

Martha Nussbaum: Las capacidades humanas y la vida buena

por

Rubén Benedicto Rodríguez



Una política centrada en la ética

La teoría ética y política de Martha Nussbaum se sitúa en una línea de continuidad con los planteamientos clásicos de Aristóteles. La profesora de Chicago comparte con el Estagirita la idea de que el discurso sobre la más adecuada organización política se apoya en una definición de lo que se considera el bien para el ser humano. En consecuencia, se elabora una teoría política conectada con la ética que parte de una concepción de las capacidades humanas a las que se les asigna especial relevancia para perfilar una noción de lo que significa vivir bien. Ahora bien, en el caso de Nussbaum, su teoría se vincula a un ideal *eudaimonista* adaptado a la Modernidad que actualiza la concepción aristotélica, recuperando la importancia del hábito, la práctica y la educación en el ámbito de los afectos y experiencia humanos para el desarrollo de una vida floreciente. También destaca en este planteamiento la importancia concedida a las emociones para el razonamiento ético. Según esta investigación, las emociones constituyen el reflejo del estado de apertura del ser humano hacia aquellos objetos que considera valiosos y que escapan a su completo control, revelando sus limitaciones pero también los recursos con los que cuenta para desenvolverse en un mundo de conflictos y azar.

La justicia y el bien

Nussbaum considera que para elaborar una teoría de la justicia es preciso contar primero con una teoría de la vida buena que permita dar forma específica a los criterios de distribución y a las principales instituciones políticas. Asumiendo que algunas de estas instituciones constituyen los lugares privilegiados de deliberación sobre los fines de la comunidad, una teoría del bien permitirá evaluar hasta qué punto el ordenamiento político alcanza su objetivo de facilitar una vida floreciente a los ciudadanos. El punto de partida es que la tarea fundamental del gobierno consiste en poner a la disposición de los miembros de la comunidad política los recursos y condiciones necesarias para «hacer a la gente capaz de vivir bien».[1] De ahí que deban identificarse las funciones especialmente importantes en la vida humana, para estar en disposición de examinar si las instituciones sociales y políticas ofrecen a los ciudadanos lo que necesitan para llevar a cabo un buen funcionamiento humano y, dado el caso, medir si «se lo están dando de un modo mínimo o están haciendo posible que los ciudadanos funcionen bien».[2]

Para definir dicha concepción será necesario efectuar una valoración que seleccione algunas funciones humanas señalándolas más básicas que otras. Esta selección, obviamente, puede estar sometida a deliberación y controversia, pero nos permitirá guiar la política pública en muchas áreas. En este sentido, por ejemplo Nussbaum indica que para evaluar la «calidad de vida» de un país es preciso contar previamente con un listado de las capacidades humanas que consideramos centrales; para comprender el significado pleno de la escasez, de las dificultades o del sufrimiento requerimos una concepción de lo que significa llevar una vida floreciente. De manera que si no especificamos los «bienes» a los que deben tener acceso los ciudadanos y en qué grado, «careceremos de una base adecuada para decir qué es lo que falta de las vidas de los pobres, los marginados o los excluidos».[3]

En su artículo, «Aristotelian Social Democracy», [4] Nussbaum muestra cómo su concepción del ser humano y de las capacidades fundamentales que permitirán a éste llevar a cabo una forma de vida, de acuerdo a lo que se considera digno, conducen a una forma de democracia social. En el modelo político que propone, la tarea del buen gobierno superará las funciones que tradicionalmente son asignadas en las democracias de corte liberal y, en consecuencia, se garantizarán no sólo un conjunto de derechos asociados a la libertad, sino también a un bienestar elemental.[5]

El valor de los «bienes externos»

La concepción de la «vida buena» que defiende Nussbaum asume que, al menos, ciertas cosas y personas que escapan al control del agente poseen un valor real. Esta línea de argumentación difiere de la tradición, que encuentra sus exponentes más influyentes en los filósofos estoicos, según la cual para alcanzar una vida floreciente debemos desarrollar un modelo de autocontrol de las emociones bajo la supervisión de la razón. Nussbaum considera que esta imagen de autosuficiencia que los estoicos atribuyen al «sabio» es una representación que no se ajusta a la realidad del ser humano, ni al mundo en que éste se desenvuelve, lleno de peligros reales dependientes de acontecimientos fortuitos y de apremiantes necesidades de bienes externos.[6] Así, la estadounidense efectúa una recuperación de la ética de Aristóteles que, sin renunciar a cierto modelo de autocontrol, incluye en su visión de la «vida buena» el valor de algunos bienes externos, aunque siempre en cierta medida. Más aún, mantiene que el buen pensar y el buen desear no son independientes de las condiciones materiales y sociales, educativas e institucionales, en las que se desenvuelve el agente humano. De ahí que la tarea del filósofo en tanto que «trabajador por el bien humano» [7] consista en averiguar cuáles son estos «bienes básicos» que caracterizan el desarrollo humano para describir con mayor precisión las condiciones sociales y políticas en los que ese desarrollo humano pueda tener lugar.

Una definición «esencialista» de las capacidades humanas

Para lograr este cometido, Nussbaum comienza por mostrar a través de su investigación una serie de *capacidades* o *funciones* que se dan en todas las culturas y definen nuestra humanidad común. Este conjunto de características constituye una noción «esencialista» de la naturaleza humana, o que al menos asume «que la vida humana tiene ciertos rasgos centrales definitorios».[8] A la hora de ofrecer esta definición, Nussbaum no apuesta por un fundamento metafísico trascendente para nuestros juicios de valor sobre la realidad humana, sino por una teoría que emerge de una investigación comparada y empírica basada en las autointerpretaciones y autoevaluaciones de los seres humanos en la historia, lo que denomina un «esencialismo empírico fundado históricamente».[9]

Así, para confeccionar la lista de los rasgos centrales del ser humano efectúa una investigación evaluativa que «procede examinando una amplia variedad de comprensiones de sí mismos que han tenido los pueblos en muchas épocas y lugares» [10]. Esta indagación revela que, a pesar de que existen diferencias evidentes en la forma cultural específica que adoptan nuestras experiencias fundamentales, «reconocemos que las experiencias de las personas de otras culturas son similares a las nuestras».[11] Por consiguiente, en vista de las similitudes que se dan en las diferentes sociedades sobre las interpretaciones de lo humano, se puede obtener una teoría que no resulte etnocéntrica, sino que constituya una base para una sintonía transcultural.

Este procedimiento, que busca los elementos compartidos por las experiencias de diferentes sociedades en muchos tiempos y lugares diferentes, posibilita la especificación de ciertas áreas de universalidad que conducen a su autora a elaborar una «teoría densa y vaga del bien».[12] La teoría

de Nussbaum es «densa» porque, por un lado, ofrece un listado de bienes básicos más amplio y sustantivo del que las teorías liberales suelen reconocer, y porque, por otro lado, soslaya la neutralidad estatal, tan requerida por el credo liberal estándar, al incluir una evaluación sobre los fines de la vida humana que considera más valiosos. Además, su lista es lo suficientemente «vaga» como para poder ser objeto de aceptación y posterior concreción según las diferencias locales y personales.

En síntesis, su teoría del bien se articula a través de dos ejes: el primero remite a las experiencias fundamentales que revelan «la configuración de la forma humana de vida», o las «circunstancias constitutivas del ser humano», y que se detectan al «aislar una esfera de la experiencia humana que figura más o menos en cualquier vida humana, y en la que más o menos cualquier ser humano tendrá que hacer *algunas* elecciones en vez de otras, y actuar de *alguna* manera y no de otra».[13]

Después, el segundo momento de su investigación consiste en, una vez aisladas las experiencias originarias que definen la esencia de lo humano, identificar el comportamiento excelente dentro de ese ámbito o función correspondiente. Este segundo nivel es el que más interesa por sus consecuencias para la política pública, pues encomienda la tarea a la legislación y a la planificación públicas de potenciar al máximo las capacidades de funcionamiento de los ciudadanos. Por lo tanto, la propuesta se relaciona con el desarrollo de la excelencia humana, esto es, con la acción virtuosa que emerge cuando se efectúa el comportamiento adecuado en un ámbito dado de experiencia.

Una defensa de la «vida buena» conectada a las «capacidades»

Nussbaum sostiene que este «enfoque de las capacidades» debe servir de base para «una teoría de los derechos básicos de los seres humanos que deben ser respetados y aplicados por los gobiernos de todos los países, como requisito mínimo del respeto por la dignidad humana.»[14] Por lo tanto, de acuerdo con este marco teórico, se indica que las sociedades debieran garantizar a todos sus ciudadanos un nivel superior al umbral mínimo de las siguientes capacidades humanas fundamentales:

1. Respecto a la *mortalidad*. La capacidad de vivir una vida humana de longitud normal y que la vida no quede tan mermada que no merezca la pena vivirse.
2. Respecto a la *corporalidad*. La capacidad de tener salud física (alimento, vivienda, etc.).
3. Respecto al *placer* y al *dolor*: La capacidad de mantener la integridad corporal (protección ante ataques violentos, incluidas las agresiones sexuales y la violencia doméstica), capacidad de moverse libremente de unos lugares a otros, posibilidades de satisfacción sexual y de elegir en lo que atañe a la reproducción.
4. Respecto a la *cognición*. La capacidad de emplear los sentidos, de imaginar, de pensar y de razonar. Implica la necesidad de una educación adecuada.
5. Respecto a las *emociones*. La capacidad de sentir apegos hacia cosas y personas que están fuera de uno mismo; amar a quienes nos aman y se preocupan de nosotros, sentir pena por su ausencia; en general, amar, padecer, sentir anhelos, compasión y gratitud.
6. Respecto a la *razón práctica*. La capacidad de formarse una concepción del bien e implicarse en reflexiones críticas acerca de la planificación de la propia vida. Es pertinente señalar que, en la concepción de Nussbaum, la razón práctica es fundante respecto a las otras capacidades, porque permite determinar cuál es el grado óptimo o virtuoso de realización de una capacidad.
7. Respecto a la *sociabilidad*. La capacidad de formar una comunidad con otros seres humanos (reconocer y mostrar preocupación por otros seres humanos, comprometerse en diversas formas de interacción social, imaginar la situación de otras personas, tratarse con respeto, etc.).
8. Respecto a la relación con otras *especies* y la *naturaleza*. La capacidad de vivir junto a ella, y respetar a los animales, las plantas y la naturaleza en general.
9. Respecto al *humor* y el *juego*. La capacidad de reír, jugar y disfrutar de actividades recreativas.
10. Respecto a la *individualidad*. Se refiere a la capacidad de vivir la propia vida y ostentar cierto control sobre el propio entorno (participar de forma efectiva en las decisiones políticas que gobiernan la vida, poseer libertad de expresión y asociación, derecho a la propiedad privada, derechos laborales, etcétera).

La autora admite que, en algunos de estos ámbitos, no queda clara la diferencia entre funcionamiento mínimo y funcionamiento excelente; de hecho, en alguno de estos casos, sólo se tratará de alcanzar

el mínimo para brindar la oportunidad a los individuos de que hagan uso de su propio poder de elección y autodeterminación. Además, su lista permite una concreción local, pues queda a expensas de los procesos políticos internos a cada sociedad la especificación o matización de los componentes asignados a las diversas esferas de funcionamiento. Del mismo modo, se admite que otros aspectos políticos podrán ser incorporados a una lista que se declara abierta a los cambios y que, de hecho, ha experimentado cambios desde su origen como resultado de la crítica.[15]

El papel de las emociones

Hasta el momento, se ha expuesto el marco normativo que, en palabras de su autora, podría relacionarse «bien con una rama liberal del aristotelismo, bien con un tipo de kantismo flexible y orientado a la virtud».[16] En él se asigna un papel fundamental a la capacidad emotiva del sujeto para desarrollar y afinar el sistema de razonamiento ético. Para justificar esta aportación al pensamiento moral, por un lado, se argumenta que las emociones no son meros impulsos irracionales sin ninguna conexión cognitiva; al contrario, se considera que las emociones contienen la expresión de juicios verdaderos o falsos sobre cosas, personas y acciones, que impulsan las elecciones morales. Por otro lado, se admite que las emociones son poderosos motivadores de la acción, al estar caracterizadas por «su apremio y su calor; su inclinación a apoderarse de la personalidad e impulsarla a la acción con una fuerza arrolladora».[17]

Quizás por este enorme poder desencadenante de la voluntad, a través del impulso emocional que es en parte irreflexivo, Nussbaum reconoce que las emociones también pueden provocar malas acciones. De hecho, quienes niegan la capacidad de las emociones para contribuir al desarrollo del pensamiento moral, se apoyan en esta ambivalencia de las emociones para desecharlas como facultades de razonamiento ético. Sin embargo, frente a esta corriente de pensamiento, la estadounidense defiende una «teoría cognitiva-evaluadora de las emociones»[18], según la cual las emociones son evaluaciones o juicios de valor que atribuyen a las cosas y a los seres humanos, que están fuera del control del agente, una gran importancia para su florecimiento. De modo que, aceptando que no puede concederse a las emociones una confianza privilegiada, tampoco pueden ser ignoradas ni expulsadas del sistema de razonamiento ético. Más bien sucede que las emociones se producen en el pensamiento y su «alto contenido cognitivo-intencional» las hace ser «parte esencial de una interrogación general acerca de la vida humana buena.»[19]

En esta indagación acerca de las facultades que nos permiten definir los bienes que, a su vez, orientarán nuestras disposiciones generales hacia el modo en que concebimos la justicia, la profesora de Chicago atribuye una función central a dos emociones esenciales que sirven para ligar nuestra imaginación al bien de los otros y para convertirlos en objeto de nuestro interés profundo: la «compasión» y el «amor».[20] Su teoría mantiene que ambas emociones, a pesar de su potencial para la desigualdad y la parcialidad, pueden constituir una poderosa forma de acrecentar nuestra conciencia ética y de comprender el significado humano de una política basada en una ética de las capacidades.

En este contexto, la *compasión* ocupa un espacio importante en la tradición ética porque suele considerarse que ayuda a las personas a efectuar buenas deliberaciones sobre cuestiones morales y a realizar acciones adecuadas. Sin embargo, para que se produzca un funcionamiento adecuado de esta emoción, será necesario que descansa sobre un conjunto de creencias correctas que regulan, por así decir, el marco cognitivo en el que opera la emoción. De este modo, es preciso que la emoción de la compasión cumpla tres condiciones cognitivas que, una vez dadas, además harán imposible no sentir dicha emoción:

1. El juicio de la *magnitud*. En primer lugar, debe contarse con la creencia de que el sufrimiento del otro es grave, y no trivial. En este sentido, Nussbaum alega «una constancia llamativa en lo que se consideran los principales desastres a los que se expone la vida humana»[21] que no hace más que poner de manifiesto que «en la propia emoción está implícita una concepción del florecimiento humano y de cuáles son los principales trances en que se puede encontrar la vida humana».[22]
2. El juicio del *inmerecimiento*. En segundo lugar, debe compartirse la creencia de que la persona no merece ese sufrimiento. Nussbaum reconoce que las nociones de responsabilidad y de culpa son extraordinariamente variables y que, en consecuencia, este elemento cognitivo de la emoción resulta

considerablemente maleable. De ahí que la virtud de la *compasión* que refiere descansa sobre cierta representación del mundo según la cual las cosas valiosas no siempre están a salvo y bajo control del individuo, sino que a veces pueden resultar dañadas por la acción de la fortuna. Por lo tanto, para que el juicio moral que descansa sobre la compasión sea adecuado, se exige «la creencia de que hay cosas realmente malas que les pueden suceder a las personas, sin mediar ningún fallo por su parte, o situándose más allá de sus fallos.»[23]

3. El juicio *eudaimonista*. El tercer requisito para que se despierte la compasión es que se deben tomar las penurias de otra persona como algo que afecta al propio florecimiento. Se necesita, pues, que se produzca «el juicio eudaimonista de que otros (incluso otros distantes) son una parte importante del esquema propio de objetivos y proyectos, importantes como fines en sí mismos.»[24] Para cumplir con esta tercera condición, digamos que para sentir la emoción de la compasión, bastaría con ser conscientes de la afinidad de origen que existe entre todos los seres humanos y considerar la vulnerabilidad o falta de autosuficiencia como algo común a nuestra naturaleza, en base a lo cual nos hallaremos en disposición de aceptar que la suerte del otro podría ser la nuestra.[25]

En este sentido, también resulta primordial cultivar la capacidad de imaginar a los otros. Por ello Nussbaum defiende la importancia de una educación que, a través del cultivo de las artes y las humanidades, contribuya al desarrollo de una imaginación que nos permita percibir a los otros en su riqueza y complejidad.[26]

A su vez, esta concepción del florecimiento humano tiene repercusiones políticas, pues, al asumir el hecho de nuestra común vulnerabilidad, en la medida en que asumimos que las personas pueden padecer la privación de bienes externos importantes, sin que medie ningún fallo por su parte, estaremos interesados en garantizar las condiciones necesarias para que pueda darse un funcionamiento positivo general, por lo que promoveremos «la selección de principios que eleven los niveles mínimos de la sociedad.»[27]

Del mismo modo que la *compasión* ocupa un lugar privilegiado en la concepción ética de Nussbaum, su teoría defiende que el *amor* también debe formar parte de una vida moralmente aceptable. De hecho, su tesis sostiene que el *amor* está a la base de la *compasión* porque dota al agente de una apertura orientada hacia objetos externos del mundo que considera valiosos. Además, el *amor* puede combatir las emociones de la vergüenza o del asco –que puede estar en el origen de ciertas actitudes de rechazo o exclusión– borrando las fronteras entre las personas y abriéndolas a la influencia de los otros, de manera que puede resultar eficaz para apoyar los objetivos de una sociedad liberal y democrática.[28]

Ahora bien, la tradición filosófica ha presentado severas críticas a esta emoción poniendo en duda su adecuación para promocionar una sociedad democrática basada en el principio de igual respeto. En concreto, las principales objeciones que se esgrimen contra los vínculos del amor se ligan a la excesiva necesidad del otro, al carácter vengativo que puede provocar el reconocimiento de esa necesidad y a una estrecha parcialidad del interés. Así que, para servirnos de las bondades que el amor provoca, habrá que potenciar una concepción del amor liberada de estas dificultades, enfocando el amor hacia formas más maduras, inclusivas y menos ambivalentes. Con este fin, Nussbaum muestra que muchas teorías sobre el amor destacan los siguientes elementos que salvan esta intensa emoción de sus principales objeciones:[29]

1. *Compasión*: La compasión cimentada por el amor debe albergar y apoyar la compasión social general. Para ello tiene que erigirse sobre las tres creencias comentadas anteriormente que constituyen la emoción compasiva.

2. *Reciprocidad*: El sentimiento amoroso debe albergar y apoyar relaciones recíprocas de interés por los demás, en las que las personas se respondan las unas a las otras tratándose como agentes y como fines. En realidad, para que el amor se convierta en una fuerza transformadora de la sociedad la reciprocidad debe extenderse progresivamente, desde la propia relación de amor erótico, hacia el resto de relaciones sociales.

3. *Individualidad*: Una concepción del amor éticamente buena tiene que respetar que los seres humanos son individuos con vidas y cuerpos diferenciados, y vidas propias que vivir.

Nussbaum cree que el acatamiento de estas tres condiciones, erigidos en criterios normativos, libraría al amor de sus posibles desviaciones.

Una evaluación de la propuesta de Martha Nussbaum

El enfoque de Nussbaum ofrece una concepción de los rasgos definitorios de la vida humana que amplía la lista de «bienes primarios» señalados por el contractualismo liberal de John Rawls, y ello redundando en la elaboración de una teoría de la justicia distinta. Además, el procedimiento que utiliza para fundamentar los bienes a los que su teoría da cobijo difiere del propuesto por Rawls. La defensa de distribución de los recursos humanos básicos efectuada por el liberalismo rawlsiano insiste en adoptar una postura «restringida» acerca del bien humano.[30] Su teoría presenta una lista de los «bienes primarios» que contienen los recursos mínimos necesarios para que los ciudadanos puedan, con la misma libertad, perseguir cualquier concepción del bien que sea «razonable».[31] Por eso sus principios de distribución aparecen al modo de exigencias de la justicia concebida como imparcialidad, ya que Rawls defiende la neutralidad de propósitos «de las instituciones básicas y de las políticas públicas en relación con las doctrinas comprensivas y sus correspondientes concepciones del bien.»[32] Sin embargo, Nussbaum fundamenta su lista de «bienes» desde una valoración moral de lo que se considera importante para el florecimiento humano. No se trata tanto de asignar una cantidad mínima de recursos básicos y desentenderse de los resultados, sino de pensar la distribución desde las nociones centrales de *funcionamiento* y *capacidad*, lo cual requiere una concepción general en la que se enuncian las funciones humanas básicas que se están tratando de apoyar y una atención constante a los resultados prácticos que esa distribución de bienes genera.

Asimismo, la teoría de Nussbaum expone que los «bienes» que aparecen en su concepción son valiosos porque definen recursos necesarios para el desarrollo de una vida floreciente, y no simplemente porque sean medios de uso universal para realizar cualquier concepción del bien, como Rawls indica. El enfoque de las capacidades apunta que las capacidades son ahora tomadas como algo valioso en sí mismo y no como simples medios para llevar una vida digna, de tal manera que tal vida digna «está constituida, al menos en parte, por las capacidades que figuran en la lista».[33]

Por lo tanto, el planteamiento general de Nussbaum no rehúye la reflexión antropológica que Rawls desecha porque considera que restaría «estabilidad»[34] a una concepción de la justicia que aspirara a ser aceptable por personas con cosmovisiones y sentidos de la vida diferentes que, sin embargo, han de convivir y cooperar en una buena sociedad.

No obstante, la cuestión fundamental estriba en plantear si la concepción de Nussbaum es compatible con el liberalismo, y si podría contar con la aprobación de los ciudadanos de una sociedad democrática donde el pluralismo es ya un hecho evidente. Sobre este asunto, en primer lugar cabe señalar que el enfoque de las capacidades comparte con el liberalismo contractualista la intuición básica que considera a los seres humanos iguales y que, precisamente, esta aceptación de la igualdad política conlleva el apoyo a un amplio espectro de actividades y opciones vitales.

En segundo lugar, debe advertirse que el planteamiento esencialista de las funciones humanas básicas defendido por Nussbaum no es el de una tradición metafísica o religiosa en particular. Aunque en el centro de su propuesta lata una fuerte indagación antropológica sobre los caracteres que constituyen una vida verdaderamente humana, su teoría se abstiene de proponer una concepción cerrada y comprensiva del bien que ofrezca una respuesta completa a las preguntas sobre cuáles son la totalidad de bienes externos verdaderamente importantes y hasta qué punto. Así que, aunque la coexistencia de múltiples doctrinas comprensivas es un hecho innegable, y aunque esa pluralidad genere diversas respuestas sobre la importancia de algunos bienes externos tales como el dinero, el amor o la salud, su argumentación pretende establecer una base de confluencia, que no sólo cree posible sino también necesaria en el seno de una sociedad política liberal, sobre los bienes básicos que deberían estar al alcance de todos los ciudadanos.[35]

En tercer lugar, Nussbaum insiste, a través de la noción de *individualidad* que aparece en su listado de capacidades fundamentales en la importancia concedida a la libertad y a la separación de las personas, comprometiéndose con los bienes de la elección y la autonomía, tan destacados en la tradición liberal. Su propuesta persigue como meta de la política pública hacer que los ciudadanos libres puedan alcanzar sus planes de vida y gozar de una igualdad de oportunidades, aunque estas oportunidades hayan de encararse desde la óptica de las *capacidades* y no enfocarse como meros *recursos*.

Por último, su lista de capacidades humanas la sigue ubicando en una línea compatible con los planteamientos liberales democráticos porque se descartan aquellas concepciones monistas del bienestar y enfoques radicalmente perfeccionistas que estarían dispuestos a recortar las libertades individuales para evitar conductas, según este marco normativo, inmorales o peligrosas para el bienestar de quien las realiza.[36] Su compromiso con una forma plural de sociedad democrática eleva el principio del respeto hacia aquellas personas que eligen estilos de vida con los que la mayoría de la sociedad puede no estar acuerdo. De ahí, por ejemplo, deriva su fuerte defensa de la libertad de conciencia, considerada incompatible con el establecimiento de un culto oficial, que le lleva a defender que los ciudadanos lleven a cabo su propia vida de acuerdo a su propia concepción de lo valioso, e incluso a abogar por la posibilidad de conceder exenciones respecto de algunas leyes que se aplican al conjunto de la ciudadanía, con el fin de atender algunas diferencias.[37]

En consonancia con este planteamiento, los ejemplos de intervención política que propone se centran en fortalecer el papel educativo de las instituciones, pero no se aceptan intervenciones externas coactivas para lo que podrían juzgarse, desde la concepción del bienestar humano desplegada por su lista de capacidades, casos de falta de voluntad para alcanzar el bien. En este sentido, las acciones que prescribe son campañas de educación dirigidas a incentivar cambios de actitudes como resultado de la reflexión y la deliberación colectivas.

El otro elemento que conviene analizar en la teoría de Nussbaum es el importante papel que desempeñan las emociones en el razonamiento práctico. En su concepción se incluye el desarrollo emocional como parte de nuestra capacidad de razonar en tanto que criaturas políticas. Las emociones quedan enmarcadas en una teoría cognitivo-evaluadora que atiende a los aspectos racionales que acompañan a las emociones, y es esta concepción de la emoción lo que le permite apostar porque las instituciones políticas y sociales ayuden al cultivo de las emociones morales para que puedan llegar a formar parte de un buen carácter.[38]

En su argumentación, las emociones son reveladoras de intuiciones acerca del valor de las cosas y se consideran una capacidad de acceso al mundo moral. A la vez, Nussbaum considera que los elementos cognitivos que están presentes en la emoción permiten a las personas modelar su contenido y también abrirlas a la influencia de las construcciones sociales. De este modo, la perspectiva cognitivo-evaluadora de la emoción apunta la posibilidad de que la emoción misma pueda ser evaluada y alterada en caso de no superar la crítica efectuada por un examen racional.[39] Atendiendo a esta característica, se defiende la creación de instituciones políticas y sistemas legales que conformen un entorno facilitador del adecuado desarrollo de las emociones de los ciudadanos.[40] Así, se declara su preferencia por instituciones y leyes que apoyen a los individuos en sus esfuerzos por desarrollar su capacidad de compasión, amor y reparación, en tanto los considera «bienes primarios» que cualquier sistema político debe respaldar.[41]

En este sentido, parece que en la teoría de Nussbaum existe una circularidad, o al menos una mutua complementación, entre el papel fundante que desempeñan las emociones para detectar ciertos bienes humanos básicos, y la estructura social que, a través de su influencia en las creencias de las personas, puede modificar el contenido de las propias emociones. Por lo tanto, la teoría cognitivo-evaluadora de las emociones que defiende es, en realidad, dependiente del marco normativo previo que ella misma establece sobre el florecimiento humano y sobre las condiciones materiales y sociales idóneas para su desarrollo. Aunque deba admitirse que, para definir ese marco normativo, se haya requerido la función que desempeñan las emociones para detectar algunos bienes fundamentales para la vida humana. En cualquier caso, el centro de la deliberación deberá girar en torno al examen de ese marco normativo, con el fin de evaluar el alcance y las posibilidades de sus repercusiones políticas.

[1] Nussbaum, «Nature, Function and Capability: Aristotle on Political Distribution», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Supplementary Vol. 1, 1988, pp. 150.

[2] Nussbaum, «Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism», *Political Theory*, 20, 1992, p. 216.

[3] *Ibíd.*, p. 239.

- [4] Nussbaum, «Aristotelian Social Democracy», en R. B. Douglas, G. Mara y H. Richardson (comps.), *Liberalism and the Good*, Nueva York, Routledge, 1990, pp. 203-252.
- [5] Cfr. *Ibíd.*, p. 203.
- [6] Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- [7] Nussbaum, «Nature, Function and Capability: Aristotle on Political Distribution», p. 171.
- [8] Nussbaum, «Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism», p. 205.
- [9] *Ibíd.*, p. 208.
- [10] *Ibíd.*, p.217.
- [11] Nussbaum, «Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach», en M. C. Nussbaum y A. Sen (eds.), *The Quality of Life*, Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 261.
- [12] Nussbaum, «Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism», p. 214.
- [13] Nussbaum, «Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach», p. 245.
- [14] Nussbaum, *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 2006, p. 70.
- [15] Diferentes versiones de esta lista, con pequeñas modificaciones y adendas, pueden cotejarse en: M. Nussbaum, «Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism», *Political Theory*, 20, 1992, p. 222; «Capabilities and Human Rights», *Fordham Law Review*, 66, 1997, pp. 297-300; «The Good As Discipline, The Good As Freedom», en David. C. Crocker y Toby Linden (eds.), *Ethics of Consumption. The Good Life, Justice and Global Stewardship*, Nueva York, Rowman & Littlefield, 1998, pp. 318-319; *Sex and Social Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 41-42; *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 78-80; *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 416-418; «Capabilities as Fundamental Entitlements: Sen and Social Justice», *Feminist Economics*, 9, 2003, pp. 41-42. *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, Harvard University Press, 2006, pp. 76-78; *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2011, pp. 33-34.
- [16] Nussbaum, *Upheavals of Thought*, p. 12.
- [17] *Ibíd.*, p. 22.
- [18] *Ibíd.*, p. 23 y ss.
- [19] *Ibíd.*, p. 11.
- [20] *Ibíd.*, p. 300.
- [21] *Ibíd.*, p. 307.
- [22] *Ibíd.*, p. 309.
- [23] *Ibíd.*, p. 314.
- [24] *Ibíd.*, p. 320.
- [25] Esta alusión a la compasión solidaria basada en la afinidad se encuentra también en Macintyre. Ver Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 121.
- [26] Esta defensa del papel de las humanidades en la educación de las emociones para contribuir al desarrollo moral se encuentra en: Nussbaum, *Cultivating Humanity. A Classical Defense of Reform in Liberal Education*, Cambridge, Harvard University Press, 1997; y en *Not for Profit. Why Democracy Needs the Humanities*, Princeton, Princeton University Press, 2010.
- [27] Nussbaum, *Upheavals of Thought*, p. 321.
- [28] *Ibíd.*, p. 463.
- [29] Nussbaum recoge una tradición del «ascenso erótico del amor» que se depura a través de un proceso que se origina en Platón, se extiende a través de los pensadores cristianos Agustín de Hipona y Dante, entra en la Modernidad a través de Spinoza, y se halla, en el panorama contemporáneo, encarnado en la expresión artística de Marcel Proust, Emily Brontë, Mahler y Walt Whitman, alcanzando con James Joyce la forma más adecuada a la teoría del bien defendida por Nussbaum. Para conocer el desarrollo de esta argumentación ver: Nussbaum, *Upheavals of Thought*, pp. 455-714.
- [30] J. Rawls, *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996, p. 210.
- [31] Cfr. *Ibíd.*, pp. 89-95 y p. 221.
- [32] *Ibíd.*, p. 226.

- [33] Nussbaum, *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 2006, p. 162.
- [34] Rawls, *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996, pp. 39-40, 172-176.
- [35] Cfr. Nussbaum, *Upheavals of Thought*, pp. 415-416.
- [36] Cfr. Nussbaum, «Capabilities and Human Rights», *Fordham Law Review*, 66, 1997, pp. 297-300.
- [37] Cfr. Nussbaum, *Liberty of conscience: in defense of America's tradition of religious equality*, Nueva York, Basic Books, 2008.
- [38] Cfr. Nussbaum, *Upheavals of Thought*, p. 400.
- [39] Cfr. *Ibíd.*, p. 172.
- [40] Respecto a las instituciones públicas que pueden colaborar para un adecuado desarrollo de las emociones que conlleve una buena educación moral y cívica, Nussbaum se detiene en la influencia que ejerce el sistema educativo, los medios de comunicación, los líderes políticos, el pensamiento económico y el sistema jurídico. Cfr. Nussbaum, *Upheavals of Thought*, pp. 425-454.
- [41] *Ibíd.*, p. 226.