregunta ¿papel concreto juegan estas figuras, los grupos o los miembros? ¿Hasta qué punto participan e el proceso de la toma de decisiones y cómo exactamente lo hacen?. De todos modos, Crocker pasará a analizar el proceso descrito por Alkire en el cual los “facilitadores locales” dividen el ejercicio de participación local en cuatro fases:

1) Extracción de los juicios de valor (*Elicitation of value judgements*)

En esta primera fase los llamados “facilitadores” acuden a la comunidad o grupo social para recoger información acerca de las valoraciones que el grupo realiza del impacto que el proyecto ha tenido para mejora o detrimento de sus vidas.¹¹³³

¹¹²⁹ ALKIRE, *Valuing freedoms : Sen's capability approach and poverty reduction*, op.cit., p. 128.

¹¹³⁰ CROCKER, "Deliberative Participation in Local Development", op. cit., p. 435.

¹¹³¹ *Ibid.*

¹¹³² *Ibid.* p. 436.

¹¹³³ *Ibid.* p. 437.

La figura del facilitador no es una figura neutra, sino que acude a la comunidad “informado”, es decir con un bagaje que prepare y guíe el ejercicio. “ Los agentes externos vienen con una concepción de las múltiples *dimensiones* o categorías de desarrollo humano. Es a través de este esquema cómo los “facilitadores” recopilan la información acerca del valor. Los facilitadores no *prescriben* los modos de ser o hacer: en cambio utilizan las dimensiones de Alkire-Finnis para *estimular* las respuestas en relación con ciertas categorías o para adecuar la multiplicidad de juicios de valor extraídos en lo que denominan “razones básicas para la acción”.¹¹³⁴ Estas dimensiones, que se describieron en apartados precedentes, y que son extraídas a partir de la idea de “razones básicas para la acción” son un total de siete: 1) Vida, salud, integridad; 2) conocimiento; 3) trabajo/juego; 4) belleza /ambiente; 5) integración/paz interior; 6) religión; 7) empoderamiento.

A la luz de esta clasificación no podemos sino formularnos la pregunta subsiguiente acerca de cuál es la diferencia con la lista de Nussbaum. Crocker esgrime el siguiente argumento: “La diferencia entre la lista prescriptiva de Nussbaum y la versión abierta de Alkire es clara. En el catálogo de Nussbaum, la lista se dirige a determinados fines sociales y a la planificación política, aunque Nussbaum anima a cada grupo a *especificar* las normas en relación con su contexto cultural. En el enfoque de Alkire, las dimensiones pueden incentivar la conversación¹¹³⁵ útilmente sobre si ha habido algún tipo de impacto a raíz del proyecto, bueno o malo, en las categorías dadas”.¹¹³⁶

La breve respuesta, que nos ofrece Crocker, nos deja un tanto insatisfechos porque nos parece crucial un comentario extenso acerca de las diferencias que el autor encuentra entre lo que en definitiva son dos listas. Más aún teniendo en cuenta que en otros lugares el propio autor ha reconocido que la lista de Nussbaum es un punto de partida para iniciar el debate y discusión pública y, por tanto, no parece que entonces se le conceda el carácter prescriptivo, que en este momento le otorga. Por otra parte, ya discutimos en apartados precedentes nuestras consideraciones acerca de las similitudes y diferencias entre una y otra clasificación y sus virtualidades y carencias.

2) Clarificación del valor, análisis y clasificación (*Value clarification, scrutiny, and ranking*)

¹¹³⁴ *Ibíd.*

¹¹³⁵ ALKIRE, *Valuing freedoms : Sen's capability approach and poverty reduction*, op. cit., p. 38.

¹¹³⁶ CROCKER, "Deliberative Participation in Local Development", op. cit. p. 438.

Este estadio profundiza en el modo de participar de los miembros de la comunidad, en tanto en cuanto la información que se recoge no se limita a una mera evaluación positiva o negativa de los cambios y del impacto del proyecto en cuestión en la vida efectiva de la comunidad, sino que la información recogida contempla también los siguientes elementos: un examen de las elecciones, una clasificación según su importancia y un esclarecimiento y priorización de los valores que se encuentran a la base de estas elecciones.¹¹³⁷ De este modo, mediante una participación desde las diferentes perspectivas de los miembros de la comunidad, el grupo puede de manera directa reaccionar y modelar de algún modo el informe que los “facilitadores” presentarán ante la institución financiadora.

Crocker critica que la participación no es del todo profunda, en tanto en cuanto si bien “los agentes de desarrollo externo estudian e informan sobre el proyecto a sus superiores, no devuelven el informe a la comunidad para una evaluación y revisión. Proceder de este modo es profundizar en la participación de los miembros del grupo.”¹¹³⁸

3) Los informes para la entidad financiadora (*Reports to the external funder*)

Una vez los “facilitadores” hacen llegar los informes a la institución externa financiadora, ésta tomará una decisión acerca de si continuar o no con la financiación del proyecto en base a los siguientes criterios: a) las valoraciones de los miembros de la comunidad extraídas por los “facilitadores” b) los propios informes elaborados por éstos en base a su propia experiencia y c) otras valoraciones realizadas por metodologías alternativas. Si bien la entidad financiadora tiene en consideración todos estos informes valorativos de forma combinada para justificar su decisión, es necesario destacar que en última instancia la decisión se encuentra exclusivamente en manos de agentes externos.

4) Devolución de los informes a la comunidad (*Reports Back to the Communities*)

Una vez tomada la decisión, los informes son devueltos a la comunidad para que sus miembros puedan formular futuros objetivos y realizar las valoraciones que consideren pertinentes. Pero, como resalta Crocker, Alkire no dice mucho más acerca de este último estadio, ni como arbitrar la posibilidad de desacuerdo con los informes finales. En

¹¹³⁷ *Ibid.*

¹¹³⁸ *Ibid.* p. 439.

definitiva, la valoración final de Crocker es que la iniciativa de Alkire debería profundizar más en robustecer la participación deliberativa.

3.8 Aplicación práctica: Identificación de las capacidades básicas para un modelo de erradicación de la pobreza.

Como hemos ido señalando a lo largo de estas páginas, el objetivo de la propuesta de Alkire, en última instancia, no es tanto el de operacionalizar el enfoque de las capacidades de forma que pueda ser utilizado para la medición del desarrollo o la calidad de vida en términos generales, sino que su propuesta se dirige a la elaboración de una metodología operacional para la erradicación de la pobreza basada en el enfoque de las capacidades. En los apartados precedentes hemos ido analizando la base teórica de la propuesta de Alkire y el modelo operativo que nos presenta para ser aplicado a la valoración de iniciativas y proyectos locales. En el presente epígrafe daremos un paso más en la aplicación concreta del enfoque y presentaremos la propuesta de Alkire de operacionalización del mismo para la erradicación de la pobreza.

En este apartado nos encontramos con ciertas dificultades al advertir que el término de capacidad resulta sumamente problemático a la hora de llevarlo a la práctica. *Capacidad* en sentido estricto implica posibilidad y oportunidad, pero no necesidad de convertirse en funcionamiento efectivo. Esta circunstancia hace que, a la hora de abordar la cuestión acerca de qué planes de desarrollo y qué programas de actuación llevar a cabo para la erradicación de la pobreza, resulte más operativo hablar de necesidades que de capacidades. ¿Por qué entonces no cambiar el término de *capacidad* por el de *necesidad*? ¿qué diferente matiz aporta el término de *capacidad* con respecto al de *necesidad* por el que resulta valioso defender el enfoque de las capacidades?.

Alkire en su propuesta se mueve entre ambos términos por entender que ambos aportan un componente valioso en cuestiones relativas al desarrollo de prácticas concretas en este campo. El esfuerzo de articulación de ambos conceptos, que realiza la autora, es considerable y sutil y necesita un análisis pormenorizado para su explicación.

La autora plantea los términos por los que debe discurrir un procedimiento que identifique cuáles son aquellas prioridades de tal importancia que deben ser atendidas de manera urgente, sin caer en medidas coercitivas o impositivas que impidan el desarrollo de la libertad.¹¹³⁹ Para llevar a cabo esta tarea, que debe atender a dos frentes de

¹¹³⁹ ALKIRE, "Needs and Capabilities", op. cit., p. 229.

actuación diferenciados, utiliza las propuestas de Sen y de Wiggins. Por una parte, formulará cuáles deben ser los objetivos, que deben ser atendidos para corregir las situaciones de pobreza extrema. Estos objetivos entiende que deben ser formulados de manera universal, pero no como necesidades básicas sino como capacidades. Por otro lado, identificará y adaptará localmente este conjunto de capacidades de vital importancia, para lo cual requerirá de una propuesta interactiva¹¹⁴⁰ que permita la participación efectiva y el ejercicio de la autonomía por parte de los afectados.

3.8.1 Diferencias entre el enfoque de las capacidades y el enfoque de las necesidades básicas

En este apartado analizaremos un primer punto que necesita una cuidada precisión. Como hemos advertido, en la propuesta de Alkire hallamos el empleo indistinto de los términos *capacidad* y *necesidad*. ¿Son acaso conceptos intercambiables? ¿Refieren en última instancia a lo mismo? ¿Poseen acaso un estatuto diferente? ¿Qué implicaciones teórico-prácticas conlleva utilizar el lenguaje de las capacidades o el de las necesidades? Esta cuestión necesita ser aclarada con el fin de no caer en confusiones.

Existe una extensa literatura en torno las teorías de las necesidades básicas. El enfoque de las necesidades básicas surge a partir de los años 70 y supone un paso fundamental en la conceptualización de un modelo de desarrollo alternativo para erradicar la pobreza. Posee un objetivo de base social y no se fija únicamente en un indicador de crecimiento económico¹¹⁴¹. En esta línea se sitúan los trabajos de Streeten y Stewart. El enfoque de las necesidades es un enfoque que integra las propuestas anteriores de desarrollo, que combina el crecimiento con la redistribución de los ingresos y los bienes para aliviar la pobreza. Bajo este enfoque se recogían tanto estrategias para llevar a cabo planes de acción encaminados a promover el crecimiento con equidad, la creación de empleo o planes de desarrollo rural integrado, pero también se atendían a consideraciones de conceptualización y profundización en cuestiones de pobreza. La pobreza no podía concebirse exclusivamente en función de indicadores de crecimiento económico, sino que era necesaria una comprensión más profunda acerca de qué resultados y objetivos eran los que se debían alcanzar y una estimación de los bienes y servicios necesarios para lograrlos. De este modo, se amplía la

¹¹⁴⁰ *Ibid.* p. 231.

¹¹⁴¹ PEDRAJAS, "El desarrollo humano en la economía ética de Amartya Sen", *op. cit.*, p. 198.

conceptualización de los indicadores de desarrollo y los satisfactores requeridos para alcanzar los niveles mínimos de nutrición, alfabetización, alojamiento, agua, saneamiento y demás elementos esenciales para la vida humana¹¹⁴². En esta línea se sitúan los trabajos de Streeten, Stewart o Ullah¹¹⁴³. Como se puede apreciar la vinculación con el enfoque de las capacidades es evidente, tanto en sus propósitos como en cierta fundamentación teórica, ya que ambos enfoques introducen en el modelo económico basado únicamente en el crecimiento económico un componente social fundamental que amplía y convierte en heterogéneas las bases informacionales. El enfoque de las necesidades fue sufriendo diversas críticas y se encontró con algunas dificultades que, en principio, no podía resolver. Estas lagunas e inconsistencias han sido recogidas por el enfoque de las capacidades, y en este sentido, se puede decir que ambos son complementarios y resulta muy interesante para propósitos prácticos su efectiva articulación.

Las críticas de Sen al enfoque de las necesidades¹¹⁴⁴ pueden ser resumidas como¹¹⁴⁵: a) Crítica sobre los fundamentos; b) Crítica sobre la variabilidad interpersonal; c) Crítica sobre la interdependencia social; d) Crítica minimalista; e) Crítica de la pasividad. Estas críticas han sido analizadas y reinterpretadas por diversos autores como Crocker, Cortina o Alkire. Según Crocker y Cortina¹¹⁴⁶ los dos problemas fundamentales de los que adolece el enfoque de las necesidades se podrían formular del siguiente modo como a) la dificultad que encuentra en la conceptualización de aquello que debe ser considerado como una necesidad básica. Debido a esta cuestión en última instancia el enfoque termina acudiendo a la noción de bienes y servicios y a los satisfactores para la propia articulación del concepto, sin atender a la diversidad humana; b) la pasividad, que se desprende del enfoque, debido a que los

¹¹⁴² *Ibid.* p. 203.

¹¹⁴³ P. STREETEN, "Basic Needs: Some Issues", *World Development*, 6/3, 1978, pp. 411-21; "Basic Needs: Some Unsettled Questions", *World Development*, 12/9, 1984, pp. 973-78; *Lo primero es lo primero: satisfacer las necesidades humanas básicas en los países en vías de desarrollo*, Madrid: Técnos, 1986; F. STEWART, *Planning to meet Basic Needs*, Londres: MacMillan, 1985; M. UL HAQ, "Meeting Basic Needs. An overview. Poverty and Basic Needs", *World Bank*, 1980.

¹¹⁴⁴ A. SEN, *The standard of living: The Tanner Lectures 1985*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987 y "Poor, Relatively Speaking", *Oxford Economic Papers*, 35, 1983.

¹¹⁴⁵ PEDRAJAS, "El desarrollo humano en la economía ética de Amartya Sen", *op. cit.*, p. 255.

¹¹⁴⁶ CORTINA, *Por una Ética del Consumo*, *op. cit.*, pp. 172-76 y CROCKER, "Functioning and Capability: The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethics", *op. cit.*

sujetos afectados no participan ni en la conceptualización ni en el proceso, siendo meros receptores pasivos. Alkire, por su parte, si bien no se muestra del todo de acuerdo con la crítica del “fetichismo de la mercancía”, que se le achaca al enfoque de las necesidades, sí que encuentra como de capital importancia la crítica a la falta de participación efectiva, lo cual le llevará a abogar por el enfoque de las necesidades en una determinada perspectiva, como veremos.

3.8.2 Concepto de capacidad básica en Alkire como necesidad vital

Muy probablemente este apartado sea el más fundamental y el más complejo, tanto en la propuesta de Alkire como en los debates acerca de la reducción de la pobreza. La elucidación y elaboración de un procedimiento para la identificación de aquello que las personas, organizadas en una comunidad concreta, consideran *valioso* es ya en sí una tarea titánica y sumamente difícil de acometer aunque valiosa, pero la erradicación de la pobreza necesita todavía una profundización en la reflexión. No sólo es suficiente elaborar un conjunto de elementos valiosos especificados localmente y tratar de encontrar los medios adecuados para promoverlos, sino que la pobreza absoluta posee una significación más radical por su especial carácter de *urgencia*. Efectivamente las cuestiones de pobreza absoluta son cuestiones urgentes, que no pueden ser dejadas al advenimiento de tiempos mejores, ni a la progresiva extensión de los medios para lograr su erradicación, sencillamente porque la pobreza absoluta es una cuestión de vida o muerte, no de bienestar o calidad de vida.

La pregunta que se formula Alkire en este punto ya no es qué es lo que las gentes consideran valioso, sino qué elementos son tan nucleares en la vida humana cuya ausencia implica la imposibilidad de la vida humana misma. Es decir, la autora se pregunta si existe un núcleo duro irrebasable más allá del cual una vida es considerada de tal pobreza extrema, que esta consideración es independiente del contexto o lugar en el que se encuentre.¹¹⁴⁷ Alkire en última instancia se dirige a identificar cuáles sean esas capacidades, no ya que aumenten las posibilidades humanas, sino que resultan total y absolutamente imprescindibles, que son básicas para una vida humana. Este carácter básico y estructural de aquellas capacidades, cuya falta constituye la pobreza absoluta, posee la característica de ser *necesarias*.

El objetivo de la autora será el de centrarse en la dilucidación de los criterios para identificar las capacidades que son básicas, pero

¹¹⁴⁷ ALKIRE, *Valuing freedoms : Sen's capability approach and poverty reduction*, op. cit., p. 126.

también, en su propósito de efectiva operacionalización, buscará la identificación de los mínimos por debajo de los cuales la pobreza es ya extrema y un procedimiento para la identificación de los bienes y servicios requeridos para su erradicación.¹¹⁴⁸ En esta búsqueda de las capacidades básicas, Alkire comenzará a utilizar un léxico centrado en cierto enfoque de las necesidades. A primera vista, este salto podría resultar bastante discutible, puesto que hablar de *capacidad* no es lo mismo que hablar de *necesidad*. Ahora bien, Alkire no realiza esta inversión de términos de manera gratuita, sino que el propósito que legitima a la autora posee una fuerza considerable por razones de efectividad práctica. Podríamos afirmar que Alkire da este salto fundamentalmente en base a dos razones:

a) En primer lugar porque, como observa la autora citando a Wiggins¹¹⁴⁹, el concepto de “necesidad” posee una fuerza normativa, de urgencia vital que conlleva una carga imperativa de satisfacción inmediata, cosa que en principio no se observa en el término de “capacidad”, por el carácter intencional que implica. En este sentido capacidad posee un carácter discrecional que refiere a cierta posibilidad de elección en última instancia. En cambio la noción de necesidad posee una fuerza vinculante de suyo, que determina la imperiosa realización efectiva.

b) En segundo lugar, porque hablar de capacidades, en sentido estricto, no conlleva una obligación de satisfacer los funcionamientos, sino que la satisfacción o no de los mismos y la provisión de los medios para lograrlo es una *posibilidad*. En cambio, el empleo del lenguaje de necesidades básicas permite establecer una lista de prioridades que deben ser satisfechas y los medios y recursos adecuados para lograrlos. En este sentido, el paso del léxico de las capacidades al de las necesidades quedaría justificado por razones operativas, ya que, en principio, parece que sólo desde el fin de promover la satisfacción de determinados funcionamientos es posible un desarrollo práctico concreto de determinados planes de actuación de desarrollo.

Hechas estas dos afirmaciones, la pregunta lógica que cabe formular es por qué entonces la autora no abandona definitivamente el concepto de capacidad básica y lo sustituye por el de necesidad, aprovechando de este modo toda la literatura existente acerca del enfoque de las necesidades. Esta cuestión es considerablemente compleja

¹¹⁴⁸ *Ibíd.* p. 157.

¹¹⁴⁹ *Ibíd.* p. 163.: cfr. Wiggins, D. “Claims of Need” en D. WIGGINS, *Needs, Values, Truth*, Oxford: Blackwell, 1986.

y sutil en la propuesta de Alkire y pasaré a analizarla con mayor detenimiento.

Alkire al hablar de pobreza absoluta ya no emplea el término de capacidad en sentido grueso, sino como *capacidad básica*. La definición que da de capacidad básica es “la capacidad de disfrutar un funcionamiento que es definido de forma general y refiere a una necesidad básica, en otras palabras, *la capacidad de satisfacer una necesidad básica* (la capacidad de evitar la malnutrición; la capacidad de ser educado etc.).”¹¹⁵⁰ De este modo, Alkire habla de necesidades básicas como aquellas capacidades, que son tan básicas, que cuya conversión en funcionamientos es crucial, puesto que son *prerrequisitos* para que puedan darse el resto. En este sentido capacidad básica posee el imperativo de convertirse en funcionamiento, si lo que se desea es proteger aquellos elementos que se consideran estructurales para una vida humana. De este modo el bien de la vida y, por ende, la capacidad de la vida posee un estatuto especial, ya que se sitúa como una capacidad, que debe ser actualizada para su propia existencia. Como dirá Alkire: ““estar vivo” posee un estatuto especial entre todos los funcionamientos: es central a la capacidad de lograr cualquier otro funcionamiento.”¹¹⁵¹

Alkire tiene la intención de aprovechar el método de Wiggins para su objetivo, pero es bien consciente de que Wiggins habla de necesidades y no de capacidades. Pero, como hemos visto, el término de capacidad básica que articula con el de necesidad básica posee una particular vinculación. Capacidad básica pasa a ser descrita como necesidad básica, porque es una capacidad que *necesariamente* ha de ser satisfecha para que una vida no se vea tan dañada que ya no es vida humana. En este sentido capacidad básica se convierte en una necesidad por la siguiente razón: determinadas capacidades poseen un imperativo necesario de convertirse en funcionamiento, porque no son meras posibilidades ante las cuales un ser orgánico puede elegir satisfacerlas o no sin coste alguno para su viabilidad como ente vivo. Efectivamente el ser humano puede elegir entre convertir en funcionamiento o no determinadas capacidades y, en este sentido, son posibilidades, pero si la elección es la de no llevarlas a cabo entonces la vida humana se puede ver seriamente dañada, tanto como vida en si, como en su carácter de humana. En este sentido son básicas. Algunas de estas capacidades son fácilmente identificables como son las de tipo biológico, cuya ausencia implica muerte o enfermedad,

¹¹⁵⁰ ALKIRE, *Valuing freedoms : Sen's capability approach and poverty reduction*, op. cit., p. 163.

¹¹⁵¹ *Ibid.* p. 158.

pero las que confieren el carácter de humanidad a la vida ya poseen cierto carácter discutible.

3.8.3 Criterios para la especificación de las necesidades vitales: El modelo de Wiggins

De lo expuesto resulta evidente el interés que despierta hablar de necesidades más que de capacidades. La observación que Alkire recoge de Wiggins es que efectivamente la palabra “necesidad” posee una fuerza normativa superior a la de “capacidad”, “libertad”, “deseo” o “preferencia”.¹¹⁵² Mientras que el concepto de “capacidad” implica posibilidad y, por tanto, no conlleva una efectividad práctica inmediata, en tanto que es un concepto intencional, el término de “necesidad” implica la idea de que algunas cosas son requeridas independientemente de lo que uno elija,¹¹⁵³ por su carácter de urgencia. En este sentido, la obligación de los poderes públicos y de los planes de acción debe ser dirigirse a la satisfacción de aquellas necesidades vitales, es decir, aquéllas que poseen prioridad. El concepto de Wiggins de “necesidad vital” es definido como aquella necesidad básica, es decir robusta y absoluta, que es urgente y difícilmente sustituible.¹¹⁵⁴ La idea última en función de la cual describe qué sea aquello que cabe considerar como de necesidad vital es la idea de “daño absoluto”. *Grosso modo* los concretos criterios de identificación que Wiggins aporta son los siguientes¹¹⁵⁵:

1. Necesito (absolutamente) tener x si y solo si
2. Necesito (instrumentalmente) tener x si voy a evitar ser dañado si y solo si
3. Es necesario, según las cosas son, que para evitar ser dañado entonces tengo x.

No voy a entrar en este instante a explorar detenidamente esta definición porque ello implicaría una profunda y difícil investigación acerca de qué debe entenderse por “ser dañado”, entre otras cosas, que no es lo sobre lo que quisiera llamar la atención en este momento. Lo que me interesa destacar es la observación de Alkire del modo concreto en que Wiggins considera que deben identificarse estas necesidades, lo cual nos será muy útil para las cuestiones operativas. En primer lugar es necesario destacar que la idea de necesidad vital en Wiggins evita, de modo riguroso, la sobre-especificación y, por tanto, se expresa en

¹¹⁵² ALKIRE, "Needs and Capabilities", op. cit., p. 232; WIGGINS, *Needs, Values, Truth*, op. cit., p. 5.

¹¹⁵³ ALKIRE, "Needs and Capabilities", op. cit., p. 233.

¹¹⁵⁴ *Ibid.* p. 235; WIGGINS, *Needs, Values, Truth*, op. cit., pp. 9-20.

¹¹⁵⁵ ALKIRE, "Needs and Capabilities", op. cit. p. 234; WIGGINS, *Needs, Values, Truth*, op. cit., p. 10.

términos generales.¹¹⁵⁶ Pero, además, esta especificación no puede ser prescrita universalmente, sino solo localmente en tanto que la conceptualización de las necesidades es relativa a:¹¹⁵⁷ a) relativa a una descripción del ser humano. En este sentido el empleo de términos como “daño” o “perjuicio” implican una concreta comprensión metafísica del ser humano y del florecimiento; b) relativa a la cultura y a la comprensión individual. Del mismo modo estas nociones también poseen una significación social localizada y c) relativa a las posibilidades factibles del tiempo. Según las circunstancias históricas del momento, se pueden modular.

Alkire observa que según estos criterios de formulación, aquello que cabe considerarse como de necesidad vital, solamente puede conceptualizarse de forma local y, por tanto, no existe una prescripción de universalidad. Si esto es así, las instituciones nacionales e internacionales se encuentran con dos graves problemas a la hora de llevar a cabo planes de actuación para erradicar la pobreza¹¹⁵⁸:

1) Que deberían dejar en suspenso cualquier iniciativa o proyecto hasta que la formulación de aquello que sea necesario sea expresado en una situación concreta o momento determinado y por tanto se cierra cualquier vía para realizar acciones preventivas.

2) Que ni siquiera se podrían elaborar informes indicativos de pobreza, puesto que la misma tarea de campo de recogida y análisis de datos está ya guiada desde el principio por las conceptualizaciones de aquello que se considera de vital necesidad. Si esta labor queda imposibilitada, la grave consecuencia que se deriva es que no puede haber acciones externas que cooperen para la erradicación de la pobreza.

Por estas razones Alkire entiende que deben existir unos objetivos universales e internacionalmente sostenidos por razones pragmáticas.¹¹⁵⁹ Pero estos objetivos, en la esfera internacional, deberán ser conceptualizados no como “necesidades”, sino como “capacidades”.

3.8.4 ¿Capacidades o necesidades?

A la luz de lo que llevamos dicho parece que no queda del todo claro si Alkire, en última instancia, se está refiriendo a la noción de capacidad o a la de necesidad a la hora de una aplicación práctica. Una

¹¹⁵⁶ ALKIRE, "Needs and Capabilities", op. cit., p. 234.

¹¹⁵⁷ *Ibíd.* p. 237; WIGGINS, *Needs, Values, Truth*, op. cit., p. 11.

¹¹⁵⁸ ALKIRE, "Needs and Capabilities", op. cit., p. 238.

¹¹⁵⁹ *Ibíd.* p. 245.

primera respuesta podría ser que Alkire utiliza el concepto de capacidad como categoría estructural en la esfera internacional, con el fin de crear un espacio global ampliamente compartido en el que mediante determinados procesos de participación efectiva, ejercicio de la autonomía y de la decisión se especifican localmente las necesidades vitales, así como los medios para satisfacerlas. Por tanto, mediante esta interpretación encontramos que el término de capacidad es sostenido a nivel macroeconómico y el de necesidad a nivel microeconómico. Ahora bien, pensando un poco más detenidamente esta cuestión encontramos que la vinculación entre capacidad y necesidad en Alkire es más compleja.

El concepto de capacidad y de necesidad en Alkire se encuentra articulado, lo cual a mi parecer es una virtud de la propuesta de la autora. En este sentido tanto el término de capacidad básica como el de necesidad básica se deben de entender como términos *impuros*, puesto que ambos se encuentran ensamblados y poseen las virtualidades de ambos conceptos. “Capacidad básica” es definida por Alkire como aquella capacidad que por su carácter estructural es necesaria para que la vida no se vea tan seriamente dañada que peligre su efectiva existencia. Este carácter de urgente satisfacción de la capacidad es lo que le aporta su carácter de necesario y la convierte en básica. Ahora bien, en tanto que mantiene el carácter de “capacidad” impide la legitimación “a toda costa” de su conversión en funcionamiento. Por ello, esta idea de capacidad básica, que Alkire desarrolla, posee una fuerza normativa suficiente y poderosa como el término de necesidad, pero, a su vez, conserva el espacio para la elección libre del sujeto afectado en última instancia, aun a riesgo de ver su vida seriamente dañada. Por otro lado el concepto de necesidad, que constituye la operacionalización a nivel microeconómico de la categoría general de capacidad, no pierde su dimensión de libre elección, una vez tomadas las decisiones mediante un proceso de especificación local. La garantía de que las necesidades especificadas localmente no impliquen una pérdida en la autonomía de los sujetos afectados se justifica en el procedimiento de participación interactiva que la propia Alkire especifica.

Aunque Alkire ve con buenos ojos el enfoque de las necesidades básicas, por las virtualidades prácticas y operativas que posee, encuentra un escollo grave que debe enfrentar. El problema estriba en que si se conciben las capacidades básicas en función de las necesidades básicas, que deben ser satisfechas, se pierde la característica fundamental que le otorga su peculiar carácter al concepto de capacidad que es el elemento

*intencional*¹⁶⁰. Si este componente de discrecionalidad no es relevante y puede o debe ser desechado, entonces ya no tiene sentido seguir manteniendo el término de capacidad como central y será más adecuado el empleo de “funcionamiento” y su satisfacción como una cuestión de necesidad básica y urgente. La pregunta clave que hay que formularse es si lo que estamos discutiendo es “tener la capacidad de tener aquello sin lo que nuestra vida se vería malograda o simplemente *tener* aquello sin lo cual nuestra vida se vería malograda?”¹⁶¹

Alkire intentará conjugar ambas consideraciones y observa que efectivamente hay determinadas capacidades del ser humano que poseen un carácter básico, en tanto son estructurales, y de ahí deriva su carácter de necesidades básicas. Estas capacidades básicas pueden ser identificadas en términos generales y de manera amplia y para ello escoge el modelo de Wiggins, pero a la hora de aplicarlas localmente encontramos un serio peligro de dañar la autonomía de una comunidad o individuo. Esta circunstancia supone un límite serio incluso a la defensa de la vida a toda costa, puesto que los valores que se pretenden proteger pueden entrar en conflicto precisamente con otro, que es igual de estructural y precisamente constitutivo de la humanidad: la libertad. Por ello Alkire intentará encontrar un procedimiento de operacionalización a nivel local y microeconómico que permita la participación de los directamente afectados en la especificación local concreta y que salvaguarde las libertades negativas de los individuos. En última instancia, por tanto, considera más adecuado el término de capacidad que el de necesidad o funcionamiento, pese a que ello implique que la libre elección pueda optar por no llegar a actualizar determinadas capacidades, por muy básicas que sean. En este sentido, la autora destaca que a nivel operacional la más importante función del enfoque de las capacidades es que hace explícitas determinadas asunciones implícitas en el enfoque de las necesidades básicas acerca del valor de la elección y la participación y el disvalor que supone la coerción.¹⁶² Más aún, el enfoque de las capacidades hace explícita la necesidad de la elección y la participación en todos los estadios.¹⁶³

¹⁶⁰ *Ibid.* p. 233.

¹⁶¹ ALKIRE, *Valuing freedoms : Sen's capability approach and poverty reduction*, op. cit., p. 166.

¹⁶² *Ibid.* p. 164.

¹⁶³ *Ibid.* p. 172.

Alkire señala tres maneras posibles de operacionalizar el enfoque de las capacidades en relación con el enfoque de las necesidades básicas:¹¹⁶⁴

1. Extendiendo de manera general los funcionamientos que son básicos, es decir prerequisites, para ser capaces de ejercer valiosas capacidades.
2. Aumentando los funcionamientos básicos sobre la asunción de que existe un consenso pleno de que todo el mundo elegiría la satisfacción de los mismos.
3. Aumentando las capacidades básicas que la gente tiene, mediante el siguiente procedimiento interactivo:
 - a. Identificando los fines y las estrategias que se consideran capacidades básicas, utilizando la participación.
 - b. Trabajando a corto plazo en el establecimiento de los funcionamientos instrumentalmente necesarios para estos objetivos
 - c. Utilizando un procedimiento de implementación que salvaguarde las libertades negativas.

Alkire opta por este último procedimiento para la operacionalización.

3.8.5 El método operacional de Alkire

Recapitulando lo que llevamos dicho, distinguimos en la propuesta de Alkire dos niveles¹¹⁶⁵: a) Un nivel de identificación de aquellas capacidades que son tan estructurales para la vida que son consideradas básicas y cuya privación, independientemente del tiempo y lugar constituye pobreza extrema y b) una aplicación práctica a nivel local, que permita la operativización efectiva de estas capacidades, con el fin de llevar a cabo proyectos e iniciativas locales concretas para la erradicación de la pobreza.

El marco conceptual que la autora mantiene en todo momento es el propio del *enfoque de las capacidades* porque posee la virtud de integrar de forma constitutiva el valor de la libertad y la autonomía de manera radical. De este modo, la libertad no se concibe como una categoría valiosa más, independiente y separada de las demás capacidades, que es

¹¹⁶⁴ Ibid. p. 174.

¹¹⁶⁵ ALKIRE, "Needs and Capabilities", op. cit., p. 231.

necesaria proteger por su carácter valioso. La libertad es la estructura de todas las capacidades que penetra y modula cada uno de los funcionamientos valiosos. En tanto esto es así, a nivel conceptual el funcionamiento es múltiple y se transforma en un haz de funcionamientos cuya raíz común es la capacidad. Por otra parte, la capacidad en su proceso de actualización y, por tanto, su conversión en funcionamiento también debe contemplar una estructura de participación efectiva que garantice el ejercicio de la autonomía en la toma de decisiones y, además, contemplar la posibilidad de revisión para seguir garantizando el componente de libertad que le da su razón de ser. En este sentido, la especificación de las necesidades que se realiza a nivel local no se formulará en base a necesidades de mercancías o bienes de consumo, sino de modo que la conceptualización contemple en sí misma un espacio para la libre agencia, elección, participación y procesos similares de los individuos o grupos.¹¹⁶⁶

Por ello el proceso interactivo, que propone, contará con las siguientes fases:¹¹⁶⁷

1. Articulación de objetivos generales de especial importancia e influencia social.
2. Identificación a largo plazo de aquellas capacidades valiosas y sus estrategias de consecución para una comunidad en particular, utilizando la participación.
3. Establecimiento de las necesidades vitales instrumentalmente importantes para lograr estos objetivos a corto plazo.
4. Aplicación de estrategias que salvaguarden las libertades negativas y que incorporen de forma eficaz el debate público, de manera interactiva.
5. Mitigación de las restricciones que se pudieren dar en la comunidad de interés o entre otros grupos al satisfacer necesidades vitales.

¹¹⁶⁶ *Ibíd.*

¹¹⁶⁷ *Ibíd.* p. 249. y ALKIRE, "Choosing Dimensions: The Capability Approach and Multidimensional Poverty", *op. cit.*, p. 20.

4. Una operacionalización parcial de la lista de capacidades de Nussbaum: la aplicación de la metodología de Alkire para medir capacidades.

Como se ha ido mostrando a lo largo de estas páginas, Alkire ha ido desarrollando una propuesta de operacionalización del enfoque de las capacidades en sus obras. En esta tesis sostenemos que, además, esta propuesta operativa de Alkire es compatible con el enfoque de Nussbaum y, además, resulta muy fructífero para cuestiones prácticas utilizar el enfoque de Nussbaum como marco teórico y la propuesta de Alkire como metodología operacional, como a continuación trataré de justificar.

En primer lugar, es necesario precisar que las críticas que Alkire presenta a la teoría de Nussbaum quedaron respondidas en un epígrafe previo, pese a lo cual ahondaremos un poco más en las posibilidades de articulación de ambas propuestas, con el fin de que quede todavía más clara la viabilidad del proyecto que proponemos. Por ello, es necesario volver a subrayar que la teoría de Nussbaum es una propuesta de teoría de la justicia, cuyo calado es de fundamentación teórica y filosófica, aunque posea una vocación de aplicación práctica. En cambio el propósito último de Alkire es la aplicación práctica empírica. Por tanto, los puntos de partida de una y otra autora son desde el comienzo distintos, parten de perspectivas diferenciadas. Esta circunstancia, lejos de dar como resultado propuestas excluyentes o incompatibles, permite que lleguen a puntos de convergencia y, por tanto, se puedan perfilar como complementarias.

Aunque Alkire se ha decantado por el modelo de racionalidad de Finnis, la base de tal teoría es aristotélica y además la autora contempla la categoría de florecimiento como idea regulativa de su fundamentación teórica, lo cual la sitúa en una línea de pensamiento muy cercana a las tesis de Nussbaum. Además su concepción de “dimensiones valiosas” es muy similar a la noción de “capacidades” en Nussbaum, que como vimos, se configuran como aquellas categorías estructurales de las esferas valiosas de la vida humana, que deben ser especificadas. Por otro lado, Alkire utiliza las tesis de Wiggins, acerca de lo que supone “una vida dañada”, autor que también es citado por Nussbaum. Además Nussbaum se maneja con similares términos al contemplar lo que debe considerarse una vida humana plena y los mínimos exigibles al introducir su noción de “umbral”.

Además de todos estos puntos de acuerdo entre ambas autoras, desde estas páginas, se sostiene que en tanto la propuesta de Nussbaum

sí que es una propuesta pensada para ser sostenida como principios de justicia universal, satisface el requisito de normatividad requerido por la propia Alkire y, además, contempla en su lista de capacidades las mismas categorías que la “lista en acción” de Alkire o “los motivos para la acción de Finnis” pero con la virtualidad de que ya reviste propiamente la forma de “capacidad”, que es lo que en definitiva operacionaliza Alkire. Por tanto, consideramos legítimo proponer la articulación de ambas propuestas, para poder aplicar la metodología de la participación y la valoración de proyectos locales desde el marco teórico de Nussbaum.

Además, en sus últimos trabajos Alkire ha ido desarrollando un método para la creación de indicadores, medidas y tasas de pobreza según el enfoque de las capacidades, que consideramos que puede ser aplicado a la lista de capacidades de Nussbaum para obtener indicadores y tasas de distinta naturaleza, concretamente de justicia social.

4.1 La elaboración de informes para medir Justicia Social

Como último apartado de esta tesis me gustaría hacer una propuesta práctica. Como se ha ido exponiendo a lo largo de este estudio, las tesis de Nussbaum se configuran como un modelo para una propuesta de teoría de la justicia, cuyo núcleo estaría encarnado en las diez categorías de la lista de capacidades. Teniendo esto en cuenta, la propuesta que se plantea en este epígrafe es la de una metodología para medir esas diez capacidades y hallar unos indicadores que nos permitan realizar comparaciones entre países o incluso núcleos locales.

Actualmente, existen diferentes metodologías y propuestas de indicadores que miden diferentes aspectos: desarrollo, pobreza, calidad de vida o felicidad. En estas páginas proponemos una metodología para hallar un *índice de justicia social*. Consciente de la objeción que se pudiera plantear a que se “mida” justicia me gustaría realizar alguna observación al respecto.

Lo que se va a proponer no es una operacionalización total del enfoque de las capacidades de Nussbaum. Esta es una tarea mucho más amplia que debe atender a múltiples perspectivas, desde qué modelos concretos de estado se perfilan como respetuosos con el enfoque, qué diseño institucional se configura como el óptimo, cuáles deberían ser los cauces previstos para el debate público o qué criterios de distribución de recursos deberían aplicarse, por poner algunos ejemplos de qué líneas debería seguir la operacionalización del enfoque. Lo que en este apartado se va a proponer es mucho más modesto: una metodología para elaborar informes.

La elaboración de informes es un herramienta parcial para cuestiones de asesoría. La transformación de información en datos cuantificados puede entenderse como una reducción innecesaria de una realidad compleja y, a menudo, se ha formulado esta crítica contra los modos de proceder en las distintas disciplinas, que han obviado la dimensión no cuantificable humana. Efectivamente este peligro de reduccionismo positivista se encuentra a la base de los informes estadísticos desnudos, como exponíamos al principio de la tesis, lo cual resulta algo paradójico, y la pregunta lógica que se nos plantea es, por tanto, por qué proponer en estas páginas la creación de unos “índices de medición de justicia”.

La respuesta que ofrecemos es la siguiente: cada época y generación posee un modo de proceder, unas herramientas y técnicas que permiten el intercambio intelectual y la discusión y debate. Los expertos son entrenados en estas técnicas, en su elaboración e interpretación y de esta forma se prescriben unos cauces para la generación de comunidades de investigación. La utilización de la retórica en la Grecia Clásica o la exégesis y la hermenéutica propia de la filosofía escolástica son ejemplos de ello. Nuestro tiempo es una era dominada por la estadística; las mediciones y las cuantificaciones y las técnicas que se enseñan en másteres y cursos de las distintas disciplinas cuentan con módulos que se encargan de estas cuestiones. Por ello, consideramos adecuado proceder a la medición y creación de informes de justicia traducido en números en base a lo siguiente:

No se trata de proponer que la justicia puede ser medida con carácter absoluto y lo que queda cuantificado en una cifra se convierte en una verdad absoluta, sino que lo que proponemos es la elaboración de informes con datos cuantificados como *una herramienta más* para la interpretación y fomento del debate, porque se configura como uno de los medios de presentar datos empíricos que, en tanto, los expertos han sido entrenados en estas técnicas comprenden y les ayuda a comprender la realidad. Por ello, es necesario que aquellos que van a utilizar estos informes sean conscientes también de que éstos se configuran como medios de información y apoyo, que pueden ayudarles para comprender problemas o desempeñar un papel en cuestiones de asesoría, pero que no se configuran como la verdad absoluta, ya que poseen limitaciones, como toda disciplina que busca la simplificación ante realidades complejas.

Una vez realizada esta observación y explicitada la función concreta de la metodología que se propone pasará a abordar la cuestión práctica de cómo elaborar tales informes.

4.1.1 Los indicadores de medición

Otros autores como Chakravarty o Atkinson¹¹⁶⁸ han realizado tareas similares a las de Alkire para la creación y elaboración de índices de pobreza, desde que en el informe del desarrollo humano de 1997 del PNUD fuera introducido el HPI (Human Poverty Index), que se trata de un índice “compuesto” (*composite index*) centrado en medir la pobreza, entendida de forma multidimensional, como la falta de capacidades en múltiples dimensiones, es decir, mide las privaciones que sufren las personas en sus vidas, contrastando con los índices tradicionales cuyas mediciones se basan en la falta de ingresos exclusivamente.

Mientras que el HDI (Human Development Index) mide el promedio de los *logros* en la satisfacción de proporcionar las bases sociales para el desarrollo de las capacidades, el nuevo índice de 1997, HPI, lo que mide es la *privación* o el fracaso (*failure*) en las capacidades, por lo que se perfila más adecuado para valorar la pobreza.¹¹⁶⁹ Por eso, el enfoque de Nussbaum se perfila muy adecuado para medir el fracaso en cuestiones de justicia, porque incorpora una noción clave para poder elaborar semejante índice que es la noción de *umbral*. La autora al hablar de un umbral mínimo de capacidad ya permite integrar en la operacionalización y creación del índice un criterio para hablar de *logro o fallo* de las políticas públicas. Además, esta noción de umbral cuadra bien con la idea de *cut off* de Alkire, a nivel práctico, como veremos.

Desde estas páginas se propone la elaboración de un indicador nuevo, desarrollado a partir de la metodología de Alkire distinto al HPI o al HDI, utilizado por los informes de desarrollo humano del PNUD desde 1990, precisamente para medir desarrollo humano, entendido según las tesis de Sen. El HDI¹¹⁷⁰ es también un indicador “compuesto” cuyo objetivo es medir el promedio de los logros en tres dimensiones básicas para el desarrollo humano, utilizando los datos obtenidos por el nivel de funcionamiento logrado en los países en tres aspectos: a) un nivel decente de vida, medido por la renta doméstica, b) la esperanza de vida en condiciones de salud, medido por la esperanza de vida al nacer y c) el conocimiento, medido por la tasa de escolarización y el índice de

¹¹⁶⁸ S. R. A. M. CHAKRAVARTY, AMITA, "Measuring Human Poverty: A Generalized Index and an Application Using Basic Dimensions of Life and Some Anthropometric Indicators", *Journal of Human Development*, 6/3, 2005, pp. 275-99.

¹¹⁶⁹ *Ibid.* p. 277.

¹¹⁷⁰ S. FUKUDA-PARR, "The Human Development Paradigm: operationalizing Sen's ideas on capabilities", *Feminist Economics*, 9/2, 2003, pp. 301-17, p. 305.

analfabetismo.¹¹⁷¹ El nuevo indicador que proponemos al integrar como dimensiones constitutivas las diez categorías de la lista de Nussbaum sería un indicador para medir el funcionamiento de las instituciones de un país en relación con las políticas públicas desarrolladas. Es un indicador que comprobaría si estas políticas institucionales logran los objetivos de justicia.

Los informes de desarrollo humano del PNUD (HDRs) han adoptado el paradigma del enfoque de las capacidades desde 1990, inaugurados por Sen en asociación con el Haq y ha influido de forma notable la política llevada a cabo por el World Bank.¹¹⁷² Para la selección de las capacidades que se consideran más importantes se basan en dos criterios: a) que sean universalmente valoradas a través de las culturas y b) que sean básicas, lo cual implica que su falta precluye la posibilidad de desarrollo de otras capacidades.¹¹⁷³ La novedad de estos informes que han dado una nueva perspectiva al PNUD es que se centran en el “capital humano”, las personas son el objetivo de estos informes a diferencia de los que se realizaban con anterioridad especialmente en los años 70, que se basan en los ingresos o el crecimiento económico.¹¹⁷⁴

Una vez hechas estas aclaraciones pasaremos a presentar la metodología que proponemos para la elaboración de tal indicador.

4.2 Nussbaum's capabilities list as a theoretical guide to assess justice

We began this study with a tragic question, which is at the base of the moral dilemma, but we also held that from the assumption of our inherent drama situation was possible to find creative redemption potentialities; thereby I would like to finish this long path of thought highlighting the positive practical result we have arrived, which can humbly help a bit in building a better world for everyone.

¹¹⁷¹ CHAKRAVARTY, "Measuring Human Poverty: A Generalized Index and an Application Using Basic Dimensions of Life and Some Anthropometric Indicators", op. cit., p. 276.

¹¹⁷² GASPER, "Is Sen's Capability Approach an Adequate Basis for Considering Human Development?", op. cit., p. 435.

¹¹⁷³ FUKUDA-PARR, "The Human Development Paradigm: operationalizing Sen's ideas on capabilities", op. cit., p. 306.

¹¹⁷⁴ GASPER, "Is Sen's Capability Approach an Adequate Basis for Considering Human Development?", op. cit., p. 442.

As we have seen, the scope of Nussbaum's work is significantly broad and the quantity of topics she faces in her writings considerably vast and remarkably prominent, both in the theoretical and practical realm. When scrutinizing her thesis, we find that the task of choosing one subject to focus on is not easy, because her works are the building blocks of a comprehensive theory. Each article, chapter or book is related to each other and work together mapping out the very proposal of the author. From the foundations of her theory, which turn the view to the classics, to the practical results, related to the most contemporary urgent problems of justice, her theory needs to be examined as a whole, if we wish to avoid misunderstandings.

Having said that, I would like to focus the conclusion of this thesis on arguing that Nussbaum's theory can frame an operationalization of the capabilities approach successfully for two reasons: a) she provides a strong philosophical background for her theory, founded basically on Aristotle's thesis, as we have shown in this work and b) she offers an account of the valuable spheres which policymakers should consider in particular when designing public policies at a national or international level, embodied as the list of capabilities.

Nussbaum's positive list of capabilities has often been an object of criticism of different kinds as we have expounded. The objections made by Sabina Alkire in particular were deeply discussed, because her proposal appears to be the most promising methodological operationalization of the capabilities approach, since it includes as a structural constituent of her methodology the sensitivity to quality issues instead of focusing on quantity factors solely. Although this methodology addresses poverty issues, we held that it can be expanded to cover a broader range of matters concerning the quality of life and social justice. In this sense, we emphasize that Nussbaum's theory can successfully face Alkire's claims and it could even be operationalized using her methodology.

Regarding this, we would like to centre on three issues in particular, which possess a considerable degree of complexity: the list of capabilities itself, the benefits of assessing capabilities and the operational methodology that can be applied.

When scrutinizing the list of capabilities, understood as the set of substantive principles of justice, which every society should guarantee, we find two clearly differentiated levels of analysis:

- a) The level related to the theoretical foundations of the list, which work as the core of a partial theory of justice.
- b) The level of practical implementation, the purpose of which is the effective operationalization of the list in order to be applied to the empirical field¹¹⁷⁵.

In this work we attempt to introduce a proposal for operationalization based on Alkire's methodology. However, being aware of the remarkable importance of proceeding accurately at the theoretical level, some theoretical questions were discussed previously.

4.2.1 *Articulating Nussbaum and Sen's approaches: "What is valuable?"*

In this study we hold that Sen and Nussbaum evolve two versions of the capabilities approach, which instead of their being mutually exclusive it would be more fruitful if they both worked together in an articulated theory. Actually, both approaches point out the same goal, but they can be understood as the opposite sides of the coin. Both proposals have as a benchmark the effectiveness of the fact of living, not only as a mere "keep on breathing", but as *living well* and in that context, that "living well" should be understood as well-being. This is a broad notion that includes both the perspective of welfare and the dimension of normative, which turns the view to the idea of good. This category of well-being implies two questions which should be solved: a) What do we mean when we say "being", as related to the idea of functioning? and b) which idea of good is required to be added to the "being" to become a "well-being".

In order to begin this inquiry of how to articulate both approaches with attention always placed on the practical realm, it would be necessary to scrutinize the empirical questions both Sen and Nussbaum tackle. The empirical question, faced by Sen is just, when he analyses Maitreyee rhetorical question¹¹⁷⁶, "the capability to live really long (without being cut off at one's prime) and to have a good life while alive".¹¹⁷⁷ On the other hand, Nussbaum deploys her list taking up the empirical benchmark question "What is Vasanti actually able of doing and being?"¹¹⁷⁸.

¹¹⁷⁵ NUSSBAUM, "Capabilities as fundamental entitlements: Sen and Social Justice", op. cit., p. 45

¹¹⁷⁶ A. K. SEN, *Development as freedom*, Oxford: Oxford University Press, p. 13.

¹¹⁷⁷ *Ibid.*

¹¹⁷⁸ NUSSBAUM, *Las mujeres y el desarrollo humano : el enfoque de las capacidades*, op. cit., p. 112.

Both questions can be articulated with the purpose of outlining the primary question *how we should live?* in order to achieve a good life. Answering this claim implies both to tackle with Sen's concern -what in the end means living well- and with Nussbaum's, which aims to provide the content of the meaning of "living well": what is the flourishing of human life according to some notion of human functioning.¹¹⁷⁹ Although this way of articulating both approaches could raise criticism, it could also be quite promising for implementation issues, therefore it seems worthwhile to scrutinize this fashion further. The question *how we should live?*¹¹⁸⁰ is raised by Nussbaum in many of her works, but it raises suspicions among the defenders of Sen's approach. It is likely due to the perfectionist element her thesis includes, which may conflict with the idea of freedom, which is at the base of Sen's theory.

In Sen's theory, the main aim of political institutions, in order to accomplish the goal of achieving *well-being*, should be to promote the "opportunities of the people to achieve the lives they have reasons to value". It is in this sense in which Sen's proposal is seen as a theory which emphasizes freedom as the main objective of human development and therefore the effectiveness of people's choices as the goal to achieve. Well-being, in this sense, is directly related to the possibility of pursuing and designing one's own life, according to the things that are valuable for each person. Hence Sen's thesis is deeply committed to the notions of "pluralism" and "incompleteness" and does not provide an exhaustive account of well-being, because it may challenge the main purpose of extending freedoms effectively.

On the other hand, Nussbaum does provide such an account of human functioning and argues that it is an indispensable requirement for meeting claims of justice¹¹⁸¹. It could be argued that this issue entails seeing both approaches as opposites and even rivals; but we can pose the question differently.

It is at the core of Sen's proposal that the aim of human development is not only to promote liberty as such, but also embodied liberty. This dimension implies a structural constituent of effectiveness, which directly addresses the commitment of public powers to create real opportunities, which enable people to pursue what they value. Hence it claims to design a real space in which such a goal can be achieved

¹¹⁷⁹ NUSSBAUM, "The Good as discipline, the Good as freedom", op. cit, p. 313.

¹¹⁸⁰ NUSSBAUM, *Love's knowledge : essays on philosophy and literature*, op. cit., p. 50.

¹¹⁸¹ NUSSBAUM, "Capabilities as fundamental entitlements: Sen and Social Justice", op. cit., p. 36.

successfully. The question now shifts to “What kind of space should this be?”.

The subsequent answer contains a circular argument: “the one that effectively provides the best conditions to achieve this goal successfully”. Therefore it seems necessary to raise a slightly different question to proceed in this inquiry. The best way to figure out the primary question we are seeking is precisely to turn the view to the very objective pursued, which is not naked freedom as such but *what is valued*. Freedom is the tool for reaching “what is valuable”, and therefore has an instrumental role in pursuing a worthy life. On the other hand, it is a goal itself, therefore it is constitutive, but in the sense that freedom is something that is valuable. Even if freedom is the most valuable thing we can value, it is an objective because we value freedom. Hence the former question, in order to design the space within which extending freedoms would be possible, is precisely “which elements constitute the sphere of the value?”. The point is quite subtle, because when Sen is arguing that freedom in the “capabilities set” should be understood regarding “the alternative functioning vector a person can choose from”¹¹⁸², what he is implicitly assuming is that the set of the combinations of the functioning vectors reflects an account of all the things a *human is capable of being and doing* and this, according to the notions of good and value, leads us directly to the idea of flourishing.

As we can see, in pursuing the extension of freedoms in the practical realm, we should face the question *What is valuable?* In creating the framework within which the approach can be implemented, we should identify all the possible spheres of value, but for taking up this inquiry we need an account of the functioning of the human being. And this is the task Nussbaum does evolve, having as bedrock the category of flourishing and the list of capabilities as its functional features.

4.2.2 *The capabilities approach: How do we perceive value?*

The previous section led us to a particular dimension: the sphere of value. Both former empirical questions -Sen and Nussbaum’s- can only be grasped if they are embedded in a model of rationality, which incorporates the capacity of perceiving values in its very structure. Turning again to the question which is raised by Martha Nussbaum in many of her writings about the quality of life, the measure of welfare, the idea of *flourishment* or the core of social justice: *how we should live?* it seems convenient to shift the question a bit in order to make it more accurate

¹¹⁸² SEN, *Development as freedom*, op. cit., p. 75.

according to the purpose of the capabilities approach as stated before: *what do we value?* This question, formulated this way, can better frame and guide the projects for public policies and institutional design. The notion of value has a normative strength in its structure, which is not yield by external rules, that can be sometimes difficult to justify or even heteronymously produced by convention. The value underlines that something is important for ourselves, for internal reasons, therefore the value has a normative strength at its very core¹¹⁸³.

When Nussbaum sketches Aristotle's method by which the philosopher introduces his list of virtues in the *Nichomachean Ethics*¹¹⁸⁴, she points out that "What he does, in each case, is to isolate a sphere of human experience that figures in more or less any human life, and in which more or less any human being will have to make *some* choices rather than others, and act in *some* way rather than some other"¹¹⁸⁵.

The subtle insight of Nussbaum in drawing up the list of capabilities is just proceeding in the same way as Aristotle's method does although explicitly adding up the value constituent. The result is the list of capabilities, shaped as "valuable things and doings", instead of a list of virtues. This list is furthermore based on a particular conception of the human being as capable and needy, hence the list includes limits and expectations¹¹⁸⁶.

In this sense, the list, which embodies the principles of a theory of justice "vague and thick", proceeds in two steps¹¹⁸⁷:

- 1) First, taking into account which are the elements that allow us to see a human being as such. Nussbaum elaborates the ten features of the human figure, which she finds shared by human beings in any time and place.

¹¹⁸³ This issue can be deeply argued as far as it entails matters concerning the social construction of values and the concept of adaptative preferences. Nussbaum discusses these questions broadly in NUSSBAUM, *Love's knowledge : essays on philosophy and literature*, op. cit.; *The therapy of desire : theory and practice in Hellenistic ethics*, op. cit.; *Upheavals of thought : the intelligence of emotions*, op. cit.; *Las mujeres y el desarrollo humano : el enfoque de las capacidades*, op. cit. The point I would like to stress is the normative strength values possess in motivating actions for ethical purposes.

¹¹⁸⁴ NUSSBAUM AND SEN, *The quality of life*, op. cit., p. 244.

¹¹⁸⁵ *Ibid.* p. 255 and NUSSBAUM, *Love's knowledge : essays on philosophy and literature*, op. cit., p. 55.

¹¹⁸⁶ NUSSBAUM, "Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism", op. cit., p. 216.

¹¹⁸⁷ *Ibid.* p. 215.

- 2) Secondly, she incorporates a new evaluative element. This second component, which is guided by the notion of flourishing, is the one that frames the spheres of value, the list of capabilities, according to the account stated in the first phase of elicitation. It is at this level where the different options can be pursued.

Having cleared up briefly the methodology used in the elicitation of the list, and brought to light the constituent dimension of value, which is at the base, we should face the question of figuring out *how to know what we value*. This is not easy, and the issues concerning the very concept of value have a long tradition in the philosophical history of thought. As it is not possible to evolve such a history with the depth it deserves in just a few pages, I would like to focus on the notion of value in Nussbaum's thought and outline how its importance for the development of a theory of justice has significant implications for the model of rationality underlying her proposal.

The notion of value in Nussbaum's theory cannot be grasped without its connections to her theory of emotions. Emotions play a central role in her theory as far as they are the means through which we perceive value.

In this sense, Nussbaum has given a broad and deep account of emotions and their particular cognitive structure in different works¹¹⁸⁸. What I would like to emphasize is just the kind of cognition they provide in particular.

Nussbaum shows the intimate link between emotions and our beliefs, but these beliefs are of a special kind. These beliefs, in order to raise emotion, should incorporate an evaluative component about the importance of the intentional object perceived for the one who is emotionally affected.

The discussion on these questions is remarkable, but it cannot be tackled in this paper in proper depth. What I would like to underline is the intimate connection between the question *what do we value?* and the question *what kind of intentional object is at the base of our emotions, when they arise?* if we want to know *how do we determine value?*

¹¹⁸⁸ NUSSBAUM, *Love's knowledge : essays on philosophy and literature*, op. cit.; *The therapy of desire : theory and practice in Hellenistic ethics*, op. cit.; *Upheavals of thought : the intelligence of emotions*, op. cit.

These questions should be posed together when designing a methodology for policymaking, if the aim is to design the framework in which people's well-being can flourish. On the other hand the issue of integrating the dimension of emotions in a model of rationality, which can be used for a theory of justice, complicates the question significantly. But we have to recognize that, taking into account the complexity and richness of human life, the question which remains at the base *should* show this density in its very structure, if it wants to reflect human reality.¹¹⁸⁹

4.2.3 Evaluating capabilities: the fictional imagination

Returning to the question about which capabilities should be drawn and how to assess them, in the discussion with Nussbaum's theory, we have cleared up some issues, but it led us to a more complicated level for achieving the effectiveness to implementation. I would like to focus on two issues in particular:

- a) The difficulties of integrating emotions in a model of rationality in order to deal with practical issues.
- b) The question of how to face the relationship between universal claims and the particularity and concreteness needed at the empirical level.

Both issues are really intricate, they would need a lot to say and the accurate discussion required would exceed this paper. Therefore I would like to focus on a particular figure, which can help us in our inquiry, and which plays a central role in Nussbaum's methodology: the fictional imagination.

Nussbaum has developed this idea broadly in most of her writings and her theory cannot be understood without this mechanism. I would like to explain briefly how it works at both levels mentioned previously.

The resource of fictional narratives is used in Nussbaum's theory as a device for public deliberation in both spheres as it considers the particular features needed for the deliberation in accordance with the idea of *flourishment*, as outlined before, and the links with the spheres of value and with emotions.

This concept in Nussbaum's theory, as we have seen, works as follows: the appeal to literature, as the fictional narrative of a particular

¹¹⁸⁹ NUSSBAUM, *Las mujeres y el desarrollo humano : el enfoque de las capacidades*, op. cit. p. 173; "Flawed Foundations: The Philosophical Critique of (A Particular Type of) Economics", op. cit., pp. 1209-11.

story, incorporates the element of concreteness in a sense that empirical statistic data cannot supply and furthermore fictional narratives¹¹⁹⁰ always involve an emotional story, which entails a complex axiological universe. The sphere of value in literature is bidirectional, because it does not only show an axiological universe in the fictional story itself. Moreover it leads the reader to take part of it, activating the mechanism of sympathy and even the emotion of compassion¹¹⁹¹, which is something required in public deliberation.

The underlying idea is quite productive, in order to guide new methodologies in ethical public deliberation¹¹⁹² because the tool of using fictional narratives to evolve public imagination possesses two virtues: a) it connects easily with the reader's emotions and b) it permits the reader to represent the image of another's experience, with the distance associated to the fact of being a party not directly involved, but at the same time, due to the former virtue, making the reader take a position in the story. It has to be said that although this mechanism has significant potentialities for practical reasoning, public deliberation and therefore ethical judgements, it also has some difficulties and dangers as Nussbaum raises in *Cultivating Humanity*¹¹⁹³.

4.2.4 *A proposal to measure Nussbaum's capabilities list: Alkire's methodology*

Summarizing what we have said: If we focus on the practical aim of the capabilities approach, we notice that it addresses building up the space of real opportunities in which people could achieve the life each one has reasons to value. But the life each one values is not just any life, it is the one framed by minimal conditions of justice, and therefore it entails an ethical constituent at its base. In this sense, Nussbaum makes some objections to the concept of freedom Sen endorses.¹¹⁹⁴

This is why she holds a normative account of human functioning, which incorporates an evaluative constituent in each one of the dimensions in which people can make choices. Hence the regulative idea, which guides her proposal, is shaped by the figure of flourishing. This notion of flourishing, as it incorporates the sphere of value, leads the concept of capability towards an actualization in functionings, which entails a notion of good.

¹¹⁹⁰ NUSSBAUM, "Narrative Emotions: Beckett's Genealogy of Love", op. cit.

¹¹⁹¹ NUSSBAUM, "Compassion and Terror", op. cit.

¹¹⁹² NUSSBAUM, "The Literary Imagination in Public Life", op. cit.

¹¹⁹³ NUSSBAUM, *Cultivating humanity: a classical defense of reform in liberal education*, op. cit.

¹¹⁹⁴ NUSSBAUM, "Capabilities as fundamental entitlements: Sen and Social Justice", op. cit., p. 46.

Therefore, it is possible to figure out more accurately what Nussbaum is dealing with, as she repeats on several occasions. She is not outlining a treatise of human nature, but rather her purpose is to elaborate the substantive principles, which may embody the core of a theory of justice, which in turn may be internationally accepted.¹¹⁹⁵ Hence, when Nussbaum evolves her list of capabilities, she always has the purpose of bringing them into practice in order to meet matters of justice.

As we can see Nussbaum's proposal possesses an element, which constitutes both its strength as its difficulty: the normative substantive account she offers. This means two things: a) We need to discuss her theory accurately in order to prove that the list of capabilities, as the core of principles of justice, are well-founded and cross-cultural enough to be used in an international scope; b) If we succeed at the theoretical level, we can proceed to the next phase in order to make it operational and therefore use her theory to guide public policies of different kind, without seeking further foundational background.

One of the most prominent criticisms to Nussbaum's theory is the one made by Sabina Alkire, insofar as Alkire develops an operational methodology in order to implement the capabilities approach in the empirical field related to poverty issues.

Alkire, when operationalizing the capabilities approach, departs from a central question of her thesis: the inquiry of *what is valuable*. She discusses different lists of capabilities and values¹¹⁹⁶ and she argues some issues she finds problematic in Nussbaum's theory.

I would like to summarize briefly the three objections Alkire finds in Nussbaum's theory, aiming to show that they can be met and hence Nussbaum's theory could be operationalized at the empirical level by Alkire's methodology in order to measure capabilities.

These three claims Alkire makes to Nussbaum's list are called, as we stated before, by the author as the objection of "prescriptibility", the question related to the "epistemology" and the problem of the "power and voice": the "who"¹¹⁹⁷.

¹¹⁹⁵ NUSSBAUM, "Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism", op. cit.

¹¹⁹⁶ ALKIRE, *Valuing freedoms : Sen's capability approach and poverty reduction*, op. cit., pp. 59-84; "The Basic Dimensions of Human Flourishing: A comparison of Accounts", op. cit.

¹¹⁹⁷ ALKIRE, *Valuing freedoms : Sen's capability approach and poverty reduction*, op. cit., pp. 36-41.

In order to answer these claims I would like to note that Nussbaum's theory is conceived as being a theory of justice and, in this sense, it is meant to be a particular proposal to be discussed in the public realm through all the possible intellectual means provided. She does propose a theory, which endorses a defined list of capabilities as its core and an account of human functioning, but the list is open to be debated by other philosophers. As she has repeatedly said in her writings: it is a starting point for the international debate¹¹⁹⁸. But the theory needs further operationalization to be implemented in the empirical field and this is a different level of discussion.

Having said this, we can argue that Alkire's objection of "voice": who are the ones who decide, should be answered as follows: the voices should be different, depending on the level we are dealing with. Of course the level of the intellectual work shouldn't be blind to the empirical sphere, because its very objective is to inform and guide the implementation at the second level.

Regarding the matters concerning "prescriptibility" and "epistemology", the objection could be shifted a bit differently in order to be solved. When Alkire argues that Nussbaum does not have a device for dealing with disagreement it has to be nuanced, depending on the level we are discussing as well: the theoretical or the empirical level.

Nussbaum's proposal does not have the purpose of being implemented directly, without further discussion. Rather she understands her list of capabilities as open-ended, but this is something that should be done by the practitioners at the empirical level, through all the possible means: surveys, empirical data, literature and so on and developing an appropriate operational methodology. The list of capabilities would be used to guide and inform the dimensions of value.

Therefore, once it has been introduced the core of the theoretical proposal of Nussbaum's capabilities approach, we would like to propose the list of the ten capabilities as a theoretical framework within which assessing public policies carried out by governments of different countries may be possible and valuable in order to figure out if these public policies meet matters of justice and achieve to provide an adequate social base for a minimum decent level of quality of life successfully.

¹¹⁹⁸ NUSSBAUM, "Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism", *op. cit.*, p. 223.

4.2.5 Alkire-Foster's Measure

In order to develop a methodology for assessing multidimensional poverty Alkire needs to evolve a framework and elicit some dimensions of value. Her work *Valuing Freedoms*¹¹⁹⁹ and a broad range of her articles focus on this purpose. She compares and analyzes different lists of capabilities and she draws the dimensions of value based on Finnis' thesis. What I would like to do in this section, putting aside the theoretical debate of which list of capabilities should better frame her operational methodology, is to introduce her method as a very remarkable tool for measuring Nussbaum's list of capabilities. Alkire's methodology appears very appropriate to be used for operationalizing Nussbaum's theory and therefore an excellent tool for guiding policymaking.

Alkire has recently been developing a methodology, which enables capabilities approach to be operationalized for practical purposes, integrating the special features such a methodology should incorporate¹²⁰⁰. The main objective of Alkire's work is concerning poverty issues, and hence her new methodology, the so-called Alkire-Foster Measure, is addressed to assess and elicit poverty indicators within the capabilities approach in a very accurate way, which can provide a practical base to develop and assess projects related to Quality Living Standard and Multidimensional Poverty.

The Alkire-Foster methodology is meant basically to assess poverty, understood in its multidimensional structure, as it has been conceptualized by the capabilities approach. The novelty of this methodology is the specific nature of the 'counting' based method to identify the poor they use, and that they propose 'adjusted FGT' measures, which are deeply sensible to reflecting the breadth, depth and severity of multidimensional poverty.¹²⁰¹

Compared to other methodologies of measurement, the Alkire-Foster one entails some qualities, which make it an excellent tool to implement the capabilities approach in order to guide public policies. Those properties can be summarized as follows: a) It is a method, which provides a flexible way to identify who is poor, because it contemplates the possibility of adding different variables such as ethnicity, age, area

¹¹⁹⁹ ALKIRE, *Valuing freedoms : Sen's capability approach and poverty reduction*, op. cit.

¹²⁰⁰ F. COMIN, M. QIZILBASH y S. ALKIRE, *The capability approach : concepts, measures and applications*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 185.

¹²⁰¹ S. ALKIRE, "Counting and multidimensional poverty measurement", *OPHI, Working Paper n°32*, 2009, p. 2.

and so on; b) It includes *decomposability*, which allows the measure to be broken down into its individual dimensions, so it can be easily used to identify multidimensional deprivations in different regions or groups, and which in turn implies that it is a very convenient tool in guiding and providing support data to policymakers; c) It is highly adaptable to different purposes, and therefore can be used to achieve different goals regarding the specific objective sought; d) It increases sensitivity to local and group variations which permits the incorporation of the specific context into the measurement and therefore deal with the element of plurality; e) In this sense the method allows the use of ordinal, cardinal and categorical data.¹²⁰²

The methodology is presented in twelve steps, which can be summarized briefly as follows¹²⁰³:

1. *Choose Unit of Analysis*. It is possible to notice how the method incorporates heterogeneity from the very beginning, insofar as it can be applied either to individuals or households or communities, schools, firms or any other basic unit.
2. *Choose Dimensions*: These dimensions are meant to be the framework, within which the data are collected and to which the valuable spheres for human living are related. Alkire mentions as means of eliciting these dimensions either alone or in combination: a) ongoing deliberative participatory exercises, mostly based on surveys; b) a list, which has already achieved a degree of public legitimacy such as DHR or MDG's; c) Implicit or explicit assumptions, with theoretical, psychological or philosophical background; d) conventions; e) empirical evidence extracted from different sources as consumer preferences or living habits.
3. *Choose indicators*: This process should be guided by two principles: *accuracy* and *parsimony*, which mean that there should be as many indicators as necessary in order to analyze and guide policies properly; although they should be carefully selected, avoiding superfluous ones, to guarantee effectiveness and transparency in achieving the goals.

¹²⁰² S. ALKIRE, "Counting and Multidimensional Poverty", en J. V. H. VON BRAUN, R. AND PANDYA-LORCH, R (ed.), *The Poorest and Hungry. Assessments, analyses and actions*, Washington: International Food Policy Research Institute, 2009, pp. 77-99, pp. 78-79.

¹²⁰³ *Ibid.*, pp. 80-83.

4. *Set Poverty Lines.* This is the first cutoff this method establishes, and it is meant to set a threshold of deprivation for each dimension.
5. *Application of Poverty Lines.* In this step the empirical data are applied to the cutoff of all indicators in each dimension.
6. *Count the Number of Deprivations for Each Person.* A weighted sum is calculated among the indicators.
7. *Set the second cutoff, k .* Related to the dimensions.
8. *Apply the second cut off.* This step is addressed to extract a set of poor persons and eliminate non-poor, to make the results operative.
9. *Calculate the headcount, H .* This number is obtained by dividing the number of poor people, after applying the second cutoff by the total number of people.
10. *Calculate the Average Poverty Gap, A .* This number reflects the average number of deprivations a poor person suffers.
11. *Calculate the Adjusted Headcount, M_0 .* H is multiplied by A and the result reflects the breadth of deprivation.
12. *Decomposed by Group and Break Down by Dimension.* It enables M_0 to break down and to analyze separately the specific contribution of each dimension and group.

4.2.6 Why assess Nussbaum's capabilities list by using Alkire's methodology?

As we have seen, Alkire's purpose is confined to assessing and targeting poverty, as it is understood in the capabilities approach as multidimensional. Her methodology is based on four dimensions in which she deploys a set of indicators in order to assess poverty: health, education, living standard and empowerment¹²⁰⁴. I would like to point out that both approaches –Nussbaum's and Alkire's– are not as opposite to each other, as it would appear at first sight. It is possible to argue basically two reasons: both proposals site as a benchmark of their approaches the question about the dimension of value. The difference arises regarding the distinct levels at which both theories work. Nussbaum raises a theoretical proposal, with a solid philosophical background, which must be subsequently implemented and operationalized. Alkire, on the other hand, departs from an empirical floor, which gives remarkable importance to local projects and therefore to interactive participation. Nevertheless both proposals need to incorporate a theoretical base to depart from and have the practical realm as main objective. In this sense, Nussbaum does introduce the

¹²⁰⁴ Ibid., p. 83.

possibility of public deliberation through the development of public imagination and the resources of fictional narratives. Therefore, both approaches could be articulated in a broad proposal for practical purposes with fruitful potentialities in order to guide public policymaking, as shown below:

First we should determine what is the very aim we address in particular when we propose a methodology to assess Nussbaum's list of capabilities. In order to answer this question we need to remember the categories of the Nussbaum list: 1) life, 2) bodily health, 3) bodily integrity, 4) sense, imagination and thought, 5) emotions, 6) practical reason, 7) affiliation, 8) other species, 9) play, 10) control over one's environment.¹²⁰⁵ The list, as we can see, is both heterogeneous and all inclusive. Hence it goes beyond the very notion of poverty, because the list does introduce constituents that cannot be regarded as matters of poverty itself such as the dimensions concerning bodily integrity, emotions or leisure.

What are we assessing when we measure Nussbaum's list of capabilities then?

The list of capabilities is conceived as the core of a partial theory of justice. Its goal is just to embody the substantive principles of justice each nation should guarantee, therefore the aim of measuring capabilities points out the purpose of assessing the "justice" of any society. In this sense we can argue that it is possible to find a society with a low poverty rate, but failing in the other constituents of the list that are indispensable for a good functioning of the human being. If such society possesses a high criminal rate, probably the public institutions do not succeed in guaranteeing bodily integrity to the citizenry. In the same way, if the society has a very high level of employment, but people have little time for leisure activities, probably the public policies regulating job timetables are not the best ones and this could have meaningful consequences in the sphere of emotional well-being. In this way even if the rate of schooling and literacy of a society in particular is quite good, but the same society shows a high level of environmental neglect or animal abuse, we can argue that the content of the policies in education are failing. Therefore, assessing and obtaining different overall indicators related to Nussbaum's list of capabilities can be interpreted not only as excellent indicators of the quality of life, but as a meaningful tool of the social justice of a society because it relates to matters concerning human

¹²⁰⁵ NUSSBAUM, "Capabilities as fundamental entitlements: Sen and Social Justice", op. cit., pp. 41-42.

functioning and therefore can inform about the success or failure of public policies and bring to light some of the mistakes at the base.

Alkire-Foster's method could be regarded as very convenient to this purpose as it combines all the features needed in order to achieve this goal. In this sense, some modifications should be made in order to adjust the method to this aim, such as extending the dimensions considered to the ten features and the choice of indicators in particular. On the other hand, the measures H , A , M_p , A_p , which were obtained in steps 10, 11 and 12 of Alkire's method would provide meaningful data regarding not only poverty matters, but also the well-being of a society, which is directly related to social justice matters and therefore concerns the developing of public policies and institutional practices.

4.2.7 A new indicator to assess Social Justice

The practical result aim of this research is to provide a methodology, which can assess the capabilities together in order to expose possible failures in justice within development public policies.

Recently, new proposals on measuring and creating indicators for assessing development based on the capabilities approach have been taken up and these new indicators have broadened their informational base considerably, but they are not as comprehensive as the one we propose, and therefore they do not cover the whole human diversity. The goal of human development as understood by the capabilities approach is considerably complex and broad and therefore it is needed an indicator which measures other dimensions which constitute a truly and worthy human life such as emotional health, leisure, relations with other species and so forth.

This objective is becoming increasingly important, as it is focusing the attention of different governments. Initiatives such as the Sarkozy Commission on the Measurement of Economic Performance and Social Progress and the GNH (Gross National Happiness Index) in Buthan are clear examples of this new rationality at the welfare and wellbeing realm.

Thereby we propose a new indicator, developed using Alkire-Foster's methodology, which differs from the Human Poverty Index (HPI) or Human Development Index (HDI), which are used by UNDP in the HDRs since 1990 to assess human development in terms of Sen's capabilities approach. The first Human Development Report was launched by Mahbub ul Haq in 1990 with the explicit purpose to shift the focus of development economics from national income accounting

to people centered policies.¹²⁰⁶ These reports, launched by Sen and ul Haq, have significantly influenced policies carried out by important international organisms as the World Bank or the International Monetary Fund.¹²⁰⁷

HDRs, with the aim to decide which capabilities should be considered as most important and meaningful and therefore taken into account explicitly, have used two criteria: a) first, they must be universally valued by people across the World and b) second, they must be basic, which meaning their lack would foreclose many other capabilities.¹²⁰⁸ The novelty of these reports is that they are built on the perception of the centrality of "human capital" instead of focusing on economic growth solely. In this sense people are not the means but the principal end of development.¹²⁰⁹

The HDI is a composite index that measures average achievements in three basic dimensions of human development, aggregating country level functioning attainments of three attributes: a decent living standard measured by GDP per capita, a long and healthy life measured by life expectancy at birth, and knowledge measured by the educational attainment rate (adult literacy rate and combined primary, secondary and tertiary gross enrolment rates).¹²¹⁰

The new indicator we propose as far as it incorporates the ten categories of Nussbaum's capabilities list, as constituent dimensions, would be understood as an indicator to assess the functioning of public institutions according to public policies they develop. Hence it is an indicator, which evaluates if institutional policies meet matters of justice successfully. Thereby we hold that Alkire-Foster's methodology can be applied to measure Nussbaum's capabilities list in order to figure out failures in basic capabilities, which would inform on failures in social justice matters instead of failures in poverty matters solely.

¹²⁰⁶ M. U. HAQ, *Reflections on Human Development*, New York: Oxford University Press, 1995.

¹²⁰⁷ GASPER, "Is Sen's Capability Approach an Adequate Basis for Considering Human Development?", op. cit., p. 435.

¹²⁰⁸ FUKUDA-PARR, "The Human Development Paradigm: operationalizing Sen's ideas on capabilities", op. cit., p. 306.

¹²⁰⁹ GASPER, "Is Sen's Capability Approach an Adequate Basis for Considering Human Development?", op. cit., p. 442.

¹²¹⁰ CHAKRAVARTY, "Measuring Human Poverty: A Generalized Index and an Application Using Basic Dimensions of Life and Some Anthropometric Indicators", op. cit., 276.

Nussbaum's list is both heterogeneous and all inclusive. Hence it goes beyond the very notion of poverty, because the list does introduce constituents such as the dimensions concerning bodily integrity, emotions or leisure that cannot be regarded as matters of poverty itself. Thereby, assessing and obtaining different overall indicators related to Nussbaum's list of capabilities can be interpreted not only as excellent indicators concerning quality of life issues, but as a meaningful tool to assess society social justice and public policies, because it relates to matters concerning human functioning and therefore can provide valuable information about public policies success or failure in meeting justice matters and it can expose some of the mistakes at their base.

CONCLUSIONES

El presente estudio nació con el propósito inicial de búsqueda de una propuesta constructiva para ser aplicada a cuestiones de justicia. Nuestro objetivo se circunscribía a una tarea básicamente analítica y de sistematización de una propuesta novedosa, como es la contenida en las obras de Martha C. Nussbaum. En este sentido, se procedió a un estudio crítico de sus pensamiento, poniendo en cuestión cada una de las asunciones de la autora. Para ello, además de realizar una tarea reflexiva, se revisó la literatura crítica en torno a sus tesis, con el fin de identificar los puntos más controvertidos. Una vez ubicados y delimitados los focos más problemáticos de su teoría, se procedió a una reelaboración de su propuesta que tuviera como objeto responder a las principales críticas objetadas de forma sistemática.

El resultado de este proceso, que se expone en esta tesis, es un texto que reconstruye la propuesta de Nussbaum, articulando las respuestas que, a la luz de la interpretación de sus obras, la autora ofrecería a sus objetores. Esta labor y este ensayo se presentan de forma modesta, puesto que la interpretación particular nunca puede abarcar la riqueza intensional de la obra original, pero consideramos que puede colaborar en la empresa iniciada por la autora por distintas razones. Al configurar un texto sistemático que aúne coherentemente la heterogeneidad de elementos en un conjunto articulado: a) se precisan los problemas que se encuentran a la base de la teoría; b) se delimita el objeto de la propuesta y con ello sus límites, dificultades y

potencialidades; y c) se aportan nuevas vías de reflexión, que dinamizan el debate, de forma centrada y no dispersa.

De entre todas las cuestiones discutidas en este estudio en torno las tesis de Nussbaum, quisiéramos destacar dos, por su particular carácter problemático, y por ser dos de las objeciones más recurrentes entre sus críticos: a) la falta de un procedimiento para la arbitración del desacuerdo y b) la dificultad de inscribir una propuesta sustancialista en un contexto de liberalismo político:

a) Como se ha expuesto de forma evidente a lo largo de este escrito, Nussbaum propone una teoría que aporte los principios de justicia que toda sociedad debe garantizar, encarnados de forma concreta en “la lista de capacidades”. Dicha lista, en principio, se nos presenta como un catálogo cerrado y bien definido, aunque la autora expresamente la califique como abierta y susceptible de ser debatida. Esta circunstancia ha conllevado, a menudo, las subsiguientes críticas de prescriptivismo, paternalismo e incluso etnocentrismo, por no introducir de manera directa un mecanismo de debate público en su propuesta, que pudiera discutir el contenido concreto de la lista y, por tanto, arbitrar los posibles desacuerdos.

Sin embargo, Nussbaum asume en sus tesis el desacuerdo y el pluralismo como características estructurales de la realidad humana y, por ello, entiende que en la dilucidación de los asuntos prácticos el método a seguir ha de ser flexible. La deliberación adquiere una importancia fundamental, como procedimiento de resolución y arbitración de asuntos prácticos en su teoría, y la autora observa como necesaria la institucionalización de debates públicos. Para ello, como se examinó, de forma explícita en el capítulo III de esta tesis, Nussbaum cuenta con una metodología concreta para la elaboración de sus teoría: la imaginación deliberativa, que se vehiculiza de forma determinada mediante el dispositivo del *equilibrio perceptivo*. Este mecanismo posibilita la articulación entre lo particular y lo universal, al integrar en su propia estructura configuradora el método práctico aristotélico. Este ejercicio de deliberación, que la autora propone, es una deliberación conjunta o “introspección contrastada”. Se trata de un proceso de desvelamiento de lo que realmente le importa al ser humano y, por ello, opera a un nivel complejo y emocional. Además, posee una dimensión social, en tanto que la deliberación que prescribe es un ejercicio que se realiza de forma compartida a través de mecanismos sociales entre los que la autora destaca como fundamentales: la educación, la lectura de ficciones

narrativas o los debates públicos. Por tanto, la reflexión interna se realiza siempre integrando un elemento de alteridad constitutivo.

b) Por otra parte, la otra cuestión, que encontramos especialmente problemática en la teoría de Nussbaum, es la pretensión de la autora de inscribir una propuesta sustancialista en un contexto de liberalismo político de corte rawlsiano. Esta dificultad, a nuestro modo de ver, resulta muy difícil de salvar, puesto que los puntos de partida y metodología de ambas teorías son diferentes. La teoría de Rawls se configura como un constructivismo neokantiano, que deriva los principios de la justicia como equidad a partir del mecanismo de la *posición original*, configurándose como una propuesta básicamente procedimental, y la teoría de Nussbaum parte de unos objetivos concretos, informados por la categoría de *florecimiento*, para cuya consecución formula un método de deliberación de corte aristotélico. Sin embargo, no podemos calificar la teoría de Nussbaum de cierta clase de comunitarismo, puesto que la autora no prescribe una concepción determinada de “vida buena”, sino que su propuesta mantiene el componente liberal en su propia estructura, al dejar amplio margen a las efectivas posibilidades de elección de las personas. Por ello, consideramos que la teoría de Nussbaum podría calificarse como de *liberalismo comprensivo*, puesto que: a) por una parte trasciende el marco estrictamente político de una concepción de la justicia, pensada para la estructura de una sociedad, e incluye en la agenda de los proyectos políticos e institucionales elementos propios de la dimensión personal; b) pero, por otro lado, mediante la figura de la *realizabilidad múltiple* y, sobre todo, en virtud del concepto de *capacidad* y no de funcionamiento, sobre el que asienta su teoría, introduce el pluralismo, propio de una teoría liberal.

Ahora bien, tras llevar a cabo la investigación, que hemos ido presentando en estas páginas, que se proponía básicamente de análisis y sistematización, hemos obtenido unos resultados concretos que trascienden esta tarea inicial y que consideramos que poseen fructíferas potencialidades para la deliberación y praxis ética.

Del estudio llevado a cabo extraemos fundamentalmente tres conclusiones, que se han ido exponiendo de forma detallada y exhaustiva a lo largo de los capítulos precedentes, y que se perfilan como los resultados concretos de esta investigación, a) dos teóricos y b) uno de aplicación práctica:

a) Concluimos que se encuentra suficientemente justificada la necesidad de *incorporar el dispositivo de las emociones a todo modelo de*

racionalidad, aplicable a cuestiones prácticas, para ser solvente. Sostenemos esta afirmación en base al análisis de la estructura cuatripartita de las emociones, que se presentó en el capítulo II. En dicho capítulo se mostró cómo las emociones cuentan con una dimensión evaluativa estructural, en base a la cual se perfilan como el mecanismo psicobiológico con el que cuenta el ser humano para acceder a la esfera de los valores, puesto que se trata de “respuestas inteligentes a la percepción del valor”.

Por ello, las emociones no pueden ser obviadas en los procesos de deliberación pública, ya que constituyen el medio concreto para conocer aquello que realmente le importa al ser humano, en base precisamente a su estructura cognitivo-evaluativa. Por otro lado, en tanto incorporan un componente fisiológico evidente y fundamental, poseen un carácter motivante único, que aporta a las cuestiones prácticas en las que se interesan el apremio y la urgencia necesarios para resolver los más graves problemas de justicia. Además, al observar que las emociones cuentan con una estructura narrativa, que se configura como elemento imprescindible para que se susciten, podemos afirmar que son susceptibles de ser modificadas y, por tanto, es posible su educación. De este modo, sostenemos como necesario que el modelo de racionalidad utilizado en las diferentes disciplinas arbitre los mecanismos adecuados para incluir a las emociones en su misma estructura y que las metodologías para la toma de decisiones racionales las incorporen en sus proyectos de forma efectiva, si se desea dar cuenta de la realidad humana de forma integral y no sesgada.

b) Entre todas las emociones, señalamos una como de especial importancia para cuestiones éticas, por su particular calado social: la compasión. *La compasión se perfila como la base fundamental de cohesión social*, por su fuerza motivante y justificadora única y, por ello, sostenemos que en el origen del pacto social se encuentra la compasión, que es capaz de generar vínculos plurales suficientemente poderosos. La red social se asienta sobre vínculos de diferente naturaleza, se asienta sobre relaciones de compasión. Creamos lazos compasivos de distinta índole: de sangre, de amor, de ternura, de admiración etc. con diferentes sujetos que no necesariamente se restringen al estatuto de seres racionales. La justicia necesita de la motivación de la compasión para poseer fuerza normativa y justificadora que, además de aportarle su carácter moral, la doten de vocación práctica urgente. Sobre esta nueva base es posible redefinir esa “sociedad” y quiénes son los sujetos que la integran. No basta con reconocer el pluralismo en los criterios de justicia, como ya hiciera

Walzer, y también en los sujetos de justicia, tarea que hemos señalado que lleva a cabo Nussbaum en su teoría, sino que entendemos que es insoslayable admitir la pluralidad de los vínculos afectivos, que en definitiva entretejen el entramado social, que son el fundamento de la cohesión social y, por ende, de la virtud política que es la justicia.

c) Exponemos como resultado práctico de la investigación una *operacionalización parcial de la propuesta concreta*, que hemos sistematizado a lo largo de estas páginas, mediante la construcción de *indicadores de justicia social*. Para ello proponemos la aplicación de la metodología desarrollada por Sabina Alkire, para la construcción de indicadores de pobreza, a la propuesta del enfoque de las capacidades de Martha Nussbaum. De este modo, logramos elaborar nuevos indicadores capaces de aportar valiosa información acerca de la efectividad de los proyectos institucionales, al medir el éxito o fracaso de las políticas públicas desarrolladas por una nación.

Tomando como marco de referencia la lista de capacidades de Nussbaum, poniendo en relación cada una de sus dimensiones constitutivas y aplicando la fórmula desarrollada en la metodología de Alkire y Foster, extraemos nuevos indicadores que miden la “justicia social” que una sociedad ha alcanzado. Estos indicadores que proponemos serían básicamente tres y reflejarían: a) la tasa media de privación de una sociedad; b) el promedio de privaciones que una persona posee en una sociedad; c) y el grado de privación. Al utilizar como dimensiones-marco, en las que se determina un umbral de privación, la lista de capacidades de Nussbaum, el concepto de “privación” adquiere un significado distinto al comúnmente utilizado en los informes de desarrollo humano (HDRs). En este sentido, aportan una información considerablemente más rica, al incorporar, como elementos constitutivos susceptibles de ser evaluados, importantes dimensiones de la realidad humana, que hasta el momento han sido obviadas en este tipo de informes. Consideramos que esta forma de medir la privación conlleva importantes potencialidades prácticas para las tareas de asesoramiento de las políticas públicas. Ello no solo porque introduce la medición de nuevas dimensiones, sino porque el ejercicio de correlacionar de forma directa, en un indicador único, ámbitos cuya medición se realizaba de forma autónoma, saca a la luz fallos en los objetivos y proyectos de las políticas públicas. De este modo, un país, siguiendo los índices de medición al uso, puede estar muy bien posicionado en una lista de clasificación que tenga solamente en cuenta indicadores como: la tasa de alfabetización, ingresos o sanidad, como parámetros de medición. Ahora bien, si dicha tabla de clasificación se

elabora en base a un indicador, como el que proponemos, que tenga también en cuenta la tasa de criminalidad, que haría referencia a la integridad física, o la de suicidios, que remitiría al ámbito de las emociones, o la de tiempo destinado al ocio, o la tasa de contaminación, posiblemente la clasificación en la lista variaría. Ello aportaría información valiosa en torno al correcto funcionamiento de las políticas públicas de acuerdo con unos criterios normativos de justicia social. Creemos que esta forma de comparar la política pública llevada a cabo por distintos países y, por tanto, la creación de listas de clasificación en base a estos nuevos parámetros, puede dar lugar a replanteamientos en la praxis pública y diseño institucional, con el fin de mejorar y reconducir las políticas públicas según los fines sociales auténticamente deseados.

BIBLIOGRAFÍA

1. OBRAS DE M. C. NUSSBAUM

1.1. LIBROS

- NUSSBAUM, M. C., *Aristotle's De motu animalium*, Princeton: Princeton University Press, 1978.
- *The fragility of goodness : luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986. Traducción española: *La fragilidad del bien*, Madrid: Visor, 1995.
- *Love's knowledge : essays on philosophy and literature*, Oxford: Oxford University Press, 1990. Traducción española: *Conocimiento del amor : ensayos sobre filosofía y literatura*, Madrid: A. Machado Libros, 2005.
- *The therapy of desire : theory and practice in Hellenistic ethics*, Princeton: Princeton University Press, 1994. Traducción española: *La terapia del deseo : teoría y práctica en la ética helenística*, Barcelona: Paidós Ibérica, 2003.
- *Poetic justice : the literary imagination and public life*, Boston: Beacon Press, 1995. Traducción española: *Justicia poética : la imaginación literaria y la vida pública*, Barcelona: Andrés Bello, 1997.
- *Cultivating humanity : a classical defense of reform in liberal education*, London: Harvard University Press, 1997. Traducción española: *El Cultivo de la humanidad : una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*, Barcelona: Paidós, 2005.
- *For Love of Country. Debating the Limits of Patriotism*. Boston: Beacon Press, 1996. Traducción española: *Los límites del patriotismo: identidad, pertenencia y "ciudadanía mundial"*, Barcelona: Paidós Ibérica, 1999.
- *Sex and social justice*, New York: Oxford University Press, 1999.
- *Upheavals of thought : the intelligence of emotions*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001. Traducción española: *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, Barcelona: Paidós Ibérica, 2008.
- *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. Traducción española: *Las*

- mujeres y el desarrollo humano : el enfoque de las capacidades*, Barcelona: Herder, 2002.
- *Hiding from humanity: disgust, shame and the law*, New Jersey: Princeton University Press, 2004. Traducción española: *El ocultamiento de lo humano : repugnancia, vergüenza y ley*, Buenos Aires: Katz, 2006.
- *Frontiers of justice : disability, nationality, species membership*, London: Harvard University Press, 2006. Traducción española: *Las fronteras de la justicia : consideraciones sobre la exclusión*, Barcelona: Paidós Ibérica, 2007.
- *The clash within: democracy, religious violence and India's future*, Harvard University Press, 2007. Traducción española: *India: democracia y violencia religiosa*, Barcelona: Paidós, 2009.
- *Liberty of conscience : in defense of America's tradition of religious equality*, New York: Basic Books, 2008. Traducción española: *Libertad de conciencia: en defensa de la tradición estadounidense de la libertad religiosa*, Barcelona: Tusquets, 2009.
- *From Disgust to Humanity: Sexual Orientation and Constitutional Law*, Oxford University Press, 2010.
- *Not For Profit: Why Democracies need the Humanities*, Princeton University Press, 2010. Traducción española: *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*, Madrid: Katz, 2010
- *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, publicación en 2011.

1.2. ARTÍCULOS

- NUSSBAUM, M.C. "ΨΥΧΗ in Heraclitus, I", *Phronesis*, 17/1, 1972, pp. 1-16.
- "ΨΥΧΗ in Heraclitus, II", *Phronesis*, 17/2, 1972, pp. 153-70.
- "The Text of Aristotle's De Motu Animalium", *Harvard Studies in Classical Philology*, 80, 1976, pp. 111-59.
- "Eleatic Conventionalism and Philolaus on the Conditions of Thought", *Harvard Studies in Classical Philology*, 83, 1979, pp. 63-108.
- "Substance, Body, and Soul: Aristotelian Investigations by Edwin Hartman", *The Journal of Philosophy*, 77/6, 1980, pp. 355-65.
- "Aristotle and Socrates on learning practical wisdom", *Yale Classical Studies* 26, 1980, pp. 43-97.

- "Flawed Crystals: James's *The Golden Bowl* and Literature as Moral Philosophy", *New Literary History*, 15/1, al *Philosophy*, 1983, pp. 25-50.
- "Reply to Richard Wollheim, Patrick Gardiner, and Hilary Putnam", *New Literary History*, 15/1, 1983, pp. 201-08.
- "Plato on Commensurability and Desire", *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, 58, 1984, pp. 55-96.
- "Sophistry about Conventions", *New Literary History*, 17/1, 1985, pp. 129-39.
- "'Finely Aware and Richly Responsible': Moral Attention and the Moral Task of Literature", *The Journal of Philosophy*, 82/10, 1985), pp. 516-29.
- "Aeschylus and Practical Conflict", *Ethics*, 95/2, 1985, pp. 233-67.
- "Nature, function and capability: Aristotle on political distribution", *World Institute for Development Economics Research of the United Nations University, Working Paper/31*, 1987, pp. 1-50.
- "Narrative Emotions: Beckett's Genealogy of Love", *Ethics*, 98/2, 1988, pp. 225-54.
- "Comment on Paul Seabright", *Ethics*, 98/2, 1988), pp. 332-40.
- "Non-Relative Virtues: and Aristotelian Approach", *Midwest Studies in Philosophy*, 1988.
- "Mortal Immortals: Lucretius on Death and the Voice of Nature", *Philosophy and Phenomenological Research*, 50/2, 1989, pp. 303-51
- "Epicurus' Ethical Theory: The Pleasures of Invulnerability", *Philosophy and Phenomenological Research*, 51/3, 1991, pp. 677-87.
- "The Transfigurations of Intoxication: Nietzsche, Schopenhauer, and Dionysus", *Arion*, 1/2, 1991, pp. 75-111.
- "The Literary Imagination in Public Life", *New Literary History* 22/4, 1991, pp. 877-910.
- "Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism", *Political Theory*, 20/2, 1992, pp. 202-46.
- "Social Justice and Universalism: In Defense of an Aristotelian Account of Human Functioning", *Modern Philology* 90/Supplement, 1993, pp. 546-73.

- “The Use and Abuse of Philosophy in Legal Education”, *Stanford Law Review*, 45/6, 1993, pp. 1627-45.
- ‘Equity and Mercy’, *Philosophy and Public Affairs*, 22/2, 1993, pp. 83-125.
- “The Ascent of Love: Plato, Spinoza, Proust”, *New Literary History*, 25/4, 1994, pp. 925-49.
- “Platonic Love and Colorado Law: The Relevance of Ancient Greek Norms to Modern Sexual Controversies”, *Virginia Law Review*, 80/7, 1994, pp. 1515-651.
- “Skepticism about Practical Reason in Literature and the Law”, *Harvard Law Review*, 107/3, 1994, pp. 714-44.
- “Objectification”, *Philosophy and Public Affairs*, 24/4, 1995, pp. 249-91.
- “Poets as Judges: Judicial Rhetoric and the Literary Imagination”, *The University of Chicago Law Review*, 62/4, 1995, pp. 1477-519.
- “The Window: Knowledge of Other Minds in Virginia Woolf’s ‘To the Lighthouse’”, *New Literary History*, 26/4, 1995, pp. 731-53.
- “Animal Minds and Human Morals”, *The Philosophical Review*, 105/3, 1996, pp. 403-05. “Flawed Foundations: The Philosophical Critique of (A Particular Type of) Economics”, *The University of Chicago Law Review*, 64/4, 1997, pp. 1197-214.
- “Making Sense of Humanity and Other Philosophical Essays, 1982-1993. by Bernard Williams”, *Ethics*, 107/3, 1997, pp. 526-29.
- “The Good as discipline, the Good as freedom”, en D. A. CROCKER. A. T. LINDEN (ed.), *Ethics of consumption : the good life, justice, and global stewardship*, Oxford: Rowman & Littlefield, 1998.
- “‘Whether from Reason or Prejudice’: Taking Money for Bodily Services”, *The Journal of Legal Studies*, 27/2, 1998, pp. 693-724.
- “Still Worthy of Praise”, *Harvard Law Review*, 111/7, 1998, pp. 1776-95.
- “Public Philosophy and International Feminism”, *Ethics*, 108/4, 1998, pp. 762-96.
- “Political animals: luck, love an dignity”, *Metaphilosophy*, Oxford, 1998.
- “Reply to Papers in Symposium on Nussbaum, The Therapy of Desire”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 59c/3, 1999, pp. 811-19.

- “Virtue Ethics: A Misleading Category?”, *The Journal of Ethics*, 3/3, 1999, pp. 163-201.
- “The Costs of Tragedy: Some Moral Limits of Cost-Benefit Analysis”, *The Journal of Legal Studies*, 29/2, 2000, pp. 1005-36.
- “Aristotle, Politics, and Human Capabilities: A Response to Antony, Arneson, Charlesworth, and Mulgan”, *Ethics*, 111/1, 2000, pp. 102-40.
- “The Future of Feminist Liberalism”, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 74/2, 2000, pp. 47-79.
- “Women’s Capabilities and Social Justice”, *Journal of Human Development*, 1/2, 2000, pp. 219-47.
- “Political Objectivity”, *New Literary History*, 32/4, 2001, pp. 883-906.
- “Comment on Quillen’s ‘Feminist Theory, Justice, and the Lure of the Human’”, *Signs*, 27/1, 2001, pp. 123-35.
- “Duties of Justice, Duties of Material Aid: Cicero’s Problematic Legacy”, *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, 54/3, 2001, pp. 38-52.
- “Capabilities and Social Justice”, *International Studies Review*, 4/2, 2002, pp. 123-35.
- “Humanities and Human Development”, *Journal of Aesthetic Education*, 36/3, 2002, pp. 39-49.
- “Millian Liberty and Sexual Orientation: A Discussion of Edward Stein’s ‘The Mismeasure of Desire’”, *Law and Philosophy*, 21/3, 2002, pp. 317-34.
- “Sex, Laws, and Inequality: What India Can Teach the United States”, *Daedalus*, 131/1, 2002, pp. 95-106.
- “Capabilities as fundamental entitlements: Sen and Social Justice”, *Feminist Economics*, 9/3, 2003, pp. 33-59.
- “Compassion and Terror”, *Daedalus*, 132/1, 2003, pp. 10-26.
- “Cultivating Humanity in Legal Education”, *The University of Chicago Law Review*, 70/1, 2003, pp. 265-79.
- “Tragedy and Human Capabilities: a response to Vivian Walsh”, *Review of Political Economy*, 15/3, 2003, pp. 413-18.
- “Religious Intolerance”, *Foreign Policy*, 144, 2004, pp. 44-45.

- “Women's Bodies: Violence, Security, Capabilities”, *Journal of Human Development* 6/2, 2005, pp. 167-83.
- “‘Carr’, before and after: Power and Sex in “Carr V Allison Gas Turbine Division, GeneralMotors Corp””, *The University of Chicago Law Review*, 74/Special Issue: Commemorating Twenty -Five Years of Judge Richard A. Posner, 2007, pp. 1831-44.
- “On Moral Progress: A Response to Richard Rorty”, *The University of Chicago Law Review*, 74/3, 2007, pp. 939-60.
- “Robin West, “Jurisprudence and Gender”: Defending a Radical Liberalism”, *The University of Chicago Law Review*, 75/3, 2008, pp. 985-96
- “Perfectionist Liberalism and Political Liberalism”, próxima publicación, presentado en el congreso internacional de HDCA, en Amman, septiembre de 2010.

1.3. CONTRIBUCIONES EN OBRAS COLECTIVAS:

- with PUTNAM, H. “Changing Aristotle’s Mind” en NUSSBAUM, M. C. y OKSENBERG RORTY, A., *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford: Clarendon Press, 1992, pp. 27-56.
- “Non Relative-Virtues: an Aristotelian Approach” en NUSSBAUM, M. C. Y SEN, A.K. (ed.), *The quality of life*, Oxford: Clarendon Press, 1993, pp. 242-269.
- “Capacidades Humanas y Justicia Social”, en J. RIECHMANN (ed.), *Necesitar, desear, vivir : sobre necesidades, desarrollo humano, crecimiento económico y sustentabilidad*, Madrid: Fundación 1o de mayo, 1999, pp. 43-104.
- “Aristotelian Social Democracy”, en A. TESSITORE (ed.), *Aristotle and modern politics : the persistence of political philosophy*, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2002.
- “Beyond ‘compasión and humanity’ Justice for non human animals” en C. SUSTEIN y M.C. NUSSBAUM (eds.) *Animal Rights. Current debates and new directions*. Oxford: Oxford University Press, 2004, pp. 299-319.

2. BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- ACKERLY, B.A., “Women’s Human Rights Activists as Cross-Cultural Theorist”, *International Feminist Journal of Politics*, 3/3, 2001, pp. 311-46.

- ACKRILL, J., "Aristotle on "Good" and the Categories", en S. M. STERN (ed.), *Islamic Philosophy and the Classical Tradition: Essays presented to Richard Walzer*, Oxford, 1972.
- "Aristotle on Eudaimonia", en A. RORTY (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, 1980, pp. 15-33.
- AGARWAL, B., HUMPHRIES, JANE AND ROBEYNS, INGRID, "Exploring the challenges of Amartya Sen's work and ideas: an introduction", *Feminist Economics* 9/2, 2003, pp. 3-12.
- ALKIRE, S. y BLACK, R., "A Practical Reasoning Theory of Development Ethics: Furthering the Capabilities Approach", *Journal of International Development*, 1997.
- ALKIRE, S., "The Basic Dimensions of Human Flourishing: A comparison of Accounts", en N. A. B. BIGGAR, R (ed.), *The revival of Natural Law. Philosophical, theological and ethical responses to the Finnis-Grisez School*, Ashgate Publishing Ltd. Aldershot, 2000.
- "Dimensions of Human Development", *World Development*, 30, 2002.
- *Valuing freedoms : Sen's capability approach and poverty reduction*, Oxford: Oxford University Press, 2002.
- "Needs and Capabilities", en S. R. E. R. I. O. P. SUPPLEMENTS (ed), *The Philosophy of Need*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- "Public Debate and Value Construction in Sen's Approach", en A. KAUFMAN (ed.), *Capabilities Equality: Basic Issues and Problems*, Londres: Routledge, 2006.
- ALKIRE, S. y FOSTER, J., "Counting and Multidimensional Poverty Measurement", *OPHI, Working Paper n°7*, 2007.
- ALKIRE, S., "The Missing Dimensions of Poverty Data: Introduction to the Special Issue", *Oxford Development Studies*, 35/4, 2007, 347-59.
- "The Capability Approach: Mapping Measurement issues and choosing Dimensions", 2008.
- "Choosing Dimensions: The Capability Approach and Multidimensional Poverty", en N. A. J. S. KAKWANI (ed.), *The Many Dimensions of Poverty*, Palgrave-MacMillan, 2008.
- "Counting and Multidimensional Poverty", in J. V. H. VON BRAUN, R. AND PANDYA-LORCH, R (ed.), *The Poorest and Hungry. Assessments*,

- analyses and actions* (Washington: International Food Policy Research Institute, 2009), pp. 77-99.
- "Counting and multidimensional poverty measurement", *OPHI, Working Paper n°32*, 2009.
- "The Capability Approach as a Development Paradigm", en E. CHIAPPERO MARTINETTI (ed.), *A Multi-Voiced Dialogue on Global Society*, Milan, G. Feltrinelli Foundation, Próxima publicación.
- ANTONY, L. M., "Natures and Norms", *Ethics*, 111/1, 2000, pp. 8-36.
- ARANGUREN, J. L. L., *Ética*, Madrid: Alianza, 1983.
- ARENAS DOLZ, F., y CONILL SANCHO, J., *Hermenéutica, retórica y ética del lógos deliberación y acción en la filosofía de Aristóteles*, Universitat de València, Servei de Publicacions, 2007.
- ARENDT, H., *La Condición humana*, Barcelona: Círculo de Lectores, 1999.
- ARISTÓTELES, *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*, Madrid: Gredos, 1987.
- *Ética a Nicómaco*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999.
- *Partes de los animales ; Marcha de los animales ; Movimiento de los animales* Madrid: Gredos, 2000.
- *Acerca del alma*, Madrid: Gredos, 2003.
- *Retórica*, Madrid: Alianza Editorial, 2007.
- ARNESON, R., "Perfectionism and Politics", *Ethics*, 111/1, 2000, pp. 37-63.
- ARROW, K. J., *Social choice and individual values*, New York: John Wiley & Sons, 1951.
- AUDI, R., *The structure of justification*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- *The Architecture of reason : the structure and substance of rationality*, Oxford; New York: Oxford University Press, 2001.
- AUSTIN, J. L., "Agathon and eudaimonia in the Ethics of Aristotle", *Philosophical Papers*, Oxford, 1961, pp. 1-31.
- AVERILL, J. R., *Patterns of Psychological Thought Readings in Historical and Contemporary Texts*, Washington: Hemisphere Publishing Corporation, 1976.

- *Anger and aggression an essay on emotion*, New York: Springer, 1982.
- AYALA, P., "Simpatía, pobreza y política pública en Adam Smith", *tesis doctoral*, Valencia: Universitat de València, 2009.
- AYER, A. J., *Logical positivism*, New York: The Free Press, 1959.
- BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del derecho : introducción a la filosofía jurídica*, Madrid: Tecnos, 2002.
- BARNES, J., "Aristotle's de Motu Animalium", *The Classical Review, New Series*, 30/2, 1980, pp. 222-26.
- BARR, J. A. S., TOM, "Revaluating the enlightenment: reason and imagination", *Teaching in Higher Education*, 8/4, 2003, pp. 505-15.
- BARRE, P. D. L., *De la educación de las damas : para la formación del espíritu en las ciencias y en las costumbres*, Madrid: Cátedra, 1993.
- Barry, Christian, "The Ethical Assessment of Technological Change: an overview of the issues", *Journal of Human Development*, 2/2, 2001, pp. 167-89.
- BASOURAKOS, J., "Moral Voices and Moral Choices: Canadian drama and moral pedagogy", *Journal of Moral Education* 28/4, 1999, pp. 473-89.
- BAYLIES, C., "Disability and the Notion of Human Development: questions of rights and capabilities", *Disability & Society*, 17/7, 2002, pp. 725-39.
- BECKER, L. C., "Reciprocity, Justice, and Disability", *Ethics* 116, 2005, pp. 9-39.
- BEITZ, C., *Political theory and international relations*, Princeton N.J: Princeton University Press, 1999.
- BEITZ, C. y GOODIN, R. E., *Global Basic Rights*, Oxford: Oxford University Press, 2009.
- BENHABIB, S., "El otro generalizado y el otro concreto. La controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista", en S. BENHABIB, *Teoría feminista y Teoría Crítica*, . (Valencia: Alfons el Magnànim, 1990).
- "Una revisión del debate sobre las mujeres y la teoría moral", *Isegoría*, 6, 1992.
- BIONDO, F. "Two types of liberal perfectionism", *Ratio Juris*, 18/4, 2005, pp. 519-35.

- “Ética de las capacidades e interpretación de los principios de la justicia”, *Quaderns de filosofia i ciència*, 38, 2008, pp. 87-99.
- "Is Martha Nussbaum really political liberal?", *ARSP*, 94/3, 2008, pp. 311-24.
- BLUM, L., "Is Multiculturalism Bad for Women? by Joshua Cohen; Matthew Howard; Martha C. Nussbaum", *Ethics*, 111/3, 2001, pp. 622-25.
- BOBONICH, C., "Internal Realism, Human Nature, and Distributive Justice: A Response to Martha Nussbaum", *Modern Philology*, 90/Supplement, 1993, pp. 574-92.
- BOOTH, W. C., *The company we keep : an ethics of fiction*, Berkeley; London: University of California Press, 1988.
- BOWDEN, B., "Nationalism and cosmopolitanism: irreconcilable differences or possible bedfellows?", *National Identities* 5/3, 2003 pp. 235-49.
- BRADBURY, N., 'Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature by Martha C. Nussbaum', *The Modern Language Review*, 88/2, 1993, p. 406.
- BRENTANO, F., *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Leipzig: Duncker & Humblot, 1874.
- BRIGGS, J. L., *Never in anger : portrait of an eskimo family*, Cambridge, Massachusetts : Harvard University, 1970.
- *Aspects of Inuit value socialization*, Ottawa: National Museums of Canada, 1979.
- *Inuit morality play the emotional education of a three-year-old*, New Haven: Yale University Press, 1998.
- BROWN, H. I., *Rationality*, London ; New York: Routledge, 1988.
- BUCHANAN, J. M., *Cost and choice; an inquiry in economic theory*, Chicago: Markham Pub. Co, 1969.
- BUCHANAN, J. M. y TOLLISON, R. D., *Theory of public choice : political applications of economics*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1972.
- BUCHANAN, J. M., *Politics as public choice*, Indianapolis, IN: Liberty Fund, 2000.

- *Choice, contract, and constitutions* (The collected works of James M. Buchanan; Indianapolis, Ind.: Liberty Fund, 2001) xiii, 473 p.
- BURTON, A., "Thinking beyond the boundaries: empire, feminism and the domains of history", *Social History*, 26/1, 2001, pp. 60-71.
- BUTTLE, N., "The ethics of human frailty", *Journal of Human Rights*, 2/2, 2003, pp. 227-33.
- CAMPILLO, N., *El Feminisme com a crítica*, Valencia: Tándem, 1997.
- "Paradojas y rompecabezas de las políticas feministas", *Riff Raff. Revista de pensamiento y cultura.*, 27, 2005.
- CAMPS, V. *La imaginación ética*, Barcelona: Seix Barrall, 1983.
- CANEY, S. "Cosmopolitan Justice and Cultural Diversity", *Global Society*, 14/ 4, 2000, pp. 525-51
- CANNON, W. B., *Bodily changes in pain, hunger, fear, and rage : an account of recent researches into the function of emotional excitement*, Boston: Branford, 1953.
- CARTER, I. "The Independent Value of Freedom", *Ethics*, 105/4, 1995, pp. 819-45
- CAVELL, S., *Must we mean what we say? : a book of essays*, New York: Charles Scribner's sons, 1969.
- *The claim of reason : Wittgenstein, skepticism, morality, and tragedy*, New York: Oxford University Press, 1982.
- *La búsqueda de la felicidad : la comedia de enredo matrimonial en Hollywood* Barcelona: Paidós, 1999.
- *En busca de lo ordinario : líneas del escepticismo y romanticismo*, Madrid: Cátedra, 2002.
- CHAKRAVARTY, S. R. A. M., AMITA, "Measuring Human Poverty: A Generalized Index and an Application Using Basic Dimensions of Life and Some Anthropometric Indicators", *Journal of Human Development*, 6/3, 2005, pp. 275-99.
- CHARLESWORTH, H., "Martha Nussbaum's Feminist Internationalism", *Ethics*, 111/1, 2000, pp. 64-78.
- COLEMAN, J. S. *Emotions and rational choice*, Newbury Park: Sage Periodicals, 1993, pp. 155-294

- COMIN, F., QIZILBASH, M. y ALKIRE, S., *The capability approach : concepts, measures and applications*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- COMTE, A., *Curso de filosofía positiva : lecciones 1 y 2 ; Discurso sobre el espíritu positivo*, Esplugues de Llobregat: Orbis, 1985.
- CONILL, J., *El enigma del animal fantástico*, Madrid: Tecnos, 1991.
- *El poder de la mentira : Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid: Tecnos, 1997.
- "Ideologías políticas", en A. CORTINA ORTS (ed.), *Diez palabras clave en filosofía política*, Navarra: Verbo Divino, 1997.
- *Glosario para una sociedad intercultural*, Valencia: Bancaja, 2002.
- y CROKER, D. A. 2003, *Republicanism y educación cívica : ¿más allá del liberalismo?*, Granada: Comares, 2003.
- *Horizontes de economía ética : Aristóteles, Adam Smith, Amartya Sen*, Madrid: Tecnos, 2004.
- *Ética hermeneútica : crítica desde la facticidad*, Madrid: Tecnos S.A., 2006.
- "De la ley natural al universalismo hermenéutico", *Pensamiento*, 66/248, 2010, pp. 227-44.
- "Por una economía hermenéutica de la pobreza" en A. CORTINA Y G. PEREIRA (ed.) *Pobreza y Libertad. Erradicar la pobreza desde el enfoque de Amartya Sen*. Madrid: Tecnos, 2009, pp. 151-62, p. 162.
- COOPER, J. "The Magna Moralia and Aristotle's Moral Philosophy", *The American Journal of Philology*, 94/4, 1973, pp. 327-49.
- CORTINA, A., *La aporía determinismo-libertad en la stoa antigua*, Valencia: Universidad de Valencia, 1970.
- *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Madrid: Sígueme, 1985.
- *Ética mínima*, Madrid: Tecnos, 1986.
- *Ética sin Moral*, Madrid: Tecnos, 1995.
- *Ciudadanos del mundo: hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid: Alianza Editorial, 1997.
- *Ética de la empresa. Claves para una nueva cultura empresarial*, Madrid: Trotta, 2003.
- *Ética sin moral*, Madrid: Tecnos, 2004.

- *Por una Ética del Consumo*, Madrid: Taurus, 2004.
- *Ética Aplicada y Democracia Radical*, Madrid: Técnos, 2007.
- *Ética de la razón cordial*, Oviedo: Ediciones Nobel, 2007.
- "La Ética Discursiva", en M. V. CAMPS CERVERA (ed.), *Historia de la ética. Vol. 3, La ética contemporánea*, Barcelona: Crítica, 2008, pp. 533-76.
- *Lo justo como núcleo de las Ciencias Morales y Políticas. Una versión cordial de la Ética del Discurso*, Madrid: Real Academia de las Ciencias Morales y Políticas, 2008.
- *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*, Madrid: Taurus, 2009.
- y PEREIRA, G. (ed.) *Pobreza y libertad : erradicar la pobreza desde el enfoque de las capacidades de Amartya Sen*, Madrid: Tecnos, 2009.
- *Justicia cordial*, Madrid: Trotta, 2010.
- CRISIPO, *Testimonios y fragmentos*, Madrid: Gredos, 2006.
- CROCKER, D., "Functioning and Capability: The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethics", *Political Theory*, 20/4, 1992, pp. 584-612.
- "Functioning and Capability: The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethics, II", en J. GLOVER y M. C. NUSSBAUM (eds.), *Women, culture and development : a study of human capabilities*, Oxford: Clarendon Press, 1995, pp. 153-98.
- y LINDEN, T. *Ethics of consumption : the good life, justice, and global stewardship*, Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1998.
- "Deliberative Participation in Local Development", *Journal of Human Development*, 8/3, 2007, pp. 431-55.
- *Ethics of global development : agency, capability, and deliberative democracy*, New York: Cambridge University Press, 2008.
- DAMASIO, A. R., *El error de Descartes : la emoción, la razón y el cerebro humano*, Barcelona: Crítica, 2008.
- DAVIS, N. A. "Invisible Disability", *Ethics*, 116, 2005, pp. 153-213
- DARWIN, C., *La Expresión de las emociones en los animales y en el hombre*, Madrid: Alianza Editorial, 1984.

- DEGRAZIA, D. *Taking animals seriously : mental life and moral status*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- DEIGH, J., "Empathy and Universalizability", *Ethics*, 105/4, 1995), pp. 743-63.
- *The sources of moral agency : essays in moral psychology and Freudian theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- "The Politics of Disgust and Shame", *The Journal of Ethics*, 10/4, 2006, pp. 383-418.
- "Review: Nussbaum's Account of Compassion", *Philosophy and Phenomenological Research*, 68/2, 2004, pp. 465-72.
- DENEULIN, S., "Perfectionism, Paternalism and Liberalism in Sen and Nussbaum's Capability Approach", *Review of Political Economy*, 14/4, 2002, pp. 497-518.
- "Promoting Human Freedoms under Conditions of Inequalities: a procedural framework", *Journal of Human Development*, 6/1, 2005, pp. 75-95.
- DESCARTES, R. *Discurso del método ; Tratado de las pasiones del alma*, Barcelona: Planeta, 1989.
- DERISI, O. N., *Max Scheler, Ética material de los valores*, Madrid: E.M.E.S.A., 1979.
- DEWEY, J., "The theory of emotion", *Psychological Review*, 2/1, 1895, pp. 13-32.
- DIAMOND, C. "Missing the Adventure: Reply to Martha Nussbaum", *The Journal of Philosophy*, 82/10, 1985, pp. 530-31.
- DISH, L. J., *Hannah Arendt and limits of philosophy*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1994.
- DRYDYK, J., "When is Development More Democratic?", *Journal of Human Development*, 6/2, 2005, pp. 247-67.
- ECHEVERRÍA, J., *Introducción a la metodología de la ciencia : la filosofía de la Ciencia en el siglo XX*, Barcelona: Barcanova, 1994.
- ELDRIDGE, R. "Reading for Life": Martha C. Nussbaum on Philosophy and Literature", *Arion*, 2/1, 1992, pp. 187-97.
- ELSTER, J., *Uvas amargas : sobre la subversión de la racionalidad*, Barcelona: Edicions 62, 1988.
- *Foundations of social choice theory*, Cambridge: Universitetsforlage, 1992.

- *Las limitaciones del paradigma de la elección racional: las ciencias sociales en la encrucijada*, Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 2000.
- ENGERMAN, S., "Slavery, Freedom and Sen", *Feminist Economics*, 9/2, 2003, pp. 185-211.
- ESCÁMEZ, J. "Educación intercultural" en J. CONILL, *Glosario para una sociedad intercultural*, Valencia: Bancaja, 2002.
- FEIJÓO, B. J., *Teatro crítico universal*, Madrid: Cátedra, 1985.
- FERRATER MORA, J., *Diccionario de filosofía*, Madrid: Alianza editorial, 1979.
- FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, Oxford: Clarendon Press, 1980.
- FISCHER, J. M., "Epicureanism about Death and Immortality", *The Journal of Ethics*, 10/4, 2006, pp. 355-81.
- "Contribution on Martha Nussbaum's The Therapy of Desire", *Philosophy and Phenomenological Research*, 59/3, 1999, pp. 787-92.
- FREDE, M. Y STRIKER, G. *Rationality in Greek thought*, New York: Oxford University Press, 2002.
- FRITZ CATES, D. "Ethics, Literature, and the Emotional Dimension of Moral Understanding: A Review", *The Journal of Religious Ethics*, 26/2, 1998, pp. 409-31.
- FUKUDA-PARR, S., "The Human Development Paradigm: operationalizing Sen's ideas on capabilities", *Feminist Economics*, 9/2, 2003, pp. 301-17.
- GALLESE, V., "The Roots of Empathy: The Shared Manifold Hypothesis and the Neural Basis of Intersubjectivity", *Psychopathology* 36, 2003, pp. 171-80.
- GARCÍA-MARZÁ, D., *Ética empresarial. Del diálogo a la confianza*, Madrid: Trotta, 2004.
- "¿Sentimientos virtuosos? El papel de los sentimientos en la vida moral", *Diálogo Filosófico*, 62, 2005, pp. 241-56.
- "¿Agentes de justicia? La responsabilidad social de las empresas como factor de desarrollo" en CORTINA, A. Y PEREIRA, G. (ed) *Pobreza y Libertad. Erradicar la pobreza desde el enfoque de Amartya Sen*, Madrid: Tecnos, 2009, pp. 193-211
- GASPER, D., "Is Sen's Capability Approach an Adequate Basis for Considering Human Development?", *Review of Political Economy*, 14/4, 2002, pp. 435-61.

- "Securing Humanity: Situating 'Human Security' as Concept and Discourse", *Journal of Human Development*, 6/2, 2005, pp. 221-45.
- GASPER, D. A. V. S., IRENE, "Development as Freedom - and as what else?", *Feminist Economics*, 9/2, 2003, pp. 137-61.
- GILLIGAN, C., *In a different voice. Psychological Theory and women's development*, Harvard University press, 1985.
- GLOVER, J. Y NUSSBAUM, M. *Women, culture and development : a study of human capabilities*, Oxford: Clarendon Press, 1995.
- GOLEMAN, D., *La práctica de la inteligencia emocional*, Barcelona: Kairós, 2003.
- GONZALO DE, B., *Vida de Santo Domingo de Silos; Poema de Santa Oria*, Madrid: Espasa-Calpe, 1992.
- GOODIN, R. E. y PETTIT, P., *A companion to contemporary political philosophy*, Blackwell Publishing, 1995.
- GOULET, D., *Ética del desarrollo : guía teórica y práctica*, Madrid: IEPALA, 1999.
- GRACIÁN, B., *Oráculo manual y arte de prudencia*, Salamanca: Anaya, 1968.
- *El críticón*, Madrid: Cátedra, 1984.
- HANNA, R., *Rationality and logic*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 2006.
- HAQ, M. U., *Reflections on Human Development*, New York: Oxford University Press, 1995.
- HENRIQUES, F. "Subsídios epistemológicos para pensar a temática do empowerment e da cidadania das mulheres: Maria Zambrano, Paul Ricoeur e a construção de uma racionalidade integradora e prospectiva", *Ex Aequo*, 7, 2002.
- "A alteridade e o trágico na filosofia de Paul Ricoeur", *Hermenéutica y responsabilidad: homenaje a Paul Ricoeur*. Actas del VII Encuentros Internacionales en el Camino de Santiago, Santiago de Compostela, 2003, pp. 243-274
- "O mal como escândalo: Paul Ricoeur e a dimensão trágica da existência", en HENRIQUES, F. (coord.) *Paul Ricoeur e a simbólica do mal*, Porto, Afrontamento, 2005.
- "Concepções filosóficas e representações do feminino", comunicación presentada en Colóquio Internacional *Pessoa e*

Sociedade: Perspectivas para o Século XXI, Braga, 17-19 noviembre de 2005.

- HART, W.A. "Nussbaum, Kant and Conflicts between Duties", *Philosophy*, 73/286, 1998, pp. 609-18.
- HAUSMAN, D. M. (2001), "Women and Human Development: The Capabilities Approach by Martha Nussbaum", *Journal of Economic Literature*, 39/2, 2001, pp. 599-600.
- HEATH, M. "Review: Tragedy and Philosophy", *The Classical Review, New Series*, 37/1, 2001, pp. 43-47.
- HILL, M. "Development as Empowerment", *Feminist Economics*, 9/2, 2003, pp. 117-35.
- HOFFMASTER, B. (2003), "Review: Fear of Feeling", *The Hastings Center Report*, 33/1, 2003, pp. 45-47.
- HOLLAND, B., "Justice and the Environment in Nussbaum's 'Capabilities Approach': Why Sustainable Ecological Capacity Is a Meta-Capability", *Political Research Quarterly*, 61/2, 2008, pp. 319-32.
- HUNT, L. "Martha Nussbaum on the Emotions", *Ethics*, 116, 2006, pp. 552-77.
- HUME, D. *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid: Tecnos, 1998.
- JAMES, W., "What is an Emotion?", *Mind*, 19, 1884, pp. 188-204.
- KAHAN, D. M. Y NUSSBAUM, M. C., "Two Conceptions of Emotion in Criminal Law", *Columbia Law Review*, 96/2, 1996, pp. 269-374.
- KALIN, J., "Knowing Novels: Nussbaum on Fiction and Moral Theory", *Ethics*, 103/1, 1992, pp. 135-51.
- KAMTEKAR, R., "Sex and Social Justice Women and Human Development: The Capabilities Approach by Martha Nussbaum", *The Philosophical Review*, 111/2, 2002, pp. 262-70.
- KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid: Real Sociedad Matritense de Amigos del País, 1992.
- *Sobre la paz perpetua*, Madrid: Tecnos, 2002.
- KITTAI, E. F., "At the Margins of Moral Personhood", *Ethics* 116, 2005, pp. 100-31.
- KOHUT, H. y ORNSTEIN, P. H., *The search for the self : selected writings of Heinz Kohut*, 4 vols., New York ; Madison, Connecticut: International Universities Press, 1978.
- KOSMAN, L. A., "Predicating the good", *Phronesis*, 13, 1968, pp. 171-4.

- KRAFT, V., *El Círculo de Viena*, Madrid: Taurus, 1966.
- LANGE, C. G., JAMES, W. y HAUPT, I. A., *The Emotions*, Williams & Wilkins Company, 1922.
- LAZARUS, R. S., *Emotion and adaptation*, Oxford University Press, 1991.
- LEDoux, J., "Emotional Memory Systems in the Brain", *Behavioural Brain Research*, 58, 1993, pp. 69-79.
- "Emotion, Memory and the Brain", *Scientific American*, 270, 1994, pp. 50-57.
- LEFEBVRE, R. "Aristotle, l'imagination et le phénomène: l'interprétation de Martha Craven Nussbaum", *Phronesis*, 37/1, 1992, pp. 22-45.
- LEINFELLNER, W. Y KÖHLER, E., *Game theory, experience, rationality : foundations of social sciences, economics and ethics*, Dordrecht: Kluwer Academic, 1998.
- LIPPS, T., *Die ethischen grundfragen : zehn dorträge*, Hamburg: Leopold Doss, 1905.
- LIPPS, T., et al., *Psychologische Untersuchungen*, Leipzig: Wilhelm Engelmann, 1905 .
- LUCRECIO CARO, *De la naturaleza de las cosas*, Madrid: Catedra, 1983.
- LUTZ, C., *Unnatural emotions : everyday sentiments on a Micronesian atoll & their challenge to western theory*, Chicago: University of Chicago Press, 1988.
- LUZÁN, I. D., *Poética o reglas de la poesía en general y de sus principales especies : (ediciones de 1737 y 1789)* Madrid: Cátedra, 1974.
- *Arte de hablar, o sea, retórica de las conversaciones: se añaden los avisos*, Madrid: Gredos, 1991.
- MARTÍNEZ NAVARRO, E., "Justicia", en A. CORTINA ORTS (ed.), *Diez palabras clave en ética*, Navarra: Verbo Divino, 1998, pp. 173-86.
- MAX-NEEF, M. A., *Desarrollo a escala humana conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones*, Barcelona: Icaria, 1998.
- MILL, J. S. y MILL, H. T., *Ensayos sobre la igualdad sexual*, Madrid: Cátedra, 2001.
- MILL, J. S., *Sobre la libertad*, Madrid: Alianza editorial, 2001.
- MONTOYA, J. y CONILL, J., *Aristóteles sabiduría y felicidad*, Madrid: Ediciones Pedagógicas, 1994.

- MULGAN, R., "Was Aristotle an "Aristotelian Social Democrat"?", *Ethics*, 111 (1), 2000, pp. 79-101
- ORTEGA Y GASSET, J., *La rebelión de las masas*, Madrid: Espasa-Calpe, 1984.
- *Misión de la Universidad y otros ensayos afines*, Madrid: Revista de Occidente, 2002.
- "Introducción a una estimativa: ¿Qué son los valores?", *Obras completas. Tomo. III (1917-1925)*, Madrid: Taurus, 2006,
- OWEN, G. E. L., "Logic and metaphysics in some earlier works of Aristotle", en I. DÜRING y G. E. L. OWEN (eds.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, Goteborg, 1960.
- PADRÓN, J., "Interpretaciones históricas acerca del conocimiento científico", *Aspectos Diferenciales de la Investigación Educativa. Modelo y Patrones de Variabilidad desde la Perspectiva Interteórica de la Acción, la Semiótica y el Texto*, Caracas: USR, 1992.
- PEDRAJAS, M. y CONILL, J. *El desarrollo humano en la economía ética de Amartya Sen*, Universitat de València: Servei de Publicacions, 2006.
- PÉREZ DE MOYA, J., *Diálogos de aritmética práctica y especulativa*, Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 1987.
- PINEDA, J. D., *Diálogos familiares de la Agricultura Cristiana*, Madrid: Atlas, 1964.
- PLATÓN, *República*, Madrid: Gredos, 1992.
- *Parménides ; Teeteto ; Sofista ; Político*, Madrid: Gredos, 2006.
- POGGE, T., "Cosmopolitanism and Sovereignty", en C. BROWN (ed.), *Political restructuring in Europe : ethical perspectives*, London: Routledge, 1994.
- *Global Justice*, Oxford: Blackwell, 2001.
- POGGE, T. y BARRY, B., *Global institutions and responsibilities : achieving global justice*, Oxford: Blackwell, 2005.
- POSNER, R. A., *The economics of justice*, London: Harvard University Press, 1981.
- PUTNAM, H., "Taking Rules Seriously: A Response to Martha Nussbaum", *New Literary History*, 15/1, 1983, pp. 193-200.

- QIZILBASH, M., "Development, Common Foes and Shared Values", *Review of Political Economy*, 14/4, 2002, pp. 463-80.
- "On the Arbitrariness and Robustness of Multi-Dimensional Poverty Rankings", *Journal of Human Development*, 5/3, 2004, pp. 355-75.
- "Special Editor's Introduction", *Journal of Human Development*, 6/2, 2005, pp. 145-50.
- "Introduction: Challenges and Debates", *Journal of Human Development*, 8/3, 2007, pp. 327-35.
- QUINTÁS, G. y GUERRA, M., *Términos y usos del lenguaje filosófico*, València: Marfil, 2002.
- RAWLS, J., *Teoría de la justicia*, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- *El liberalismo político*, Barcelona: Grijalbo Mondadori, 1996.
- *El Derecho de gentes ; y Una revisión de la idea de razón pública*, Barcelona: Paidós, 2001.
- REICHENBACH, H. *La filosofía de la ciencia*, México: Fondo de Cultura Económica, 1953.
- RESCHER, N., *Rationality : a philosophical inquiry into the nature and the rationale of reason*, Oxford: University Press, 1988.
- RICHARDSON, H. S., *Practical reasoning about final ends*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- "Rawlsian Social-Contract Theory and the Severely Disabled", *The Journal of Ethics*, 10/4, 2006, pp. 419-62.
- "The Social Background of Capabilities for Freedoms", *Journal of Human Development*, 8/3, 2007, pp. 389-414.
- RITTER, J., GRÜNDER, K. y EISLER, R., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel: Schwabe, 1989, v. VII.
- ROBEYNS, I., "Sen's Capability approach and gender inequality: selecting relevant capabilities", *Feminist Economics*, 9/2, 2003, pp. 61-92.
- ROCHE, C., "Impact assessment: seeing the wood and the trees", *Development in Practice* 3-4, 2000, pp. 543-55.
- ROLDÁN, C., *Entre Casandra y Clío. Una historia de la filosofía de la historia*, Madrid: Akal, 1997.
- "Transmisión y exclusión del conocimiento en la Ilustración: Filosofía para Damas y *Querelle des Femmes*", *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, 731, 2008, pp. 457-470

- "Contingencia: historia y actualidad de una idea", en C. ROLDÁN y Ó. MORO (eds.), *Aproximaciones a la contingencia*, Madrid: Los libros de la catarata, 2009, pp. 7-15.
- RORTY, A. O., "Explaining Emotions", *The Journal of Philosophy*, 75/3, 1978, pp. 139-61
- ROUSSEAU, J.J., *Emilio, o De la educación*, Madrid: Alianza Editorial, 1998.
- SAID, E. *Cultura e imperialismo*, Barcelona: Anagrama, 2001.
- *Orientalismo*, Barcelona: Debolsillo, 2003.
- SCHELER, M., *Esencia y formas de la simpatía*, Buenos Aires: Losada, 1957.
- *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, Madrid: Caparrós, 2000.
- SELIGMAN, M., *Helplessness: On Depression, Development and Death*, New York: W.H. Freeman, 1975.
- SEN, A. K., "Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory", *Philosophy and Public Affairs*, 6/4, 1977, pp. 317-44.
- "Poor, Relatively Speaking", *Oxford Economic Papers*, 35, 1983.
- "The living Standard", *Oxford Economic Papers*, 36, 1984, pp.74-90.
- *The standard of living: The Tanner Lectures 1985*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- SEN, A. K. y WILLIAMS, B. A. O., *Utilitarianism and beyond*, Cambridge: University Press, 1990.
- SEN, A. K., "Internal inconsistency choice", *Econometrica*, 61/3, 1993, pp. 495-521.
- *Development as freedom*, Oxford: Oxford University Press, 1999.
- *Desarrollo y libertad*, Barcelona: Planeta, 2000.
- *Rationality and freedom*, London: Belknap press of Harvard university press, 2004.
- *La idea de la justicia*, Madrid: Taurus, 2010.
- SÉNECA, L. A., *Diálogos sobre la providencia, sobre la firmeza del sabio, sobre la ira, sobre la vida feliz, sobre el ocio*, Gredos: Gredos, 2000.
- SHERMAN, N., "Empathy and Imagination", *Philosophy of Emotions, Midwest Studies in Philosophy* 22, 1998, pp. 82-119.

- SIDGWICK, H., *The Methods of Ethics*, London: Mac Millan and Co., 1884.
- *The principles of political economy*, New York: MacMillan Company, 1887.
- SILVERS, A. A. P. F., LESLIE, "Justice through Trust: Disability and the "Outlier Problem" in Social Contract Theory", *Ethics* 116, 2005, pp. 40-76.
- SKERKER, M., "Nussbaum's Capabilities Approach and Religion", *The Journal of Religion*, 84/3, 2004, pp. 379-409.
- SMITH, A., *La teoría de los sentimientos morales*, Madrid: Alianza Editorial, 1997.
- SNELL, B., *The discovery of the mind : the Greek origins of European thought*, Oxford: Basil Blackwell, 1953.
- SOLOMON, R. C., "Emotions and Choice", *The Review of Metaphysics*, 27/1, 1973, pp. 20-41.
- *What is an emotion? : classic and contemporary readings*, New York: Oxford University Press, 2003.
- SORABJI, R., *Animal minds and human morals : the origins of the Western debate*, Ithaca: Cornell University Press, 1993.
- "Rationality", en M. FREDE y G. STRIKER (eds.), *Rationality in Greek thought* New York: Oxford University Press, 1996.
- SOUSA, R. D., *The rationality of emotion*, Cambridge (MA): MIT Press, 1987.
- SPINOZA, B. D., *Ética*, Buenos Aires: Aguilar, 1980.
- STEWART, F., *Planning to meet Basic Needs*, Londres: MacMillan, 1985.
- STREETEN, P., "Basic Needs: Some Issues", *World Development*, 6/3, 1978, pp. 411-21.
- "Basic Needs: Some Unsettled Questions" , *World Development*, 12/9, 1984, pp. 973-78.
- *Lo primero es lo primero: satisfacer las necesidades humanas básicas en los países en vías de desarrollo*, Madrid: Técnos, 1986.
- SUGDEN, R., "The Quality of Life. by Martha Nussbaum ; Amartya Sen", *The Economic Journal*, 104/425, 1994, pp. 950-52.
- SUNSTEIN, C. R. "Cost-Benefit Analysis and the Environment", *Ethics* 115, 2005, pp. 351-85.

- SUPPE, F., *La estructura de las teorías científicas*, Madrid: Editora Nacional, 1979.
- TALAVERA, P.A. "La concepción orteguiana del profesor universitario", *El Basilisco*, 31, 2001, pp.95-100.
- *Derecho y literatura: el reflejo de lo jurídico*, Granada: Comares, 2006
- TAMAMES, R., *Fundamentación de estructura económica*, Madrid: Alianza Universidad, 1975.
- TEJEDOR, C. "The Metaphysical Statuts of Tracterian Objects", *Philosophical Investigations*, 24/4, 2001, pp. 285-303.
- TERTULIANO, Q. S. F., *Acerca del alma*, Madrid: Akal, 2001.
- TITCHENER, E. B., *Lectures on the experimental psychology of the thought-processes*, Macmillan, 1909.
- UL HAQ, M., "Meeting Basic Needs. An overview. Poverty and Basic Needs", *World Bank*, 1980.
- UNAMUNO, M. D., *Obras completas, I : Paz en la guerra; Amor y pedagogía; Niebla; Abel Sánchez; La tía Tula*, Madrid: Biblioteca Castro Turner, 1995.
- VON NEUMANN, J. y MORGENSTERN, O., *Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton University Press, 1944.
- WALZER, M. *Las esferas de la justicia : Una defensa del pluralismo y la igualdad*, México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- WIGGINS, D., "Deliberaion and Practical Reason", *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, 76, 1975-1976, pp. 29-51.
- *Needs, Values, Truth*, Oxford: Blackwell, 1986.
- WILLIAMS, B., *Verdad y veracidad : una aproximación genealógica*, Barcelona: Tusquets, 2006.
- WOLLSTONECRAFT, M., *Vindicación de los derechos de la mujer*, Madrid: Cátedra, 1994.
- ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, Madrid: Alianza, 1986.

