

UNA LECTURA ACTUALIZADA DE LA ÉTICA ARISTOTÉLICA. LA MIRADA DE MARTHA NUSSBAUM

Elsa González Esteban

Universitat Jaume I

Abstract: During the last decades, the moral philosophy and the political philosophy thought have developed several attempts to rehabilitate or to recover the Aristotelian ethical theory, as much through its concept of virtue like of good. This article focuses on Martha Nussbaum's Thick vague theory of the good in order to emphasize how she updates and renews the Aristotelian ethics, and how she provides it a great force as a horizon for a political theory.

Keywords: Ethics, Virtue, Aristotle, Martha Nussbaum, Capabilities approach, Thick vague theory of the good.

1. EL AUGE DEL PENSAMIENTO ARISTOTÉLICO EN LA FILOSOFÍA MORAL Y POLÍTICA

La teoría aristotélica, especialmente su concepción ética y política está desempeñando un papel muy relevante en la configuración actual de teorías éticas y, sobre todo, en el desarrollo de las éticas aplicadas.¹ Podríamos afirmar, sin miedo a equivocarnos, que es una fuente de inspiración que nunca se ha abandonado del todo. Sin embargo, había quedado relegada y desplazada por la fuerza y riqueza de las teorías éticas utilitaristas, neocontractualistas, kantianas y dialógicas, que parecían estar mejor dotadas para dar respuestas a las preguntas de la justicia y a la construcción de sociedades pluralistas desde una fundamentación del punto de vista moral, que, en definitiva, tenía como objetivo salvar el proyecto normativo de la modernidad y del liberalismo (Thiebaut, 1992 y Pence, 1995).

Se podría decir que es la década de 1980 la que marca la inflexión y, por tanto, el momento de inicio de la recuperación del pensamiento aristotélico. En aras de la brevedad, podemos explicar las distintas razones para su recuperación por el descontento existente con las teorías éticas de corte utilitarista y kantiano, que se mostraron en diversos aspectos estrechas de miras, impersonales y que dan lugar a un concepto de persona como sujeto de derechos pero no de responsabilidades (Camps, 1990 y Pence, 1995). En este sentido, 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

¹ Este trabajo se inscribe dentro del proyecto de investigación "Desarrollo, diálogo y responsabilidad corporativa" (HUM2004-06633-C02-02/FISO) financiado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología y Fondos FEDER.

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) por mencionar algunos puntos centrales.

2. FIELES Y RENOVADORES DE LA TEORÍA ÉTICA Y POLÍTICA ARISTOTÉLICA

Ahora bien, la recuperación del pensamiento ético y político del estagirita no ha discurrido por un único sendero, como muestran los trabajos de autores tan diversos como Robert Speamann, Elisabeth Anscomb, Hannah Arendt, Charles Taylor, Michael Walzer, Alasdair MacIntyre o Martha Nussbaum. Por mencionar sólo algunos autores. A grandes rasgos, podríamos decir que los trabajos de recuperación de la teoría ética aristotélica se están realizando desde dos perspectivas distintas, que podríamos denominar fiel y renovada.

Los defensores de una rehabilitación, podríamos decir, más fiel a la ética aristotélica, la han realizado desde el concepto de virtud aristotélica. Entre ellos se encuentran como sus primeros exponentes Anscombe (1991) y MacIntyre (1987), que afirman que frente a las nociones de *deber* y *obligación moral* que han quedado desvinculadas de las necesidades o deseos humanos es necesario recuperar la teoría de la virtud tal cual la propuso Aristóteles. Por eso, por ejemplo MacIntyre rescita una versión neoaristotélica del bien humano como fundamento y sostén de un conjunto de virtudes. Por tanto, cualquier respuesta a las preguntas de la vida tiene que surgir desde el propio contexto y tradición moral en el que se inscribe la persona.

Este tipo de proyectos éticos y políticos presentan muchas dificultades. Sólo por citar dos de las más relevantes (Pence, 1995). En primer lugar ignoran a menudo que las sociedades en las que floreció la “ética de la virtud” no eran democráticas, por lo que determinadas virtudes podían presentarse como las más deseables y preciadas, pero para unos pocos. No se puede, por tanto, seguir bajo esos códigos de *igualdad moral*, entre otras razones porque no basta con examinar los “vicios”, por ejemplo, de los delincuentes para dar razón de que robar la propiedad o imponer la histerectomía a las mujeres sin su consentimiento es reprobable, injusto o moral. En segundo lugar, sus propuestas se quedan mudas en cuanto a si todas las virtudes comparten una *virtud maestra* o *esencia común de ellas*. Cuando se les presenta esta cuestión afirman que *las virtudes verdaderas son aquellas necesarias para vivir bien en cualquiera de varias formas de “vida común”*. De acuerdo con su concepción, existe un núcleo de virtudes necesarias para el progreso de cualquier forma de sociedad en cualquier época histórica. Pero no dicen cuál es ni tampoco qué pasaría si entraran en conflicto varias de tales virtudes.

Como se puede observar, en buena medida esta perspectiva fiel pone en peligro el proyecto de la modernidad y con él también los presupuestos del liberalismo político. Pero no es el único camino que se ha emprendido y –como argumentan distintos autores como Thiebaut o Nussbaum, a mi juicio con buenas razones– la ética aristotélica o, mejor dicho, sin perder desde posiciones aristotélicas se puede responder adecuadamente a estas cuestiones sin abandonar completamente el proyecto de la modernidad y del liberalismo político. Pero para alcanzar este objetivo es necesario renovar la tradición de la teoría de la virtud propuesta por Aristóteles.

Éste es uno de los objetivos del proyecto ético y político de Martha Nussbaum desde 1990. Que podríamos enunciar de modo muy simple como un intento de aprovechar lo

mejor de la teoría aristotélica, que para ella es la definición de las *esferas* donde se forma el *carácter* (1992 y 1996). Trabajando de este modo, considera que nuestras sociedades pueden incidir en dichos ámbitos o esferas para dar lugar a sociedades y relaciones más justas. En definitiva, Nussbaum mantiene como meta la justicia (y no sólo la felicidad, que será una parte de la primera) y la prudencia y la virtud son caminos para alcanzarla. A continuación, el artículo trata de realizar una aproximación a su teoría normativa del bien y al enfoque de las capacidades² que de él se desprende, destacando en todo momento de qué modo recupera y renueva la teoría ética y política aristotélica.

3. LA TEORÍA NORMATIVA DEL BIEN

El proyecto de Martha Nussbaum parte de su preocupación por reflexionar acerca de una teoría política que tienda hacia la equidad y la justicia social. La fundamentación de su teoría hay que buscarla, como ella misma reconoce, en una lectura actual de Aristóteles, especialmente en su concepción del ser humano como animal político y en las esferas universales a las que todo ser humano tiende (Nussbaum, 1992, 1995, 1998, 2002). Su objetivo ha sido el de crear un marco de pensamiento abierto y creativo, y no cautivo entre las rejas de la tradición, por lo que no se le puede denominar como aristotélica sino como neoaristotélica, pues trata de encarnar su propuesta desde el punto de partida del examen de la actividad política basada en el bien, en plena tradición aristotélica, pero buscando en ella aquellas virtudes no-relativas, y por tanto universales, a las que todas las comunidades tienden o deberían tender para alcanzar unas sociedades más humanas, independientemente de su historia y tradición.

Su propuesta es, pues, una concepción de virtudes no-relativas a las propias tradiciones y culturas y, por tanto, intenta situarse en perspectiva postconvencional con lo que defiende el pluralismo moral existente, pero sin obviar el esencialismo, es decir, partiendo de la idea básica de que el ser humano tiene ciertas características centrales comunes y universales (Nussbaum, 1992, pp. 203-214).

El punto de partida de su pensamiento es el de la existencia de un concepto de *bien* existente en toda praxis y, por ende, también en la actividad política; en este sentido, al igual que Aristóteles, señala que es necesario conseguir definir tal bien humano antes de proseguir en cualquier otro tipo de indagación o de propuesta política.

Desde su punto de vista, una defensa del *esencialismo* o *teoría del bien* no tiene por qué caer en el error del relativismo o del subjetivismo moral en el que han ido a desembocar muchas propuestas sustantivas. Para demostrarlo, Nussbaum realiza una propuesta de una concepción “densa y vaga” del bien (*Thick Vague Conception*) (1998, p. 217 y 1992, pp. 214-229), como aquel al que toda actividad política tiende o debería tender a satisfacer para alcanzar la equidad y la justicia social. En palabras de Nussbaum:

² El enfoque de las capacidades ha sido desarrollado en filosofía por Martha Nussbaum y en economía por Amartya Sen. Como ellas mismos reconocen en sus trabajos no ha sido un proyecto conjunto, sino coincidente que luego se ha podido enriquecer mutuamente. Sus formulaciones presentan muchas coincidencias pero también algunas discrepancias (Nussbaum, 2002, 40-44 y Nussbaum, 2007, 82-83). Así, Amartya Sen no ha pretendido explicitar filosóficamente las bases éticas de su propuesta tarea en la que están trabajando en España J. Conill (2002 y 2004) y M. Pedradas (2006).

La idea es que una vez identifiquemos un grupo de funciones importantes especialmente en la vida humana, estaremos en disposición de preguntar qué es lo que las instituciones sociales y políticas están haciendo con respecto a ellas (Nussbaum, 1992, p. 214).

El resultado es una teoría normativa del bien que posee cinco características, a saber, es normativa, densa, vaga, no-metafísica y universalista. Un breve comentario merece cada una de estas características. Ésta es una *teoría normativa* en tanto que será capaz de guiar a las distintas instituciones en la busca de la justicia y equidad social, pero también porque desde ella se podrán cuestionar o criticar sus actuaciones actuales. La denominación de *densa* se debe a que esta teoría se pregunta por los *finés* y por la *forma general y el contenido* de la forma humana de vida. Y es *vaga* porque admite que pueden existir múltiples formas específicas en las que tales *finés* son alcanzados por las distintas concepciones personales o locales. Por otra parte, es *no-metafísica*, o lo que es lo mismo es esencialista, porque parte de las concepciones que los individuos interpretan y evalúan por sí mismos como propias del ser humano. Finalmente, es *universalista* puesto que reclama que existe un consenso multicultural en torno a las funciones y capacidades que alcanza a definir, es decir, son compartidas por cualquier cultura, religión o propuesta de bien concreto.

El método que utiliza para alcanzar definir el contenido de tal *Teoría vaga y densa del bien común* es el estudio de las propias comprensiones de la gente en muchos lugares y tiempos históricos; para ello utiliza por ejemplo los mitos e historias que tales sociedades poseen. Aclara la autora que esta lista no es una lista cerrada y que es una aproximación intuitiva.

Su teoría queda articulada en dos niveles, por una parte *Las esferas de la vida humana* y, por otra parte, *Las capacidades prácticas de ser humano*. A continuación se exponen estos dos niveles.

4. LA TEORÍA EN SU PRIMER UMBRAL: *LAS ESFERAS DE LA VIDA HUMANA*

Las diez esferas constitutivas o circunstancias comunes a cualquier ser humano (Nussbaum, 1992, pp. 216-212; 1996) son:

- a) Mortalidad: cualquier ser humano tiene que hacer frente a la muerte, y cualquier ser humano tiene aversión a la muerte, aunque en determinadas circunstancias alguien pueda contemplar la muerte como una buena alternativa. Sin embargo, si nos encontramos alguna vez con algún ser humano que no muestre aversión a la muerte o que no trate de evitarla, podríamos juzgar que su forma de vida es tan distinta a la nuestra que el ser no podría ser reconocido como humano.
- b) Cuerpo humano: todo ser humano posee un cuerpo que le expone a ciertas posibilidades y vulnerabilidades; de la experiencia del propio cuerpo pueden distinguirse distintas necesidades, como la sed y el hambre, la necesidad de cobijo y vestido, el deseo sexual y la necesidad de movilidad. Sin duda alguna estas necesidades están mediadas culturalmente y dependen también de las características del propio cuerpo pero cada uno con su propia experiencia comparte esta esfera con el resto de seres humanos. Por ejemplo, las personas que desarrollan trabajos más duros necesitarán mayores cantidades de alimento y posiblemente mayor descanso que otras con trabajos más ligeros, pero también se podrá notar una diferencia de necesidades entre personas que realizan los mismos trabajos dependiendo de su propia constitución corporal.

- c) Capacidad para el placer y el dolor. Aunque también esta esfera está culturalmente mediada, existe una experiencia común de aversión al dolor y busca de placer.
- d) Capacidades cognitivas (de percibir, imaginar y pensar): si encontráramos alguna sociedad o comunidad carente de estas capacidades cognitivas consideraríamos que no son miembros de la especie humana.
- e) El desarrollo infantil: tanto por lo que respecta a la procreación como al cuidado de la infancia, es una esfera que nos permite reconocernos como seres humanos.
- f) La capacidad para la razón práctica: todos los seres humanos participan, o intentan participar, de la planificación y dirección de sus propias vidas, realizando preguntas o contestando acerca de qué es bueno y cómo uno debería vivir.
- g) La afiliación con otros seres humanos: los seres humanos reconocen y sienten algún tipo de afiliación y preocupación por otros seres humanos; éstas pueden manifestarse en relaciones familiares o cívicas.
- h) La relación con otras especies y con la naturaleza: los seres humanos reconocen que no son la única especie en el mundo y que existen animales y plantas en el universo con los cuales están interconectados y que son al mismo tiempo su límite pero también su apoyo para la supervivencia.
- i) El juego y el humor: el ser humano cuando está vivo crea espacio para el recreo y la diversión. Reír y jugar son frecuentemente los modos en los cuales nos reconocemos unos a otros.
- j) La individualidad: Cada persona siente su propio dolor y placer y nadie puede hacerlo por ella, al igual que tiene que afrontar por ella misma su muerte y las relaciones de afiliación. Por la individualidad, cada vida humana posee su propio y peculiar entorno (objetos, lugares, historia, amigos personales, lazos sexuales y un largo etcétera) que no son exactamente los mismos para otras personas y, por tanto, con los que la persona se identifica personalmente

Aunque las esferas son comunes a todo ser humano, la existencia de condiciones externas y físicas distintas hacen que las funciones y capacidades que cada persona necesita para desenvolverse en ellas no sean iguales para todos los individuos, puesto que cada individuo tiene por sus propias condiciones psíquicas, físicas y sociales, distintas necesidades de funcionamientos y de capacidades. Así pues, con su concepción pone de relieve la urgencia que existe de mediar entre pluralidad e individualismo, así como entre universalismo y comunitarismo desde el punto de vista de la teoría política.

Por este motivo señalado, Nussbaum propone dos umbrales distintos para trabajar con su *Teoría densa y vaga del bien común*. El primer umbral o mínimo es el de las *capacidades para funcionar*, es decir, cada persona debería estar capacitada para poder funcionar dentro de cada una de las esferas señaladas. El segundo umbral, es más complicado, según afirma la autora, pues tiene que ver con aquellas características de *funcionamiento* que están disponibles de un modo tan reducido que, aunque podemos juzgar la forma de vida como humana, ésta no nos parece una *buen vida humana* (Nussbaum, 2002, pp. 131-142). Es en este segundo umbral, desde su punto de vista, donde una teoría política debería hacer más hincapié para ser capaz no sólo de hacer que sus ciudadanos sean capaces de alcanzar un mínimo social básico, sino también un máximo de su ser como personas. En este sentido afirma:

El movimiento desde la vida humana hacia una buena vida humana es proporcionado por medio de los poderes de elección y propia definición de los ciudadanos, de tal modo que una sociedad los sitúa sobre el primer umbral, moviéndolos hacia el segundo (Nussbaum, 1992, p. 221).

5. LA TEORÍA EN SU SEGUNDO UMBRAL: *EL ENFOQUE DE LAS CAPACIDADES*

Debido a la razón de buscar y alcanzar una *buena vida humana*, introduce el segundo nivel de su teoría que es el de las *capacidades prácticas del ser humano*, aunque subraya repetidas veces en sus escritos que el objetivo principal de la política legislativa y la planificación pública no debe ser únicamente el de la capacitación, sino la capacidad para funcionar. A continuación se muestran las diez capacidades que considera como requisitos básicos para una vida digna:³

1. Vida. Poder vivir hasta el final de una vida humana de una duración normal; no morir de manera prematura o antes de que la propia vida se vea tan reducida que no merezca la pena vivirla.
2. Salud física. Poder mantener una buena salud, incluida la salud reproductiva; recibir una alimentación adecuada; disponer de un lugar adecuado para vivir.
3. Integridad física. Poder moverse libremente de un lugar a otro; estar protegido de los asaltos violentos, incluidos los asaltos sexuales y la violencia doméstica; disponer de oportunidades para la satisfacción sexual y para la elección en cuestiones reproductivas.
4. Sentidos, imaginación y pensamiento. Poder usar los sentidos, la imaginación, el pensamiento y el razonamiento, y hacerlo de un modo “auténticamente humano”, un modo que se cultiva y se configura a través de una educación adecuada, lo cual incluye la alfabetización y la formación matemática y científica básica, aunque en modo alguno se agota en ello. Poder usar la imaginación y el pensamiento para la experimentación y la producción de obras y eventos religiosos, literarios, musicales, etc., según la propia elección. Poder usar la propia mente en condiciones protegidas por las garantías de la libertad de expresión tanto en el terreno político como en el artístico, así como de la libertad de prácticas religiosas. Poder disfrutar de experiencias placenteras y evitar los dolores no beneficiosos.
5. Emociones. Poder mantener relaciones afectivas con personas y objetos distintos de nosotros mismos; poder amar a aquellos que nos aman y se preocupan por nosotros, y dolernos por su ausencia; en general, poder amar, penar, experimentar ansia, gratitud y enfado justificado. Que nuestro desarrollo emocional no quede bloqueado por el miedo y la ansiedad.
6. Razón práctica. Poder formarse una concepción del bien y reflexionar críticamente sobre los propios planes de vida.
7. Afiliación. (a) Poder vivir con y para los otros, reconocer y mostrar preocupaciones por otros seres humanos, participar en diversas formas de interacción social; ser capaz

³ La primera formulación elaborada por Nussbaum (1992, p. 222) ha sufrido algunas modificaciones en las formulaciones de las capacidades básicas en sus últimos trabajos (2002, pp. 120-123 y 2007, pp. 88-89), aunque sobre todo son cuestiones de matiz y no modifican en esencia ninguna de las capacidades enunciada en los inicios de su propuesta. Aquí se presenta la última de las formulaciones.

de imaginar la situación de otro. (b) Que se den las bases sociales del autorrespeto y la no-humillación; ser tratado como un ser dotado de dignidad e igual valor que los demás. Esto implica introducir disposiciones contrarias a la discriminación por razón de raza, sexo, orientación sexual, etnia, casta, religión y origen nacional.

8. Otras especies. Poder vivir una relación próxima y respetuosa con los animales, las plantas y el mundo natural.
9. Juego. Poder reír, jugar y disfrutar de actividades recreativas.
10. Control sobre el propio entorno. (Político) Poder participar de manera efectiva en las elecciones políticas que gobiernan la propia vida; tener derecho a la participación política y a la protección de la libertad de expresión y de asociación. (Material) Poder disponer de propiedades y ostentar los derechos de propiedad en un plano de igualdad con los demás, tener derecho a buscar trabajo en un plano de igualdad con los demás; no sufrir persecuciones y detenciones sin garantías. En el trabajo, poder trabajar como un ser humano, ejercer la razón práctica y entrar en relaciones valiosas de reconocimiento mutuo con los demás trabajadores.

Nussbaum apunta que detectar qué capacidades del ser humano son indispensables para hablar de una vida digna es fundamental desde el punto de vista de una teoría política que tienda a la equidad y la justicia social, promoviendo el paso del umbral mínimo de capacitación al de la utilización de estas capacidades para funcionar ofreciendo socialmente recursos y oportunidades para que el ser humano se mueva del umbral de una vida humana al umbral de una *buena* vida humana.

6. BASES FILOSÓFICAS DE LA TEORÍA DENSA Y VAGA DEL BIEN

Esta teoría, normativa, densa y vaga del bien bebe de la teoría aristotélica y de la marxista al considerar que existen una serie de esferas de la vida humana que son comunes a cualquier cultura y a cualquier tiempo y que constituyen finalidades del ser humano y, por tanto, también de la praxis política (Aristóteles, 1981 y Marx, 1996). En este punto, desde caminos distintos, coincide con el pensamiento de Amartya Sen, quien apunta que todo ser humano necesita contar con una serie de capacidades fundamentales para poder alcanzar el desarrollo y la libertad personal y social (Sen, 1989, 1997 y 2000). La cuestión fundamental reside en tratar de averiguar qué capacidades son las que cuentan realmente en la vida de una persona, para poder, una vez identificadas, tratar de potenciarlas y con ello alcanzar mayores cotas de humanidad.

El camino que toma Nussbaum para realizar esta indagación, como ya se ha señalado, es el del diálogo multicultural, es decir, el contraste entre las distintas comunidades reales acerca de qué capacidades son valiosas por sí mismas en las personas. Así se puede llegar, afirma la autora, a un consenso entrecruzado o solapado entre personas pertenecientes a tradiciones diversas y con comprensiones morales del bien muy distintas, al estilo rawlsiano (Nussbaum, 2007, p. 83).

Todas estas capacidades se insertan pues dentro de esferas del ser humano que son universales y, dicho en terminología aristotélica, a las que todo ser humano, por ser un humano, tiende. En este sentido, afirma Nussbaum, deberían constituirse como prioridades de la comunidad política y también del legislador, puesto que son potencialidades a las que todo ser humano puede aspirar. E insiste en que las capacidades deben atribuirse a *todas y cada una* de las personas, porque sólo de este modo se les tratará como fines y no

como medios para los fines de otros. No se puede olvidar que las capacidades básicas “son aquello que las personas (cada una de ellas) son efectivamente capaces de hacer y ser” (2007, p. 83).

Como se señalaba al principio de esta exposición, esta lista de capacidades en ningún momento debe ser tomada como cerrada o no sujeta a revisión, todo lo contrario. Estas capacidades constituyen una enumeración abierta, susceptible de revisiones periódicas y de nuevas incorporaciones. Por este motivo, mantener vivo el diálogo entre las distintas culturas y el debate en torno a las capacidades valiosas en sí es un requisito indispensable bajo esta teoría normativa.

Todas las capacidades son interdependientes y se encuentran relacionadas de modo que unas apoyan y refuerzan a las otras. Sin embargo, la autora afirma que existen *dos capacidades arquitectónicas*, sin las cuales sería difícil aspirar al bien común y a una buena vida humana. Éstas son: la capacidad de *razón práctica* y la capacidad de *afiliación*, considerando que éstas mantienen al conjunto de capacidades (Nussbaum, 1992, pp. 222-223; 2000a, p. 120).

Martha Nussbaum le concede un gran papel al concepto de autonomía del ser humano. Siguiendo abiertamente en este sentido la perspectiva kantiana, considera que únicamente el ser humano es capaz de darse sus propias normas y que tales normas deben ser descubiertas en sociedad o comunidad. Por ello, estas dos capacidades cobran esta gran relevancia en su teoría densa y vaga del bien común. La capacidad para elegir entre determinados cursos de acción y entre determinadas normas debe siempre recaer en el propio ciudadano y nadie puede hacerlo por él.

Por este motivo, la lista de capacidades no son funciones concretas, sino únicamente capacidades, empoderamiento de las personas, para que sean capaces de funcionar dentro de sus propios contextos sociales y personales como crean mejor. En este sentido, señala que lo que se tiene que asegurar por medio de la práctica política es que todos sus ciudadanos estén capacitados para tomar decisiones y que tengan suficientes oportunidades y recursos para poder elegir, pero de la elección tendrá que hacerse cargo el propio sujeto, aunque sin olvidar que es un sujeto que vive y está relacionado con otros sujetos, motivo por el que la capacidad de afiliación cobra también un papel fundamental. Así pues, aunque se inspira en la concepción teórica de las virtudes aristotélicas, Nussbaum se separa de su pensamiento al afirmar que no son las funciones sino las capacidades lo que debe centrar la atención de la praxis política. Con sus palabras:

Mis capacidades centrales no son virtudes. En “Virtudes no-relativas”, utilicé la teoría de Aristóteles de las virtudes para ilustrar un camino en el que un debate cross-cultural acerca de cuestiones de importancia central tendría que ser organizado, a pesar de las diferencias culturales. Pero sería una mala interpretación pensar que yo veo mi propia teoría como una teoría del bien del funcionamiento humano análoga de forma cercana a la teoría de una virtud moral. Tal lectura ignoraría el hecho de que, bajo mi punto de vista, el objetivo político adecuado no es el funcionamiento, sino la simple capacidad (Nussbaum, 1992, p. 124).

Nussbaum ofrece un último apunte respecto a esta teoría densa y vaga del bien común que debería servir como guía normativa para la actividad política y tiene que ver con la necesidad de educar a los ciudadanos en dos sentimientos morales que son requeridos en nuestras sociedades abiertas y pluralistas. Estos dos sentimientos son *la compasión* y *el respeto* (Nussbaum, 1992, pp. 237-242). La compasión tiene que ver con la emoción dolorosa que produce el dolor o sufrimiento de otra persona. Este sentimiento moral tiene

tres características, en primer lugar, la creencia de que el sufrimiento no es trivial sino serio; en segundo lugar, la creencia de que la persona que está sufriendo no causó el sufrimiento mediante una falta deliberada, y, en tercer lugar, la creencia de que las posibilidades que uno tiene para el sufrir son similares a las personas que están sufriendo. Es decir, la compasión permite que nos demos cuenta de nuestros límites y vulnerabilidades comunes como seres humanos y, por tanto, requiere la creencia de una humanidad común a la que todos pertenecemos. Si con la compasión se genera en nosotros la experiencia de pertenencia a una humanidad común, el respeto no puede surgir sin esta experiencia previa. En definitiva, la educación de ambos sentimientos permitiría educar en perspectiva postconvencional y, por ende, en el pluralismo moral.

7. UNA LECTURA ACTUALIZADA DE LA ÉTICA ARISTOTÉLICA

Para concluir, considero necesario destacar dos aspectos de esta sugerente propuesta teórica de carácter ético y político, que –aunque su principal base filosófica es la aristotélica– bebe también de otras fuentes como ya se ha mostrado y conviene subrayar.

El primer aspecto tiene que ver con la cuestión central que constantemente guía su pensamiento, que no es otra que la búsqueda de una combinación de sistemas de justicia y modelos de felicidad. Existe una preocupación continua en sus escritos por alcanzar sistemas sociales y políticos que tiendan hacia la equidad y la justicia social pero que al mismo tiempo no descuiden qué es lo que hace a una vida *felicitante y plena* para los seres humanos, en definitiva la pregunta de enfrentarnos al pluralismo moral. La relación de lo bueno y lo justo tiene una larga historia dentro del ámbito de la filosofía moral. En mi opinión, la *teoría normativa densa y vaga del bien* de Nussbaum articulada en sus dos umbrales, dibuja su teoría política de la igualdad y justicia social a partir, no del deber moral irrebalsable de justicia, sino a partir de la concepción del ser humano y de lo que significa una *buena vida humana*. Con ello, se presenta como un intento de salvar la justicia dentro de la prioridad que cobra el bien del ser humano, dado que busca, en todo momento, ofrecer argumentos y también propuestas plausibles para ordenar nuestras vidas y nuestras instituciones de modo que se potencie y favorezca el pluralismo moral bajo el respeto de unos mínimos (capacidades humanas básicas) que considera como irrenunciables.

El segundo punto es el concepto de persona que maneja la teoría, que partiendo de la teoría aristotélica es moral y político (siempre y al mismo tiempo). Es un sujeto que es autónomo y fin en sí mismo, es decir, capaz de darse sus propias leyes a partir de un diálogo que establece consigo mismo y también con sus semejantes acerca de los bienes que permiten llevar a cabo una vida digna de ser vivida. En este sentido posee dignidad y no precio, es fin y no medio, siguiendo terminología kantiana. Esta concepción del sujeto es la que la lleva a proponer su teoría vaga y densa del bien.

Recuérdese que esta definición de sujeto lleva a Nussbaum a afirmar que de la lista de capacidades prácticas, que permiten que el ser humano pueda ser capaz de enfrentarse a su vida de modo que pueda llevar una *buena vida humana*, dos de ellas son *arquitectónicas*, a saber, la razón práctica y la afiliación. Estas dos capacidades son las que le permiten al ser humano descubrir qué vida quiere llevar a cabo y realizar ese descubrimiento junto con otros en procesos de deliberación de carácter tanto intrasubjetivo como intersubjetivo.

En definitiva, no podemos decir con propiedad que la teoría densa y vaga del bien sea fiel a la ética aristotélica, pero quizás sí que vale la pena verla y valorarla como su propia

autora pretendía desde los inicios de su proyecto: como un intento de aprovechar lo *mejor* de la teoría aristotélica en sociedades globales y con pluralismo moral.

BIBLIOGRAFÍA

- Anscombe, E., *Intención*, Barcelona, Paidós, 1991.
- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981.
- Camps, V., *Virtudes públicas*, Madrid, Espasa Calpe, 1990.
- Conill, J., “Bases éticas del enfoque de las capacidades de Amartya Sen”, *Sistema*, núm. 171, pp. 47-63, 2002.
- Conill, J., *Horizontes de economía ética. Aristóteles, Adam Smith y Amartya Sen*, Madrid, Tecnos, 2004.
- MacIntyre, A., *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987.
- Nussbaum, M. C., “Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism”, *Political Theory*, vol. 20 (2), pp. 202-246, 1992.
- Nussbaum, M. C., *La fragilidad del bien fortuna y la ética en la tragedia y filosofía griega*, Madrid, Visor, 1995.
- Nussbaum, M. C., “Virtudes no relativas: un enfoque aristotélico” en A. Sen y M. Nussbaum (comp.), *La calidad de vida*, México, F.C.E., pp. 318-351, 1996.
- Nussbaum, M. C., “Aristotelian Social Democracy” en R. B. Douglas, G. M. Mara y H. S. Richardson (eds.), *Liberalism and the Good*, Nueva York, Routledge, pp. 203-252, 1990, 1998.
- Nussbaum, M. C., “Virtue ethics: a misleading category?”, *The Journal of Ethics*, 3, pp. 163-201, 1999.
- Nussbaum, M. C., “Aristotle, Politics, and Human Capabilities: A Response to Antony, Arenson, Charlesworth, and Mulgan”, *Ethics*, 11, Octubre, pp. 102-140, 2000a.
- Nussbaum, M. C., *Women and Human Development. The capabilities approach*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2000b.
- Nussbaum, M. C., “Feelings without borders?”, *The Philadelphia Inquirer*, 16 de septiembre, 2001a.
- Nussbaum, M. C., *El cultivo de la humanidad: una defensa clásica en la educación liberal*, Barcelona, Andrés Bello, 2001b.
- Nussbaum, M. C., *Las mujeres y el desarrollo humano. El enfoque de las capacidades*, Barcelona, Herder, 2002.
- Nussbaum, M. C., *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*, Barcelona, Paidós, 2007.
- Pedrajas, M., “La transformación ética de la racionalidad económica en Amartya Sen. Una recuperación de Adam Smith”, *Quaderns de Filosofia i Ciència*, 36, pp. 105-117, 2006.
- Pence, G., “La teoría de la virtud” en P. Singer (comp.), *Compendio de ética*, Madrid, Alianza, pp. 347-359, 1995.
- Sen, A., *Sobre ética y economía*, Madrid, Alianza, 1989.
- Sen, A., *Bienestar: justicia y mercado*, Barcelona, Paidós ICE/UAB, 1997.
- Sen, A., *Desarrollo y libertad*, Barcelona, Planeta, 2000.
- Thiebaut, C., “Neoaristotelismos contemporáneos”, en V. Camps, O. Guariglia y F. Salmerón (eds.), *Concepciones de la ética*, Madrid, Trotta, pp. 29-49, 1992.