

Democracia y liberalismo político. La perspectiva de Martha Nussbaum*

RESUMEN

El artículo presenta un análisis diacrónico y sistemático de la obra filosófica de Martha Nussbaum, con el fin de explicar la naturaleza de su liberalismo político, que articula las reflexiones sobre la justicia y el cultivo de la humanidad en perspectiva cosmopolita, como claves de comprensión y construcción de la democracia en el mundo contemporáneo. La propuesta de Nussbaum vincula las dimensiones técnica y práctica de la política, con el fin de proteger la libertad individual, garantizar oportunidades materiales de realización personal y promover la cohesión social mediante prácticas solidarias de respeto y reconocimiento recíprocos.

PALABRAS CLAVE

Martha Nussbaum • liberalismo político • democracia • capacidades

.....

Democracy and Political Liberalism. Martha Nussbaum's Perspective

ABSTRACT

This article presents a diachronic and systematic analysis of Martha Nussbaum's philosophical work, for the purpose of explaining her political liberalism, which articulates the reflections about justice and cultivating humanity in a cosmopolitan perspective, as keys for understanding and building democracy in the present world. Nussbaum's proposal connects technical and practical dimensions of politics, in order to protect individual freedom, guarantee material opportunities for self realization and promote social cohesion through solidarity, respect and mutual recognition.

KEYWORDS

Martha Nussbaum • political liberalism • democracy • capabilities



Gabriel Enrique Arjona Pachón, es politólogo y Magíster en Filosofía (*Summa Cum Laude*) de la Pontificia Universidad Javeriana. Sus áreas de interés académico y profesional son la teoría política, el desarrollo humano, las políticas culturales y el fortalecimiento de la democracia. Sus trabajos han sido publicados en revistas como *Reflexión Política y Análisis*, *Revista Colombiana de Humanidades*. Actualmente se desempeña como asesor de la Dirección de Artes del Ministerio de Cultura de Colombia, y como docente de la Facultad de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales de la Universidad Javeriana. Correo electrónico: gearjona@hotmail.com

Recibido: 4 de febrero de 2013

Modificado: 21 de mayo de 2013

Aprobado: 11 de junio de 2013

DOI: <http://dx.doi.org/10.7440/colombiaint78.2013.06>

- ✎ Este artículo presenta esquemáticamente las ideas centrales de la tesis de grado para optar al título de Magíster en Filosofía en la Pontificia Universidad Javeriana. Agradezco especialmente a Ángela Calvo de Saavedra, mi tutora y maestra, por su orientación, exigencia, amabilidad y valiosos aportes en la realización de la investigación. También agradezco a los dos evaluadores anónimos y a los editores de la revista por sus observaciones y sugerencias, que sin duda contribuyeron a mejorar el manuscrito, aclarar y precisar las ideas expuestas. Los errores y omisiones que pueda presentar el texto son responsabilidad del autor.
-

Democracia y liberalismo político. La perspectiva de Martha Nussbaum

Gabriel Enrique Arjona Pachón
Pontificia Universidad Javeriana

Introducción

La filosofía práctica de Martha Nussbaum es una contribución significativa al pensamiento democrático en el mundo de hoy, que puede ser ponderada a la luz de tres cuestiones centrales, bastante complejas y ampliamente debatidas por filósofos y científicos sociales. La primera consiste en la descripción que realiza Habermas en el primer capítulo de *Teoría y praxis* (1997 [1963]), referente a la transformación conceptual y metodológica entre la doctrina clásica de la política y la ciencia política moderna, como una reducción de la esfera práctica a la técnica: “el problema práctico de la vida virtuosa de los ciudadanos de la polis, se transformó en el problema técnico de cómo regular la interacción social para asegurar el orden y el bienestar de los ciudadanos del Estado” (McCarthy 1992, 22). La doctrina clásica de la política procedía pedagógicamente: pretendía formar el carácter, y veía una continuidad entre la constitución vigente y el *ethos* de la vida ciudadana; mientras que la política moderna procede técnicamente: sigue el ideal de la ciencia natural moderna según el cual “sólo conocemos un objeto en la medida en que lo podamos producir” (Habermas 1997 [1963], 50). Esta producción es la del Estado y las instituciones que lo integran, emanadas de un contrato social entre individuos para salvaguardar su vida, garantizar su seguridad y bienestar: “el contrato es visto como un instrumento para obligar al Estado a la doble tarea de, por una parte, implantar el poder legalmente monopolizado al servicio de la paz y el orden y, por otra, para

el aprovechamiento del bienestar, pero también para limitarse a ello” (Habermas 1997 [1963], 68-69).

La segunda cuestión tiene que ver con la comprensión de la democracia como un sistema sociopolítico orientado por tres valores axiales, según la célebre consigna de la Revolución Francesa: libertad, igualdad y fraternidad. Buena parte de los debates en la teoría política moderna y contemporánea han circulado en torno a la manera de garantizar simultáneamente los derechos individuales, la igualdad material entre las personas, así como la solidaridad y la cohesión social. Aunque se suele reconocer la importancia de los tres valores para el desarrollo democrático, su articulación y armonización ha sido una tarea difícil, tanto en términos teóricos como prácticos, como se aprecia sin dificultad en el proceso histórico de configuración de la noción de derechos humanos y en las discusiones entre regímenes capitalistas y comunistas que caracterizaron el mundo bipolar de la Guerra Fría.

La tercera cuestión es más reciente, específica y menos desarrollada que las anteriores. Se trata del desafío que impone el mundo globalizado a las teorías sobre la justicia. Esta cuestión ocupa un lugar central en las reflexiones filosóficas de un número creciente de autores, quienes reconocen su importancia y las hondas implicaciones que tiene para pensar la democracia en la actualidad, trascendiendo el marco geográfico estatal. En palabras de Nancy Fraser (2008, 35): “para muchos, ya no resulta axiomático que el Estado territorial moderno sea la unidad apropiada para pensar las cuestiones relativas a la justicia ni que los ciudadanos de esos Estados sean los sujetos pertinentes. La consecuencia es una desestabilización de la estructura anterior en la que se generaban las reivindicaciones políticas y, por tanto, un cambio en la manera de discutir sobre justicia social”.

La primera cuestión propicia la reflexión sobre la *naturaleza* y los *finés generales* de la política, con el fin de determinar si ésta consiste en un ejercicio práctico de formación ciudadana, técnico de producción institucional, o ambas cosas. La segunda cuestión versa sobre la *sustancia* (en términos ontológicos y axiológicos) y el *método* de la democracia, sobre los valores y principios que la animan y cómo realizarlos. La cuestión

final plantea el problema de la *escala*, de quiénes son los sujetos de la justicia en un mundo globalizado: ¿ciudadanías territorializadas, humanidad global o comunidades de riesgo transnacionales? (Fraser 2008).

La propuesta filosófica de Martha Nussbaum puede ser abordada desde las tres cuestiones referidas. Con respecto a la naturaleza y los fines generales de la política, podemos aproximarnos a su pensamiento como un intento por recuperar la antigua pregunta por la vida buena y la forja del carácter, sin perder de vista la relevancia y el refinamiento que siglos de pensamiento liberal han dado a la perspectiva de la justicia, cuya pertinencia se conserva en el mundo globalizado que habitamos, en el que coexisten diversas concepciones comprensivas del bien, y las diferencias culturales se ven afectadas por problemas, oportunidades y desafíos similares. Así, la filosofía práctica de Nussbaum vincula y reconcilia las esferas práctica y técnica de la política que se presentaban escindidas en la filosofía moderna: responde a la esfera técnica desde la revisión del contractualismo de Rawls y el planteamiento de la teoría de las capacidades, mientras que su visión sobre la deliberación moral aristotélica –unida al rol central que otorga al cultivo de la humanidad (examen socrático, cosmopolitismo, imaginación narrativa, refinamiento de las emociones)– avanza en la esfera práctica.

En respuesta a las tensiones y dificultades de establecer democracias que garanticen la libertad individual, oportunidades materiales de realización para todos y cohesión social mediante prácticas solidarias, de respeto y reconocimiento recíproco, Nussbaum desarrolla su filosofía práctica como un liberalismo político neoaristotélico, que articula dos objetivos principales: 1) Estructurar instituciones que garanticen el despliegue de las capacidades individuales, lo que implica que la salvaguardia efectiva de la libertad individual requiere diseñar una estructura básica de la sociedad, que garantice los prerrequisitos materiales de la realización personal. 2) Formar ciudadanos democráticos, capaces de abordar las situaciones que enfrentamos como miembros de un mundo interdependiente, mediante el cultivo de las habilidades cognitivas, emocionales y comportamentales que resultan necesarias para cuestionar la autoridad y el statu quo, sentir compasión ante las situaciones difíciles que otros

experimentan, actuar con respeto y sensibilidad hacia los marginados y excluidos, así como pensar adecuadamente los problemas sociales, culturales, económicos y políticos en un escenario global complejo. De esta forma, a través del cultivo de la humanidad se fomentan la solidaridad y la cohesión sociales, sin que para ello sea condición sine qua non un trasfondo cultural homogéneo.

En cuanto a la escala de la justicia, Nussbaum considera necesario que toda filosofía que pretenda estar a tono con el mundo que habitamos indague acerca de la justicia y la vida buena más allá del marco territorial del Estado-nación. Por esto, la teoría de las capacidades pretende contrarrestar las iniquidades ligadas al lugar de nacimiento, y su propuesta de educación cosmopolita se dirige a formar ciudadanos preocupados por sus semejantes, sin importar su ubicación geográfica ni contexto sociocultural.

En desarrollo de las cuestiones referidas, en el presente texto se realiza una aproximación diacrónica y sistemática a la obra de Martha Nussbaum, que permite analizar la génesis y evolución de su pensamiento, las ideas que constituyen el núcleo de su propuesta, así como aquellas que se han ido reformulando y ajustando en el devenir de su obra, a través de la discusión con otras vertientes del modelo liberal, las humanidades y las ciencias sociales, en un fructífero diálogo entre los argumentos normativos y las investigaciones empíricas.

A partir de la reflexión filosófica desarrollada por Nussbaum, este artículo pretende contribuir a la discusión teórica sobre la naturaleza, los fines y perspectivas de la democracia en el mundo global. De este modo, se afirma que la articulación entre el diseño de una estructura institucional que garantice las capacidades individuales y el cultivo de la humanidad en clave cosmopolita es la principal idea regulativa del liberalismo político para pensar y edificar la democracia en el mundo que habitamos.

1. Liberalismo político nearistotélico

El análisis propuesto de la obra filosófica de Martha Nussbaum se estructura en tres círculos concéntricos en los que se desenvuelve la pregunta por la vida buena. El primero de ellos caracteriza la génesis y evolución de su pensamiento, en el marco del debate liberalismo-comunitarismo.

Al respecto, cabe mencionar que durante las décadas cincuenta y sesenta del siglo XX, la tradición teórica sobre la justicia, que se extendía en el pensamiento occidental desde Platón hasta Sidgwick, fue condenada como algo carente de sentido por el positivismo imperante, a menos que las investigaciones se enfocaran en el análisis de las funciones del lenguaje moral y político (Nussbaum 2000a). En los años setenta esta situación empezó a transformarse al surgir diversas corrientes (el constructivismo ético, el neocontractualismo y las éticas dialógicas) que respondían a un programa de inspiración ilustrada y kantiana, en el cual se planteaba la necesidad de reformular el proyecto normativo de la modernidad y del liberalismo, a través de estrategias racionalistas y cognitivistas (Thiebaut 1992). En los años ochenta, como reacción a esta iniciativa, se acentuó la conciencia de los límites del programa racionalista, al tiempo que se produjo un particular retorno a Hegel y Aristóteles, como forma de criticar los supuestos y postulados del proyecto ilustrado moderno (Thiebaut 1992; Gutmann 1985).¹

Para los neoaristotélicos anglosajones, las ideas postuladas por los autores cognitivistas de inspiración kantiana sobre la equivalencia establecida entre razón y moralidad, así como la búsqueda de universalidad a través de normas y bienes abstractos que definan el “punto de vista ético”, son insuficientes para ilustrar la complejidad y amplitud de la esfera moral humana, en la medida en que estos planteamientos prescinden del carácter cultural de los valores y criterios de valoración moral, y no tienen en cuenta la sensibilidad moral ni el carácter contextual de los juicios (Thiebaut 1992). Del mismo modo, para los neoaristotélicos, no se debe separar lo justo de

.....

1 Bajo la “querencia aristotélica” propia de los años ochenta se integraron diversos y heterogéneos elementos de crítica a la filosofía práctica liberal y racionalista, de modo que no hubo sólo neo(paleo)aristotelismos, que quisieron reinstaurar una lectura *contramoderna* de Aristóteles (v.g., las lecturas conservadoras de la corriente alemana: Eric Voegelin, Robert Spaemann o Joachim Ritter), sino también neoaristotelismos renovados que desearon “recuperar de la mano de Aristóteles alguna reflexión *postilustrada* sobre el mundo de vida moral moderno y sus conflictos” (Thiebaut 1992, 32). Entre los últimos se destaca el neoaristotelismo anglosajón, con autores como Bernard Williams, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor y Michael Walzer.

lo bueno,² como pretenden las éticas racionalistas modernas, al acentuar su vocación por lo público y universal, por lo igualmente bueno para todos; “no cabe pensar lo justo si no es como forma del bien que tiene una irremplazable referencia contextual” (Thiebaut 1992, 40).

Se podría afirmar que en los años ochenta, para muchos de los autores mencionados,

volver al pensamiento aristotélico permitía recuperar para el discurso y debate en el terreno de la ética y de la política cuestiones tales como: la pregunta por la felicidad (y no sólo la justicia), la pregunta por las virtudes morales, cívicas y políticas (y no sólo por las normas), la pregunta por la educación de los sentimientos morales (y no sólo la transmisión de reglamentaciones y procedimientos), la pregunta por la forja del carácter individual y colectivo a la altura de la moral alcanzada por la sociedad (y no sólo en la definición de procedimientos justos). (González 2007, 91-92)

El pensamiento político de Martha Nussbaum se enmarca entre las visiones liberal y comunitarista, está influido por éstas y pretende aportar a este debate. El horizonte y las premisas de su trabajo inicial podrían indicar que se ubica entre los comunitaristas, debido a que se enfoca en el pensamiento de Aristóteles y, a partir de él, formula diversas críticas a las posturas liberales neocontractualistas y utilitaristas. Sin embargo, su inconformidad con las tesis relativistas, la pretensión de universalidad que acompaña su

2 Una formulación reciente de esta escisión se encuentra en Jürgen Habermas, quien plantea tres usos de la razón práctica, cada uno de los cuales brinda su propia respuesta a la clásica pregunta ética: ¿qué debo hacer? Para el uso pragmático, la racionalidad está determinada por una elección de los medios más adecuados para un fin dado, es una racionalidad teleológica. Los imperativos técnicos que aquí se presentan “ponen en relación entre sí causas y efectos según preferencias de valor y objetivos”. El uso ético se manifiesta cuando los valores se tornan problemáticos, dado que forman parte de nuestras “preferencias fuertes” (Charles Taylor), aquellas que afectan la identidad personal y el sentido de vida buena, el cual está entretelado con el de la comunidad donde la persona habita. El uso moral pretende regular de manera imparcial conflictos, es la pregunta por la justicia, lo “bueno para todos”, el terreno del deber ser (Habermas 2000).

reflexión sobre la vida buena, el desplazamiento de la indagación sobre la deliberación moral a la pregunta por la justicia a escala nacional y global, así como la influencia que ejerce en su obra el pensamiento estoico,³ facilitan que Nussbaum se acerque progresivamente al liberalismo político, aunque sin perder de vista los elementos aristotélicos, a su juicio relevantes para la comprensión de la ética y la política en el mundo contemporáneo.

El punto de partida de la filosofía de Nussbaum es la pregunta por la vida buena, que se plantea a partir del debate existente en la antigua Grecia y se responde siguiendo el método y las formulaciones aristotélicos. La investigación sobre la deliberación moral tiene un carácter empírico, porque se basa en la experiencia humana real y refiere a ésta, y un carácter práctico, dado que es conducida por personas que actúan, eligen y advierten que la indagación incide en sus fines prácticos: “lo que están preguntando no es qué es el bien en abstracto, sino ¿cómo podemos vivir de la mejor forma y vivir juntos como seres sociales?” (Nussbaum 1990, 173). El resultado de esta investigación es la construcción de un modelo de deliberación moral, constituido por cuatro características:

Relevancia ética de los eventos no controlados. En la tragedia griega, la forma en que estaba estructurado y narrado el argumento hacía énfasis en que los sucesos que ocurrían a los personajes, aunque no fuesen causados por ellos, tenían una importancia decisiva para su calidad de vida (Nussbaum 1990). El hecho de que la *eudaimonía* sea una actividad, y no una condición, sitúa a la persona prudente en un mundo de interacciones, de modo que la hace vulnerable a las circunstancias incontroladas que pueden interferir con la actividad excelente. Sin embargo, la fragilidad de la vida buena no la sitúa por completo a merced de la fortuna. El hombre prudente no se aparta con facilidad de su virtud por cualquier infortunio que le suceda, a menos que los infortunios sean grandes y muchos.

Incommensurabilidad de los bienes. Las obras éticas de Aristóteles enseñan que la vida humana comprende distintos elementos, cada uno de los cuales es definido, valorado y cultivado por sí mismo, no en razón

.....

3 Al respecto, ver, entre otros, Nussbaum (1997).

de alguna recompensa o consecuencia distinta al bien. Al igual que las actividades, los placeres y bienes pueden distinguirse cualitativamente, y cada uno de ellos es valioso independientemente (Nussbaum 1995a [1986]; 1995b [1990]). Por consiguiente, no es posible compensar la deficiencia en uno con la mayor provisión de otro: mayores libertades políticas no sustituyen la falta de oportunidades laborales o educativas.

Prioridad ética de lo particular. Si las situaciones de la vida se caracterizaran por ser estables y el hombre tuviera control pleno sobre las mismas, la utilización de reglas generales sería la mejor forma de obrar de un modo correcto. Pero la vida humana se caracteriza por su finitud y contingencia, dimensiones que un sistema de reglas generales no capta adecuadamente. Por esto, la sabiduría práctica no es una comprensión científica sistemática, ya que está relacionada con particulares que sólo pueden ser aprehendidos por medio de la experiencia (Nussbaum 1995b [1990]).⁴

La razón práctica debe ser flexible, calificativo que muchas veces se asocia a debilidad, pero que en realidad, dadas las condiciones de la vida humana, implica lucidez, la capacidad de movernos en un mismo escenario cuando algo cambia. Al igual que un buen actor de teatro no es quien memoriza exhaustivamente sus intervenciones, sino quien es sensible al contexto de la obra y sus interacciones con los demás actores –por lo que puede improvisar cuando la situación presenta alteraciones–, el hombre prudente no es quien conoce y aplica un catálogo de principios y normas

.....

4 Mientras que el saber teórico tiene un carácter demostrativo, es decir, trata sobre cosas que no pueden ser de otro modo –y en este sentido su objeto de estudio existe por necesidad–, el saber práctico versa sobre objetos que pueden ser de otro modo, no existen por necesidad ni se conservan inmutables. De este modo, “un sistema de reglas fijado de antemano sólo puede incluir lo que ha sido visto antes, así como un tratado médico sólo puede dar la configuración reconocida de una enfermedad. Pero el mundo cambiante nos confronta con configuraciones y situaciones siempre nuevas para la determinación del modo de conducta virtuosa. Y encima de todo, puesto que las virtudes mismas son individuales y definidas con referencia a circunstancias contingentes que también en sí mismas pueden sufrir cambios (por ejemplo, Aristóteles mismo señala que no existirá la virtud de la generosidad en una ciudad con instituciones de propiedad comunitaria), el agente bueno puede no sólo tener que poner la acción virtuosa entre nuevos acontecimientos extraños, sino que tratar también con una lista de virtudes evolucionante y relativa a la situación” (Nussbaum, 1995b [1990]).

morales generales, sino quien es sensible (percibe) a las dimensiones centrales de una situación concreta y actúa en concordancia con ellas, siempre teniendo en cuenta la búsqueda de una vida buena (Nussbaum 1995b [1990]). El hombre prudente no se pregunta por el principio que determina cómo actuar correctamente en cualquier situación, sino por lo valioso que está en juego para él y para la polis en una situación concreta.

Valor ético de las emociones y la imaginación. Las emociones no son meras reacciones instintivas que deban ser eliminadas; tampoco son la antítesis de la razón ni un obstáculo para pensar con claridad. Por el contrario, la imaginación y las emociones nos permiten captar y discernir los rasgos prominentes de una situación concreta. También producen el hábito benéfico de adoptar una postura compasiva hacia los problemas del otro, nos permiten entender que la individualidad y diferencia no son amenazas a nuestra existencia, sino una fuente de riqueza y dignidad, y hacen patente la dimensión trágica de la vida, aun si no se han experimentado directamente hechos dolorosos o pérdidas irreparables (Nussbaum 2001 [1997]).

En conjunto, las cuatro características que configuran la posición ética aristotélica, suscrita por Nussbaum, plantean un modelo de deliberación moral, en el cual cada persona debe cultivar una actitud “finely aware and richly responsive”, con el fin de discernir y actuar de un modo correcto ante la complejidad y diversidad de las situaciones particulares en las cuales se desenvuelve la elección práctica. En la deliberación moral tienen importancia los principios generales y los hábitos, pero sólo en la medida en que previamente se desarrolle el discernimiento de la percepción sobre la situación concreta, el cual nos indica qué reglas y principios resultan operativos para el caso particular: “sin las habilidades de la percepción el deber es ciego y, por lo tanto, carente de poder” (Nussbaum 1985, 525).

Esta concepción de la deliberación moral parece ubicar a Nussbaum claramente entre los autores comunitaristas. No obstante, Nussbaum se aparta de la interpretación relativista de las tesis aristotélicas, según la cual “los únicos criterios apropiados del bien ético son los locales, internos de las tradiciones y prácticas de cada sociedad o grupo local que indaga acerca del bien” (Nussbaum 1998, 319). El relativismo niega que una comprensión adecuada de la ética pueda ofrecer algún tipo de normas

transculturales, justificadas en cuanto a su validez humana universal, a través de las cuales sea posible criticar distintas concepciones locales de bien y buscar el progreso moral.

En contraposición, para Nussbaum el cultivo de las virtudes es compatible con la pretensión de objetividad ética: a pesar de las variaciones contextuales e históricas, en toda sociedad está presente una estructura semejante de esferas de la experiencia práctica humana, las cuales son el marco de significación de las virtudes.⁵ Así, Nussbaum reconoce la vocación universalista de su reflexión sobre la vida buena y se acerca progresivamente al liberalismo político de cuño kantiano, el cual postula que el objetivo axial de la política es la defensa de la dignidad individual, cuya premisa es que cada ser humano es un fin en sí mismo, agente activo de su proyecto vital, el cual no puede ser subyugado o anulado por el bienestar de la sociedad en su conjunto.

2. La teoría de las capacidades como una visión material del desarrollo humano y la justicia social

El segundo círculo se configura a partir del desplazamiento teórico hacia el liberalismo, en el cual no se descartan las ideas aristotélicas sobre la liberación moral. Éstas siguen teniendo validez, en la medida que permiten trascender la concepción meramente formal de la libertad, así como ampliar y enriquecer la noción de individuo, el cual no es sólo un maximizador de utilidad esperada ni un sujeto racional preocupado exclusivamente por aumentar su riqueza. Es un ser vulnerable, necesitado de múltiples e incommensurables bienes, pero al mismo tiempo es un ser capaz.⁶ Persigue su

.....

5 Para el desarrollo de esta idea, véase Nussbaum (1998).

6 En consonancia con Nussbaum, Sen (2000, 35) define al agente moral como “la persona que actúa y provoca cambios y cuyos logros pueden juzgarse en función de sus propios valores y objetivos, independientemente de que los evaluemos o no en función de algunos criterios externos”. Esta definición conlleva una atención especial a la expansión de las capacidades de cada persona para llevar el tipo de vida que valora, y a la estrecha complementariedad que se presenta entre agencia individual e instituciones sociales. Se supone que con suficientes oportunidades sociales los individuos pueden configurar su propio destino y apoyarse mutuamente, “no tienen por qué concebirse como receptores pasivos de las prestaciones de ingeniosos programas de desarrollo” (Sen 2000, 28).

proyecto de vida teniendo en cuenta el bienestar de la sociedad y lo hace con el concurso de la razón, la sensibilidad y la imaginación; al igual que con sus seres queridos y conciudadanos. No obstante, esta búsqueda es susceptible de ser afectada por las contingencias del mundo, razón por la cual se requiere que la sociedad garantice las condiciones materiales de los funcionamientos, so pena de reducir la libertad a un mero simulacro consagrado en solemnes pactos legales, pero negada por las circunstancias cotidianas.

En este círculo, la reflexión ética aristotélica permite ensanchar los límites tradicionales de la pregunta por la justicia, en cuanto resulta útil para articular la concepción normativa del ser humano y de la vida buena, a partir de la cual se deben diseñar instituciones sociales que posibiliten materialmente la realización de los planes de vida de las personas. Para decirlo en términos de Habermas (2000), Nussbaum introduce la reflexión ética en el ámbito de la moral, porque entiende que la garantía de derechos debe ser pensada en clave de capacidades, es decir, se debe atender a las necesidades y posibilidades de cada individuo, garantizar las *bases materiales* que posibilitan efectivamente los funcionamientos elegidos según el plan de vida de cada agente moral, e identificar y propiciar la obtención de los bienes que nos permiten realizarnos como seres humanos, como animales políticos, racionales, vulnerables, finitos, necesitados de otros.

En este punto cabe señalar que para Nussbaum el liberalismo debe ser comprendido como una familia de posiciones, en la cual algunas guardan una importante cercanía pero otras se diferencian de manera acusada.⁷ Nussbaum circunscribe su concepción liberal a la tradición de Immanuel Kant, John Stuart Mill y John Rawls, con aportes relevantes de Adam Smith

.....

7 John Dewey desarrolla con detenimiento esta idea en *Liberalismo y acción social*. Según Dewey, en la historia moderna del liberalismo se pueden identificar cuatro vertientes principales: un liberalismo político asociado a la obra de John Locke, un liberalismo económico ligado a los escritos de Adam Smith, un liberalismo social desarrollado por Jeremy Bentham y un liberalismo humanitario influenciado por la piedad evangélica y el romanticismo (Coleridge, Wordsworth, Carlyle, Ruskin). “La conclusión que se desprende de un breve repaso de la historia del liberalismo es que su curso ha estado lleno de altibajos y que ha llegado a significar en la práctica cosas completamente diferentes e incluso incompatibles” (Dewey 1996, 52).

y Jean-Jacques Rousseau.⁸ El núcleo de esta tradición está compuesto por dos intuiciones: 1) todos los seres humanos poseen un mismo valor y dignidad, sin importar su lugar en la sociedad; y 2) la fuente principal de este valor es su poder moral, es decir, la capacidad que tiene cada persona de planear su vida de acuerdo con la propia concepción del bien (Nussbaum 1999).

Entender el significado y alcance de la propuesta de Nussbaum implica, en últimas, dilucidar el sentido que tienen en su filosofía política las dos intuiciones mencionadas, las cuales se concretan en cuatro rasgos esenciales que configuran la fisonomía de su liberalismo político: 1) existen valores universales que deben ser rescatados para defender la dignidad de todo ser humano a escala global; 2) cada persona es un fin en sí mismo, de modo que el objetivo político apropiado es la defensa de la dignidad individual; 3) el cultivo de las emociones morales adecuadas constituye el fundamento psicológico de una sociedad liberal, y 4) la realización de la vida buena de cada ser humano supone prerrequisitos materiales.

Conforme a lo anterior, la pregunta por la justicia se desarrolla a través de la formulación de la teoría de las capacidades, la cual surge en el marco del debate de la economía del bienestar sobre la calidad de vida, como una visión alternativa a las perspectivas economicistas, utilitaristas y aquellas enfocadas en la provisión de recursos. Para Amartya Sen y Martha Nussbaum, se requiere un enfoque que tenga en cuenta la lucha de cada persona por su desarrollo, que trate a cada persona como un fin en sí mismo, cuyas decisiones resultan valiosas, en especial aquellas orientadas a perseguir su idea del bien y conseguir afiliaciones significativas. Al mismo tiempo, el enfoque debe ser sensible ante las circunstancias sociales e históricas que limitan o potencian dichas decisiones y dichos planes de vida. Esto implica una modificación en la pregunta que orienta las mediciones de la calidad de vida: no basta con medir el PIB per cápita, indagar

.....

8 La inclusión de Rousseau en este listado de autores liberales clásicos probablemente no goza de aceptación universal o resulta cuando menos controvertida, debido a los distintos matices de su pensamiento y a la existencia en su obra de ideas que no se ajustarían a concepciones tradicionalmente liberales, como sus críticas a la propiedad privada (origen de la desigualdad) y al principio de representación en el sistema político.

qué tan satisfechas están las personas con su situación, ni ilustrar sobre los recursos de que dispone cada quien; debemos preguntar *qué puede ser y hacer cada persona*, a partir de una idea intuitiva de la vida buena, que nos permita comparar qué tan bien le está yendo a cada individuo en las diversas áreas centrales que integran su dignidad humana.

Además de cualificar las estrategias de comparación y medición de la calidad de vida, también se requiere una concepción normativa que nos oriente sobre qué hacer con los resultados de los estudios comparativos. Para Nussbaum, la teoría de las capacidades sólo se muestra contundente para defender la dignidad humana si puede ser empleada para elaborar una versión parcial de la justicia social, “así como un conjunto de titulaciones básicas sin las cuales ninguna sociedad puede demandar justicia” (Nussbaum 2005 [2002], 23). Éste es un objetivo que claramente diferencia a Nussbaum de Sen, quien no se ha comprometido con la formulación de una lista de capacidades humanas centrales, que puedan ser objeto de un consenso traslapado transcultural y sirvan de fundamento a los principios constitucionales que toda sociedad debe garantizar.

De este modo, la teoría de las capacidades, en el seno de la tradición del liberalismo político rawlsiano, desarrolla una visión parcial de la justicia social y tiene como objetivo central “brindar el sustento filosófico para una visión de los principios constitucionales básicos que deben ser respetados e implementados por los gobiernos de todas las naciones como un mínimo requerido por el respeto a la dignidad humana” (Nussbaum 2002a [2000], 32). Este mínimo proviene de centrarse en la identificación y protección de las capacidades humanas centrales, es decir, en aquello que las personas pueden efectivamente ser y hacer.

El desarrollo de este planteamiento se enfoca en la respuesta a dos interrogantes: ¿qué significa ser plenamente, realmente (*truly*) humano? y, relacionado con esto, ¿qué significa ser tratado con dignidad y como realmente humano por el Estado o la comunidad de la cual uno forma parte? (West 2003). A la primera pregunta, Nussbaum responde que no basta con definir la humanidad en términos de racionalidad, sino que se debe hacer a partir de la identificación de una serie de capacidades que, más allá de las especificidades culturales, configuran lo que consideramos, desde una

perspectiva ética, una vida humana en sentido pleno. Por consiguiente, en respuesta a la segunda pregunta, un Estado trata con dignidad a su población si garantiza a cada persona, en un cierto nivel básico, las diversas capacidades humanas, a partir de las cuales se pueden elegir los funcionamientos acordes con el plan de vida individual. En síntesis, la teoría de las capacidades se estructura en torno a una idea central: una vez identificado un grupo de funcionamientos importantes para la vida humana, estaremos en disposición de preguntar qué están haciendo con respecto a ellas las instituciones políticas y sociales (Nussbaum 1992 y 1993).

Las instituciones no son válidas en sí mismas, sólo porque resulten de un procedimiento legítimo, sino porque obtienen el fin para el que fueron creadas, es decir, la defensa y promoción de la dignidad humana: “comenzamos, pues, con un sentido del valor y de la dignidad de las capacidades humanas básicas, pensando acerca de ellas como exigencias de una oportunidad para su funcionamiento, exigencias de las que emergen obligaciones sociales y políticas correlativas” (Nussbaum 2002a [2000], 127).

El contenido sustantivo de la teoría de las capacidades, entonces, se concreta en una lista de diez capacidades humanas centrales,⁹ que pueden ser entendidas como condiciones o posibilidades efectivas que tienen las personas para desarrollar su proyecto de vida. No deben ser confundidas con los funcionamientos, ya que, más allá de la garantía de las capacidades (objetivo político apropiado), los ciudadanos deben ser dejados en libertad para determinar el curso que han de seguir.¹⁰ La diferencia, por tanto,

.....

9 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; y 10) control sobre el propio entorno. Para el contenido de las capacidades, véase Nussbaum (2007 [2006]).

10 Los funcionamientos se refieren al uso que una persona decide hacer de los recursos que tiene a su disposición; hacen alusión a lo que cada quien hace o es, mientras que las capacidades reflejan la posibilidad o habilidad (*ability*) que efectivamente tiene una persona para lograr un funcionamiento deseado (Clark 2005). Los funcionamientos se encuentran asociados a los modos de vida de cada individuo (su ser y hacer); en este sentido, se consideran logros (*achievements*), estados de vida obtenidos por la persona. Las capacidades, por su parte, son vectores de posibles funcionamientos, nociones de libertad en sentido positivo: oportunidades reales que cada cual tiene, sin importar el estilo de vida que escoja (Robeyns 2000).

está en la elección, que no es una declaración en abstracto, sino que tiene prerequisites materiales (las capacidades), los cuales nos permiten entender por qué no es lo mismo ayunar por motivos religiosos cuando existe abundancia de comida, que tener que aguantar hambre.

Si bien existen tres tipos de capacidades (básicas, internas y combinadas), la lista está integrada en su totalidad por capacidades combinadas. Las básicas hacen referencia al equipamiento innato de los individuos, por lo que suelen encontrarse más o menos dispuestas para funcionar, como la capacidad de ver u oír. Constituyen, además, una base necesaria para el desarrollo de capacidades y funcionamientos más avanzados. Las capacidades internas son estados desarrollados de la persona que son condición suficiente para el ejercicio de una función determinada. Requieren mayor preparación que las anteriores, y muchas veces precisan de apoyo del entorno, como cuando aprendemos a amar o ejercer la opción política. En tercer lugar, las capacidades combinadas (antes denominadas externas) son capacidades internas combinadas con adecuadas condiciones externas para el ejercicio de la función. Por ejemplo, los ciudadanos que viven en regímenes represivos suelen tener la capacidad interna pero no combinada para expresarse libre y críticamente, de acuerdo con su propia conciencia (Nussbaum 2002a [2000]).

Aunque las diez capacidades son inconmensurables y cada una es valiosa en sí misma, Nussbaum destaca el rol superlativo que desempeñan en la lista la razón práctica y la afiliación, en cuanto organizan y abarcan todas las demás, haciendo que su persecución sea verdaderamente humana. Todos los animales se alimentan, se mueven, y ejecutan los demás funcionamientos, pero lo distintivo del modo humano de realizar estos funcionamientos es que son planeados y organizados por la razón práctica y, por otra parte, se llevan a cabo con y para otros (Nussbaum 1993). Así, por ejemplo, si el trabajo ha de ser un funcionamiento plenamente humano, debe implicar la disponibilidad tanto de la razón práctica como de la sociabilidad: “el trabajo debe implicar la capacidad de que uno se comporte como un ser pensante, no solamente como parte del engranaje de una máquina, y debe poder hacérselo junto a otros y frente a otros de

manera que implique el reconocimiento mutuo de la condición humana” (Nussbaum 2002a [2000], 126).¹¹

En suma, la teoría de las capacidades resignifica y ensancha las fronteras del liberalismo político, al introducir la reflexión ética en el ámbito de la moral. El terreno de la justicia, de lo “bueno para todos”, no sólo debe regular imparcialmente los conflictos entre concepciones diversas del bien humano; entre sus tareas también está cimentar el escenario para el despliegue de las capacidades de todas las personas a escala planetaria y permitir que cada quien cuente con oportunidades reales para perseguir su plan de vida, su idea de felicidad, mediante el uso libre de la razón práctica, en un escenario de sociabilidad y afiliaciones significativas.

3. Justicia global y cultivo de la humanidad en clave cosmopolita

El tercer círculo entra en escena cuando preguntamos por la vida buena y la justicia más allá de las fronteras nacionales. Este círculo está integrado por dos elementos: la expansión de la teoría de las capacidades al escenario global, y una propuesta de educación cosmopolita para la formación de ciudadanos, cuyo círculo de preocupación y cuidado no se limite a sus seres queridos y compatriotas.

Con respecto al primer elemento, la dimensión socioeconómica de la justicia, el reto que se presenta en el plano empírico resulta fácilmente constatable: vivimos en un mundo injusto, desigual, perceptible desde cualquier tipo de indicador. En el caso del hambre, uno de los más dramáticos, según datos de la Organización de las Naciones Unidas para la

.....

11 En la actualidad, autores como Alexander Bertland trabajan desde la perspectiva de las capacidades para profundizar la ética de la virtud en el mundo empresarial. Según Bertland (2009), la acción virtuosa de los empresarios no se puede reducir a brindar una remuneración justa a sus empleados y garantizar la calidad del producto para los consumidores, sino que implica: i) proveer a los empleados de las condiciones, oportunidades y recursos para que puedan desarrollar sus talentos de una forma que les proporcione un sentido de dignidad en su labor y su vida; ii) crear relaciones empresa-clientes en las que existan condiciones de crecimiento mutuo (no sólo de intercambio comercial); y iii) trascender la mera retribución económica a los accionistas o inversores, para darles a éstos la oportunidad de participar en el desarrollo de una actividad económica que haga del mundo un lugar mejor para todos.

Alimentación y la Agricultura (FAO) (2012), 868 millones de personas se encontraban en condición de desnutrición durante el período 2010-2012 (de los cuales 852 millones se ubicaban en países en desarrollo), y por esta causa mueren cada año más personas que a causa del sida, la tuberculosis y la malaria juntos.

Estas evidencias contrastan con la situación en el plano teórico y normativo, en el que no resulta claro qué significa la justicia en una escala global. Como afirma Thomas Nagel (2005), mientras que en el plano de la teoría política doméstica, estatal, contamos con visiones diversas y altamente desarrolladas, que ofrecen soluciones alternativas a problemas bien definidos, los conceptos y teorías sobre justicia global están en sus primeras etapas de gestación, de suerte que la teoría política está llamada a ocuparse de la que hoy en día es una de las tareas más relevantes y urgentes, si queremos salvaguardar la dignidad y promover el bienestar de todos los seres humanos.

Para hacer frente a este reto, Nussbaum devela las falencias de la forma tradicional de concebir las obligaciones transnacionales, ocasionadas por la influencia que ha tenido en el pensamiento político occidental la distinción ciceroniana entre deberes de justicia y deberes de ayuda material, junto con las responsabilidades asimétricas que de aquí se desprenden (Nussbaum 2000b). Esta distinción lleva a condenar con vehemencia la violencia injustificada y el robo a la propiedad ajena, incluso el uso de engaños en la confrontación armada, pero se siente cómoda ante la desnutrición y las hambrunas en otros países, en cuanto algunos consideran que estos últimos no son deberes universales sino asociativos, circunscritos al contrato social de cada Estado (Nagel 2005).

De igual modo, Nussbaum considera que existen errores estructurales en las dos estrategias que emplean las visiones contractualistas para pensar la justicia global: el contrato en dos fases (Rawls) y el contrato global (Pogge y Beitz). Las críticas al neocontractualismo develan los problemas de entender la cooperación internacional como un contrato para el beneficio mutuo, entre partes que se encuentran en una situación similar en el estado de naturaleza. Este planteamiento desconoce el grado avanzando de interdependencia entre los países, sus desigualdades económicas y

de poder, la mayoría de ellas asociadas al orden económico y geopolítico global, con las desventajas que entraña para los pueblos más pobres (Nussbaum 2007 [2006]).

Para Nussbaum, el atraso de las sociedades menos favorecidas no puede ser atribuido exclusivamente a sus propios defectos institucionales y falencias en la cultura política, omitiendo “el hecho de que el sistema económico internacional y las actividades de las empresas multinacionales, imponen cargas duras y desproporcionadas sobre los países más pobres, los cuales no pueden resolver sus problemas simplemente a costa de sabias políticas interiores” (Nussbaum 2007 [2006], 241-242).¹²

Para superar las anteriores falencias, Nussbaum propone otorgar la prioridad a los derechos a la hora de pensar el contenido de la justicia global: “se trata de considerar lo que las personas tienen derecho a recibir, antes incluso de que podamos decir sobre quién recaen los deberes correspondientes, y esta reflexión nos llevará a concluir que estos deberes existen, y que tenemos cierto tipo de obligación colectiva a garantizar que las personas reciban lo que se les debe” (Nussbaum 2007 [2006], 275).

En el mundo contemporáneo, los deberes de la justicia global derivan de concebir a las personas como seres cuya dignidad reside en su naturaleza humana, caracterizada por una inteligencia moral que comprende

.....

12 En el caso de América Latina, los procesos de ajuste macroeconómico han tendido a escapar al poder decisorio de los gobiernos nacionales y, por ende, al control democrático de la ciudadanía, debido a la incidencia de agencias financieras internacionales como el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial (Cavarozzi 2001). Las medidas de ajuste, impuestas por estas agencias desde una ortodoxia neoliberal, contemplan un recetario de acciones como recortes al gasto público, liberalización comercial y financiera, privatización de las empresas estatales y fomento irrestricto de la inversión extranjera directa (Ahumada 1998). Sus resultados han sido bastante deficientes y se pueden sintetizar en tres cuestionamientos: 1. Explique por qué luego de los préstamos y ajustes estructurales realizados por el FMI en los países en desarrollo, en 24 países africanos el PIB es menor que en 1975 (porcentualmente); 2. Explique la recurrencia de las crisis latinoamericanas en países como Argentina, donde meses antes se elogiaban los ajustes realizados; y 3. Explique por qué los buenos alumnos de los países de transición pos-URSS (como Georgia y Armenia), después de empezar sin deudas en 1991 y de seguir las recetas de las instituciones financieras internacionales, se encuentran con sus PIB en la mitad y solicitando el perdón de sus deudas (Held 2004).

tres hechos significativos: 1) cada ser humano posee una dignidad plenamente igual e independiente del lugar en que se encuentre; 2) la sociabilidad humana implica que una vida con dignidad es en parte una vida en comunidad; y 3) las múltiples necesidades humanas, las cuales sugieren que esta vida en común debe satisfacer las necesidades de todos, hasta un punto en que la dignidad humana no se vea comprometida por el hambre, la exclusión de la esfera política o la violencia (Nussbaum 2007 [2006]).

Los tres hechos aunados sustentan el deber moral que todos tenemos de producir y habitar un mundo moralmente decente, en el que todas las personas tengan lo que requieren para vivir de una manera digna. Esta obligación colectiva debe delegarse primordialmente a estructuras institucionales globales, y no a individuos considerados de manera aislada.

Nussbaum propone una lista tentativa de diez principios para orientar el diseño de una estructura global que respete la dignidad de la persona, de lo cual se destaca que: i) la responsabilidad fundamental para implementar el enfoque de las capacidades es del Estado; ii) las naciones más ricas deben dar una porción sustancial de su PIB a naciones más pobres (cerca del 2% del PIB); iii) las grandes empresas multinacionales tienen responsabilidades a la hora de promover las capacidades humanas en las regiones en las que operan;¹³ iv) las principales estructuras del orden económico mundial (OMC, FMI, etc.) deben estar diseñadas de tal modo que sean justas con los países pobres y en vías de desarrollo; v) se debe prestar una especial atención a la educación como factor clave para la generación de oportunidades a las personas desfavorecidas; y vi) la comunidad internacional debe prestar atención y cuidado a las personas que se encuentran en situaciones de dependencia (enfermos, personas mayores, niños y discapacitados).¹⁴

Por otro lado, sin desconocer el rol central que tiene el diseño institucional para salvaguardar con eficacia la dignidad humana en los ámbitos tanto doméstico como internacional, el segundo elemento propuesto por

.....

13 Para una aproximación al asunto de las obligaciones de las empresas transnacionales en la promoción de la justicia y los derechos humanos a escala global, véase Kreide (2007).

14 Para un tratamiento detallado de los diez principios, véase Nussbaum (2007 [2006]).

Nussbaum señala un punto decisivo en el que pecan por omisión muchas teorías liberales al pensar la justicia, concerniente a la motivación, los sentimientos morales y la educación afectiva, cognitiva y comportamental de las personas: “las instituciones no se crean si las personas no las quieren y pueden cesar de existir si ya no interesan a la gente, algo que el declive en Estados Unidos de la democracia social inspirada en el New Deal ha demostrado con total claridad” (Nussbaum 2007 [2006], 402). Así, la democracia no es sólo un conjunto de instituciones bien diseñadas, también es una propuesta educativa, cuyo punto de partida reside en comprender que, sin negar los límites biológicos, la sociedad y la cultura tienen un rol muy fuerte en moldear lo que la tradición define como “privado” y “natural”, incluidos los sentimientos, la sexualidad y el ámbito familiar.

Las implicaciones éticas y formativas de esta tesis son evidentes: es posible modificar, refinar, acendrar nuestros sentimientos morales, creencias y hábitos más arraigados, si nos damos cuenta de que algunos de ellos son opresores, injustos e inconvenientes: “la libertad de la construcción social es la libertad para seguir buenos argumentos humanos, que nos pueden conducir a la conclusión de que la tradición es en muchas formas estúpida, opresiva y mala” (Nussbaum 1999, 274).

El reconocimiento de la configuración sociocultural del carácter y la sensibilidad humana no suprime el debate racional ni es una puerta de entrada al relativismo. Por el contrario, dicho reconocimiento nos abre un espacio para la argumentación normativa, la crítica política y el cambio razonado. Por este motivo, Nussbaum desarrolla una propuesta educativa para los ciudadanos en el ámbito mundial, cuyo eje pedagógico se trabaja de distintos modos en el seno de las disciplinas que integran las humanidades, pero tiene como núcleo central una serie de problemas y reflexiones ligados a la pregunta de cómo puede vivir con dignidad el ser humano, en cuanto animal racional situado en un mundo de eventos que no controla plenamente (Nussbaum 2002b). El cultivo de la humanidad es una tarea pedagógica que se cimienta en cuatro pilares:

Examen socrático. Una educación inspirada en la vida y las enseñanzas de Sócrates no acepta la autoridad de las ideas y creencias por el solo hecho de que hayan sido transmitidas por la tradición o se hayan perpetuado por la costumbre, sino que somete su validez y pertinencia a un examen crítico

y sólo acepta lo que sobrevive a las pruebas de solidez en la argumentación, exactitud de los hechos y precisión del juicio (Nussbaum 2001 [1997]).

La educación democrática debe inspirar en cada estudiante una mente independiente e inquisitiva, así como producir una comunidad que no se reduzca a un equilibrio de intereses ni a un intercambio de alegatos, sino que pueda razonar sobre un problema, meditar en conjunto sobre el bien general: “con el fin de fomentar una democracia que sea reflexiva y deliberante, y no un mero mundo mercantil de grupos de interés en competencia, una democracia que verdaderamente tome en consideración el bien común, debemos producir ciudadanos que tengan la capacidad socrática de razonar acerca de sus creencias” (Nussbaum 2001 [1997], 42).

El cultivo de la habilidad socrática permite contrarrestar actitudes negativas para la democracia, debido a que quienes no la desarrollan son más propensos a la falta de claridad en sus juicios, argumentos y objetivos; tienden a ser deferentes y sumisos hacia la autoridad, fácilmente influenciados por la retórica, la demagogia y la presión de grupo; les resulta más difícil entender la diversidad y tratar a los demás con respeto y consideración (Nussbaum 2010a).

Ciudadanía global. Los ciudadanos necesitan verse no sólo como miembros de algún grupo social, región o país, sino también, y especialmente, “como seres humanos vinculados a los demás seres humanos por lazos de reconocimiento y mutua preocupación” (Nussbaum 2001 [1997], 30). Esto no significa disolver los valores tradicionales, ni abolir las formas locales de organización política para constituir un Estado mundial.

Esta visión reconoce que las afiliaciones locales configuran la identidad, y a menudo pueden ser fuente de gran riqueza en la vida, por lo que el estoicismo griego sugería, en la formulación de Hierocles, que nos imaginemos rodeados por una serie de círculos concéntricos, partiendo del que constituye la identidad personal, siguiendo con el de la familia, los amigos, vecinos, etc., hasta llegar a la humanidad como un todo. La tarea del ciudadano mundial consiste en hacer que progresivamente los círculos se acerquen hacia el centro, logrando que los extranjeros se asemejen a nuestros compatriotas; éstos, a quienes forman parte de nuestro grupo local, y así sucesivamente. En otras palabras, no tenemos que renunciar

a nuestras particulares inclinaciones e identificaciones, ya sean nacionales, étnicas o religiosas. Antes bien, deberíamos trabajar para hacer que todos los seres humanos formen parte de nuestra comunidad de diálogo y preocupación, mostrando respeto por lo humano dondequiera que se presente, y permitiendo que ese respeto marque los límites de nuestras políticas internacionales, nacionales o locales (Nussbaum 2001 [1997]).

Para Nussbaum, el cosmopolitismo no es tanto una doctrina política diferenciada, como una idea moral que restringe y regula la vida política. De igual forma, la meta de la educación cosmopolita no estriba en marcar la separación de los grupos ni en pretender la homogeneización, sino en el respeto, la tolerancia, el reconocimiento y la amistad entre los grupos culturales de una nación y entre naciones.

Imaginación narrativa. Consiste en la capacidad de ponerse en el lugar del otro, de ser un lector inteligente de su historia de vida, de las emociones, los pensamientos y dificultades que tendría esa persona. Es una preparación esencial para la moral, dado que permite representar, con una particular agudeza y riqueza cualitativa, las circunstancias y los problemas específicos de los seres humanos de distintas culturas y nacionalidades, lo que fomenta la empatía y favorece el desarrollo de una comunidad preocupada por el trato justo, “que cultiva una resonancia compasiva hacia las necesidades del otro y entiende el modo en que las circunstancias las condicionan, a la vez que respeta el carácter individual y la intimidad del otro” (Nussbaum 2001 [1997], 127).

En todo caso, la imaginación narrativa no conlleva aceptar a los demás acríticamente, ni validar cualquier tipo de comportamiento. Siempre que vamos al encuentro de otro o nos identificamos con el personaje de una novela, la relación que se establece no es sólo de identificación, también podemos juzgar dicha historia a la luz de nuestros valores y aspiraciones. Pero cualquier acto responsable de juicio presupone, en primera instancia, tratar de entender el mundo desde el punto de vista del otro, porque en realidad no comprendemos lo que estamos juzgando hasta que no captamos el significado que la acción tiene para quien la realiza, el sentido del discurso como una expresión importante en el contexto de la historia vital y el mundo social de la otra persona (Nussbaum 2003b).

Educación de los sentimientos morales. En continuidad con el estoicismo antiguo, Nussbaum entiende que la razón práctica no forja una tajante distinción entre emoción y razón. Emociones complejas como el disgusto y la compasión entrañan valoraciones y creencias sobre el mundo y lo que consideramos importante para nuestro desarrollo personal. Sin embargo, a diferencia del estoicismo, no considera que las emociones deban ser extirpadas para alcanzar autosuficiencia e invulnerabilidad.

En desarrollo de lo anterior, veremos a continuación dos ejemplos destacados de emociones morales que Nussbaum estudia como parte de su proyecto de educación ciudadana, y que son antitéticas en cuanto a su contribución a la ciudadanía democrática: la repugnancia y la compasión. El paso de la primera a la segunda supone el tránsito de una *política del disgusto*, del rechazo de la humanidad propia y de otros, hacia una *política de la humanidad*, que combina la idea de igual respeto hacia los demás con la capacidad de imaginar empáticamente la situación del otro (Nussbaum 2010b).

La repugnancia suele ser considerada, a primera vista, como una emoción meramente visceral y reactiva, ligada a expresiones de asco por una serie de objetos. Sin embargo, es una emoción que en realidad contiene una estructura cognitiva compleja, cuya creencia central es el rechazo a la contaminación del propio ser por el contacto con objetos que recuerdan nuestra mortalidad y condición animal, especialmente los desechos, cadáveres, y la mayoría de fluidos corporales.¹⁵ Los resultados de los estudios adelantados por la psicología experimental y psicoanalítica coinciden en señalar que esta emoción supone una situación problemática con nuestra animalidad y mortalidad, en la medida en que como creencia base está la idea de que si entramos en contacto con excreciones animales, nos veremos reducidos a esa condición, y si lo hacemos con materia en descomposición, participaremos de dicho estado. Correlativamente, la repugnancia fomenta la búsqueda de pureza, de alejarse de lo corruptible e inmundito. En sí mismo, esto no presenta un problema moral y político. De hecho,

.....

15 La exposición de la estructura cognitiva de la repugnancia se hace a partir de Nussbaum (2004 y 2010b).

Nussbaum reconoce que la repugnancia hacia objetos primarios (v.g., comida en estado de descomposición), si bien no coincide exactamente con las sustancias peligrosas para el cuerpo humano, en muchas ocasiones es un indicador útil. La dificultad se manifiesta cuando la repugnancia se proyecta hacia objetos secundarios: personas o grupos sociales, que son situados en los márgenes de la humanidad, en el terreno de lo impuro, de lo meramente animal, favoreciendo así el establecimiento de jerarquías sociales y legitimando exclusiones de diversa índole. De esta forma, por ejemplo, no era extraño encontrar en el discurso nazi comparaciones de los judíos con gusanos que corroían la nación y generaban abscesos que degeneraban su salud (Hitler en *Mein Kampf*). De igual modo, en India los “intocables” (*dalits*), las castas inferiores, eran asociados a ocupaciones como limpiar letrinas o manipular cadáveres (Nussbaum, 2010b).

En contraste con la anterior, la compasión es una emoción vinculada al sufrimiento o ausencia de bienestar de otra persona, cuya estructura cognitiva integra tres elementos definitorios y uno prescindible.¹⁶ En primer lugar, la compasión supone un *juicio de seriedad*, atinente a la gravedad, magnitud e importancia de la situación: sentimos compasión por alguien que ha perdido su familia por culpa de un terremoto, no por alguien que ha extraviado un lápiz. En segundo lugar, implica un *juicio de no merecimiento*: sólo sentimos compasión si creemos que la persona no merece la pena que tiene, o que al menos el sufrimiento excede la magnitud de la falta cometida (por ejemplo, en el caso del ladrón que para poder comer roba un pedazo de carne y es castigado con la mutilación de su mano). En tercer lugar, autores como Aristóteles y Rousseau consideran que la compasión también necesita un *juicio de posibilidades similares*, según el cual creemos que lo que le ocurrió al otro también nos puede ocurrir a nosotros, de modo que compartimos la misma condición vulnerable. Nussbaum piensa que aunque este juicio es importante, en cuanto suele ir acompañado

.....

16 La exposición de los cuatro componentes cognitivos de la compasión se hace a partir de Nussbaum (2001 [1997] y 2003a).

de una imaginación empática que nos permite ponernos en el lugar del otro, no resulta imprescindible como los dos anteriores: podemos creer que los dioses inmortales sienten compasión por los humanos y no resulta confuso conceptualmente. Por último, Nussbaum añade a la tradición un cuarto componente, el *juicio eudaimonístico*, que ubica el sufrimiento del otro como un aspecto importante de la vida de quien siente la emoción. Esto implica desarrollar la comprensión de que el sufrimiento de los demás no me es ajeno ni extraño, sino que afecta mi calidad de vida y la de la especie humana.

Pese a su potencial benéfico para la democracia, la compasión debe ser refinada, por cuanto presenta el problema de la parcialidad, es decir, puede ser circunscrita sólo a un pequeño grupo de personas: nuestros seres queridos o aquellos que consideramos como iguales, al punto que la compasión por los hijos propios puede devenir en el deseo de promover su bienestar a expensas de los hijos de los demás. Para Nussbaum, esto se hizo patente en buena parte de las reacciones estadounidenses frente a los atentados a las Torres Gemelas del 11 de septiembre de 2001:

Pensamos que los acontecimientos del 11 de Septiembre son malos porque nos involucraron a *nosotros* y *nuestra* nación. No sólo vidas humanas, sino vidas *americanas*. El mundo se detuvo de una forma que ha sido extraña para los americanos cuando el desastre ha caído sobre seres humanos en otros lugares. El genocidio en Ruanda ni siquiera generó la suficiente emoción en nosotros para provocar la intervención humanitaria. La situación apremiante de civiles inocentes en Irak nunca ingresó en la pantalla de nuestro radar nacional. (Nussbaum 2003a, 13)

Para contrarrestar los peligros de la parcialidad, de un egoísmo revestido de compasión, se requiere que el juicio de seriedad sea refinado por una reflexión acerca del valor de los bienes externos, que el juicio de no merecimiento sea cultivado con una teoría de la responsabilidad social, y el juicio eudaimonístico, con una teoría adecuada de la preocupación y atención hacia otros (Vanden Eynde 2004). En su dimensión institucional,

la compasión puede y debe orientar el diseño de la estructura básica de la sociedad y los principios de justicia distributiva.

En la perspectiva de Nussbaum, la democracia es un proyecto educativo que implica entender y refinar las fuerzas del ser humano que motivan el “choque de civilizaciones”, el cual no se presenta en el ámbito internacional entre las “buenas democracias occidentales” *versus* los perniciosos modelos teocráticos de Oriente, sino en el ámbito interno de cada sociedad, entre aquellos que están preparados para vivir con otros en términos de respeto mutuo y reciprocidad, y aquellos que buscan imponer sus fines egoístas y objetivos de dominación (Nussbaum, 2010a). Debemos ser capaces de edificar más ciudadanos del primer tipo, y menos del segundo. Como bien enseñó Gandhi, existe una conexión profunda entre el equilibrio psicológico y la estabilidad democrática, de modo que “la lucha política por la libertad y la igualdad debe ser en primer lugar una lucha dentro de cada persona, en la que la compasión y el respeto se enfrentan contra el miedo, la codicia y la agresión narcisista” (Nussbaum 2010a, 29).

4. La discusión contemporánea sobre el cosmopolitismo

Una de las implicaciones centrales de la aproximación a la obra de Nussbaum que hemos expuesto en este artículo es que debe ser estudiada y evaluada de modo integral, es decir, se deben tener en cuenta las diversas corrientes de pensamiento que la influyen, el modo en que articula las preocupaciones éticas y el proceder pedagógico de la doctrina clásica de la política, con los objetivos técnicos y la institucionalización de la justicia en la política moderna. Hacemos esta observación con el fin de ponderar brevemente algunas de las principales críticas recientes que se esgrimen contra su trabajo, las cuales, a nuestro juicio, presentan falencias teóricas y metodológicas, por cuanto se centran aisladamente en uno o dos artículos (algunos de ellos comentarios filosóficos que Nussbaum hace de otros autores como Kant o los estoicos antiguos) para rebatir conceptos como el de cosmopolitismo.

Para Samuel Scheffler (1999), la propuesta de Nussbaum es un cosmopolitismo “extremo”, que niega la riqueza de las afiliaciones locales, por cuanto éstas sólo cobran sentido si pueden justificarse haciendo referencia a los

intereses de todos los seres humanos considerados como iguales. En otras palabras, Scheffler considera que para Nussbaum las afiliaciones locales, particulares, nunca son válidas en sí mismas y no pueden fundamentar obligaciones especiales para nuestros seres queridos y conciudadanos.

De igual forma, para Craig Calhoun (2007), Nussbaum sugiere una especie de “extirpación virtuosa”: la liberación de los posiblemente ilegítimos y en todo caso engañosos vínculos locales, étnicos, religiosos y nacionales; lo que desconoce que el cosmopolitismo es una construcción particular, situada histórica y culturalmente en el mundo occidental, que suele reflejar la posición de sus élites económicas, políticas y académicas. Para Calhoun, el cosmopolitismo liberal no logra explicar la importancia de la solidaridad social y del rol de la cultura en la constitución de la vida humana; conceptualiza erróneamente individuos abstractos que pueden elegir con libertad la totalidad de sus afiliaciones y, por consiguiente, postula la ilusión de escapar de las particularidades sociales a un reino de mayor libertad y universalidad, en el que en realidad sólo unos pocos individuos de la élite pueden operar y en el que las solidaridades grupales (étnicas, nacionales) suelen ser un recurso efectivo para la acción colectiva de los menos poderosos.

Por su parte, Fred Dallmayr (2003) considera que las falencias de la propuesta de Nussbaum no se dan tanto en su conceptualización como en su precaria dimensión práctica. A su juicio, el cosmopolitismo de Nussbaum es “cándido”, bien intencionado pero ingenuo, dados su énfasis en la teoría y su escaso aporte en la práctica política, que no se puede dar por sentada y que implica pensar los mecanismos para concretar las reglas de la justicia y fomentar la vida buena, así como las estrategias de deliberación y decisión en cada contexto, en especial en el global, amenazado por la imposición de políticas hegemónicas y poderes cuasi imperiales.

Aunque en las páginas precedentes hemos aportado buena parte de los argumentos para responder las anteriores objeciones, contestar cada una de ellas con el detalle y rigor necesarios ameritaría un trabajo adicional, que no desarrollaremos aquí. No obstante, haremos algunos comentarios al respecto, que pretenden recordar las sutilezas y complejidades de la postura cosmopolita de Nussbaum. En primer lugar, uno de los errores

más frecuentes es asumir que Nussbaum replica acríticamente el modelo estoico, cuando en realidad incorpora diversas nociones de esta escuela filosófica, pero también crítica muchas de ellas, como el propósito de extirpar los sentimientos morales, o la distinción asimétrica entre deberes de ayuda material y deberes de justicia.

En segundo lugar, conviene recordar que la metáfora de los círculos de Hierocles demuestra que el modelo cosmopolita no es el de una persona que renuncia a sus vínculos particulares, con miras a una comunidad abstracta, sino el de quien hace que todo ser humano ingrese paulatinamente a formar parte de su círculo más cercano de preocupación y cuidado.

En tercer lugar, el liberalismo político de Nussbaum no adolece de los mismos defectos de abstracción desmedida e individualismo ahistórico que puedan tener otras vertientes de esta familia filosófica: su idea de individuo y de dignidad humana se concreta en una serie de capacidades humanas centrales, que requieren apoyo material para su buen funcionamiento y que se deben desarrollar teniendo en cuenta las particularidades sociales, históricas y culturales.

En cuarto lugar, es equivocado homologar la postura normativa cosmopolita con el accionar de las élites políticas y económicas globales, así como vindicar las solidaridades étnicas y nacionalistas como motor del accionar de los grupos marginales. Si bien empíricamente pueden existir ejemplos de ello, no es fácil derivar de aquí implicaciones generales con vocación normativa. En cambio, diversos estudios de psicología política han demostrado que: 1) una disposición empática hacia el otro, la educación y el conocimiento global contribuyen al respaldo ciudadano a los derechos humanos; 2) las posturas normativas globalistas (contrarias a las nacionalistas) y el razonamiento moral orientado por principios (justicia, equidad, etc.) fortalecen el compromiso con los derechos humanos, mientras que el etnocentrismo y las orientaciones de dominación social lo debilitan; y 3) el autoritarismo, el etnocentrismo y la creencia en que el mundo no puede ser cambiado incrementan el deseo de restringir los derechos de grupos impopulares y/o minoritarios, al tiempo que el razonamiento moral orientado por principios y una postura liberal disminuyen esta tendencia (McFarland y Mathews 2005).

Por último, con respecto a la incidencia práctica de la propuesta de Nussbaum, conviene tener presente su reflexión sobre la relación entre el trabajo conceptual de la filosofía política y el mejoramiento de la calidad de vida de las personas.¹⁷ A su juicio, la relación implica una contribución de la filosofía que puede presentar diversas facetas. En algunas oportunidades, los filósofos políticos simplemente pretenden mostrar a los ciudadanos en una democracia cómo pensar más claramente sobre algunos conceptos morales y políticos centrales para la vida pública. En otros casos, además, argumentan sobre cómo diseñar de la mejor forma las instituciones que regulan la vida en común. En ciertas ocasiones, como en Marx y la filosofía helenística, se insiste en un cambio radical y completo de nuestra relación con respecto a los deseos y el valor para mejorar la condición humana.

Nussbaum se ubica claramente en los dos primeros tipos de contribución, y su filosofía práctica ha incidido en el despliegue de la perspectiva del desarrollo humano que impulsa la ONU en el ámbito global. Además, mencionamos antes que diversos estudios empíricos demuestran que los elementos nodales de su propuesta de cultivo de la humanidad en clave cosmopolita no sólo tienen validez normativa, sino que impactan decisivamente el respaldo, compromiso y accionar de los ciudadanos a favor de los derechos humanos en el mundo contemporáneo. En todo caso, en la compleja tarea de mejorar la calidad de vida de las personas, la filosofía no debe ser vista como un saber acabado, suficiente ni autárquico; debe trabajar junto a las humanidades, las ciencias sociales y naturales, para formular e implementar acciones en esta dirección.

Pese a lo anteriormente expuesto, existen ciertos aspectos en la filosofía de Nussbaum que merecen ser revisados y examinados con mayor detenimiento. Mencionaremos dos casos relevantes. En primer lugar, Dallmayr tiene razón al señalar la omisión de las estrategias de discusión y decisión para definir los principios de la justicia. Nussbaum afirma que

.....

17 Al respecto, ver: "Philosophy in the Public Interest: An Interview with Martha C. Nussbaum" (2002).

se deben emplear estrategias deliberativas, pero no explica cómo, y, dado su énfasis en la justicia del “resultado” más que en el “procedimiento”, tiende a subvalorar este último. No obstante, como afirma Regina Kreide (2007), a la hora de pensar la justicia global no sólo debemos tener en cuenta los principios y fines que deben regularla, sino también las condiciones bajo las cuales se establecen dichas regulaciones y principios: ¿quiénes deciden cuáles son los principios de justicia adecuados y cómo implementarlos?, ¿bajo qué condiciones discursivas deben tomarse decisiones sobre y a partir de cuáles principios? Esto implica la necesidad de complementar filosóficamente la perspectiva de Nussbaum con una teoría discursiva, que establezca explícitamente los criterios mínimos de justificación y participación en el diseño e implementación de la estructura básica de cada sociedad y de las instituciones globales.¹⁸

En segundo lugar, en nuestra opinión, Nussbaum logra articular de modo satisfactorio en su propuesta el contenido de los derechos civiles, políticos, sociales y económicos, pero en su teoría falta un mayor desarrollo de los derechos culturales. Nussbaum argumenta que su visión contempla un pluralismo razonable; sin embargo, conviene revisar si, tal como sugiere Kymlicka (2003), las demandas de justicia etnocultural precisan de atención diferenciada y prerrogativas especiales, adicionales al marco general de derechos humanos, y si esta situación puede ser captada desde el enfoque de las capacidades.

Conclusión

La filosofía práctica de Nussbaum nos aproxima a la estructura y al alma de la democracia, que, entendida según su propuesta, es tanto una estructura sociopolítica –un conjunto de instituciones justas que garantizan efectivamente la dignidad humana y permiten el desarrollo

.....

18 En este punto, la propuesta de Guillermo Hoyos (2007, 342) va más allá, porque a su juicio, la teoría comunicacional es capaz de desarrollar coherentemente la complementariedad entre el contractualismo y la perspectiva de las capacidades, mediante la articulación de “la ética discursiva, la política deliberativa, la democracia participativa y su relación con la doctrina del derecho moderno y del Estado de derecho democrático”.

de los planes de vida personales— como un modo de vida que se caracteriza por el cultivo de las facultades de pensamiento, sensibilidad e imaginación, que nos hacen plenamente humanos y permiten que nuestras relaciones sean significativas y ricas, en lugar de simples relaciones de uso y manipulación (Nussbaum 2010a).

La propuesta de Nussbaum es un liberalismo político renovado, que vincula para el mundo actual las dimensiones técnica y práctica de la política, que pretende proteger la libertad individual, garantizar oportunidades materiales de realización personal y promover la cohesión social mediante prácticas solidarias, de respeto y reconocimiento recíproco. Es también la promesa de un mundo más humano, justo, compasivo, amoroso y comprometido con el bienestar ajeno. ¿Estamos hablando entonces de una utopía, de una mera idea regulativa, o de un proyecto democrático realizable? Ambas cosas, porque cabe recordar, como señaló Dewey (1972 [1888]) a finales del siglo XIX, que acaso el mejor examen que se pueda hacer de cualquier forma de sociedad, es el del ideal que propone para desarrollar sus formas de vida, y el grado en el cual logra realizarlo.

Referencias

1. Ahumada, Consuelo. 1998. Política social y reforma de salud en Colombia. En *Relaciones internacionales, política social y salud: desafíos en la era de la globalización*, 9-35. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
2. Bertland, Alexander. 2009. Virtue ethics in business and the capability approach. *Journal of Business Ethics* 84: 25-32.
3. Calhoun, Craig. 2007. Social solidarity as a problem for cosmopolitan democracy. En *Identities, affiliations and allegiances*, eds. Seyla Benhabib, Ian Shapiro y Mark Petranovic. Nueva York: Cambridge University Press.
4. Cavarozzi, Marcelo. 2001. Partidos políticos, desestatización y reforma estructural: ¿el retorno de la política en América Latina? En *Democracia en déficit: gobernabilidad y desarrollo en América Latina y El Caribe*, ed. Fernando Carrillo Flórez. Washington: Banco Interamericano de Desarrollo.

5. Clark, David. 2005. The capability approach: Its development, critiques and recent advances. *Global Poverty Research Working Paper Series* N° 032. Disponible en: <http://www.gprg.org/pubs/workingpapers/default.htm> (Acceso: febrero de 2010)
6. Dallmayr, Fred. 2003. Cosmopolitanism. Moral and political. *Political Theory* 31 (3): 421-442.
7. Dewey, John. 1996. *Liberalismo y acción social y otros ensayos*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim.
8. Dewey, John. 1972 [1888]. The ethics of democracy. En *The early works of John Dewey* 1, eds. Jo Ann Boydston, Carbondale y Edwardsville, 227-252. Londres y Ámsterdam: Southern Illinois University Press.
9. Fraser, Nancy. 2008. *Escalas de justicia*. Barcelona: Herder.
10. González Esteban, Elsa. 2007. Una lectura actualizada de la ética aristotélica. La mirada de Martha Nussbaum. *Quaderns de filosofia i ciència* 37: 91-100.
11. Gutmann, Amy. 1985. Communitarian critics of liberalism. *Philosophy and Public Affairs* 14 (3): 308-322.
12. Habermas, Jürgen. 2000. Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica. En *Aclaraciones a la ética del discurso*, 109-126. Madrid: Trotta.
13. Habermas, Jürgen. 1997 [1963]. *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*. Madrid: Tecnos.
14. Held, David. 2004. La globalización: peligros y respuestas. *Un Periódico* 60. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
15. Hoyos, Guillermo. 2007. *Ethos mundial y justicia global en un enfoque discursivo*. En *Justicia global, derechos humanos y responsabilidad*, eds. Francisco Cortés Rodas y Miguel Giusti, 333-362. Bogotá: Siglo del Hombre.
16. Kreide, Regina. 2007. Justicia global, pobreza y responsabilidad: ¿Tienen obligaciones las empresas transnacionales? En *Justicia global, derechos humanos y responsabilidad*, eds. Francisco Cortés Rodas y Miguel Giusti, 101-133. Bogotá: Siglo del Hombre.
17. Kymlicka, Will. 2003. Derechos humanos y justicia etnocultural. En *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, 99-128. Barcelona: Paidós.
18. McCarthy, Thomas. 1992. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madrid: Tecnos.
19. McFarland, Sam y Melisa Mathews. 2005. "Who cares about human rights?" *Political Psychology* 26 (3): 365-385.
20. Nagel, Thomas. 2005. The problem of global justice. *Philosophy and Public Affairs* 33 (2): 113-147.
21. Nussbaum, Martha. 2010a. *Not for profit. Why democracy needs the humanities*. Princeton: Princeton University Press.

22. Nussbaum, Martha. 2010b. *From disgust to humanity. Sexual orientation & constitutional law*. Nueva York: Oxford University Press.
23. Nussbaum, Martha. 2007 [2006]. *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*. Barcelona: Paidós.
24. Nussbaum, Martha. 2005 [2002]. Capacidades como titulaciones fundamentales: Sen y la justicia social. *Estudios de Filosofía y Derecho* 9, Universidad Externado de Colombia.
25. Nussbaum, Martha. 2004. *Hiding from humanity. Disgust, Shame and the law*. Princeton: Princeton University Press.
26. Nussbaum, Martha. 2003a. Compassion and terror. *Daedalus* 132 (1): 10-26.
27. Nussbaum, Martha. 2003b. Cultivating humanity in legal education. *The University of Chicago Law Review* 70 (1) Centennial Tribute Essays: 265-279.
28. Nussbaum, Martha. 2002a [2000]. *Las mujeres y el desarrollo humano. El enfoque de las capacidades*. Barcelona: Herder.
29. Nussbaum, Martha. 2002b. Humanities and human development. *Journal of Aesthetic Education* 36 (3): 39-49.
30. Nussbaum, Martha. 2001 [1997]. *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*. Barcelona: Andrés Bello.
31. Nussbaum, Martha. 2000a. The future of feminist liberalism. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 74 (2): 47-79.
32. Nussbaum, Martha. 2000b. Duties of justice, duties of material aid: Cicero's problematic legacy. *The Journal of Political Philosophy* 8 (2): 176-206.
33. Nussbaum, Martha. 1999. *Sex and social justice*. Nueva York: Oxford University Press.
34. Nussbaum, Martha. 1998. Virtudes no relativas: un enfoque aristotélico. En *La calidad de vida*, eds. Martha Nussbaum y Amartya Sen, 318-351. México: FCE.
35. Nussbaum, Martha. 1997. Kant and stoic cosmopolitanism. *Journal of Political Philosophy* 5: 1-25.
36. Nussbaum, Martha. 1995a [1986]. *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid: Visor.
37. Nussbaum, Martha. 1995b [1990]. El discernimiento de la percepción: una concepción aristotélica de la racionalidad privada y pública. *Estudios de Filosofía* 11: 107-168.
38. Nussbaum, Martha. 1993. Social justice and universalism: In defense of an aristotelian account of human functioning. *Modern Philology* 90 Supplement: 46-73.
39. Nussbaum, Martha. 1992. Human functioning and social justice: In defense of aristotelian essentialism. *Political Theory* 20 (2): 202-246.

40. Nussbaum, Martha. 1990. Perceptive equilibrium: Literary theory and ethical theory. En *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, 261-285. Nueva York: Oxford University Press.
41. Nussbaum, Martha. 1985. Finely aware and richly responsive: Moral attention and the moral task of literature. *The Journal of Philosophy* 82 (10) Eighty-Second Annual Meeting American Philosophical Association - Eastern Division: 516-529.
42. Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO). 2012. *El estado de la inseguridad alimentaria en el mundo 2012. Indicadores de seguridad alimentaria*. Disponible en: <http://www.fao.org/publications/sofi/food-security-indicators/es/> (Acceso: enero de 2013).
43. Philosophy in the public interest: An interview with Martha C. Nussbaum (by Margaret Miller) (2002). *Change* 34 (1): 39-43.
44. Robeyns, Ingrid. 2000. An unworkable idea or a promising alternative? Sen's capability approach re-examined. *Discusión Paper*. Faculty of Economics and Applied Economics - Katholieke Universiteit Leuven.
45. Scheffler, Samuel. 1999. "Conceptions of Cosmopolitanism". *Utilitas* 11 (3): 255-276
46. Sen, Amartya. 2000. *Desarrollo y libertad*. Bogotá: Planeta.
47. Thiebaut, Carlos. 1992. Neoaristotelismos contemporáneos. En *Concepciones de la ética*, eds. Victoria Camps, Oswaldo Guariglia y Fernando Salmerón, 29-52. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía 2. Madrid: Trotta.
48. Vanden Eynde, Maria. 2004. Reflection on Martha Nussbaum's work on compassion from a Buddhist perspective. *Journal of Buddhist Ethics* 11: 46-67.
49. West, Robin. 2003. Human capabilities and human authorities: A comment on Martha Nussbaum's woman and human development. *Saint Thomas Law Review* 15 (4): 757-790.