

De la justicia social a la justicia compasiva: los aportes de Martha Nussbaum a la filosofía política

From social justice to compassionate justice: Martha Nussbaum's contributions to political philosophy

IVÁN ALFONSO PINEDO CANTILLO*

Universidad Antonio Nariño, Facultad de Educación, Bogotá.
ipinedo15@uan.edu.co

JAIME YÁÑEZ CANAL**

Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Bogotá.
jyanezc@unal.edu.co

RECIBIDO EL 21 DE DICIEMBRE DE 2021, APROBADO EL 15 DE MAYO DE 2022

RESUMEN

Martha Nussbaum es fundamentalmente una filósofa política y moral que, cimentada en la tradición aristotélica, ha logrado integrar en una postura teórica una visión de la justicia social con una perspectiva sobre la naturaleza y el cultivo de ciertas emociones morales que resultan apropiadas para edificar una nueva ciudadanía democrática. Para nuestra autora, la justicia no puede estar desligada del accionar de las personas en la vida cotidiana, por tanto, considera que este vínculo se puede materializar mediante el cultivo de las emociones, las cuales se entienden como elementos claves de la vida moral que afinan nuestra percepción del mundo y orientan nuestras elecciones. Guiados por esta noción, en este artículo presentamos algunos aspectos fundamentales del pensamiento político de Nussbaum, mostrando la transición que la autora experimenta en sus teorías desde las posturas del liberalismo de Rawls hasta consolidar su propia visión de la "justicia compasiva", la cual es una forma concreta de apuntalar la norma pública que defiende cómo todas las personas merecen igual respeto y dignidad. En este recorrido igualmente reflexionaremos sobre la influencia de las posturas comunitaristas de finales del siglo XX en los ideales de ciudadanía de la filósofa de Chicago.

ABSTRACT

Martha Nussbaum is fundamentally a political and moral philosopher who, grounded in the Aristotelian tradition, has managed to integrate in a theoretical position, a vision of social justice with a perspective on the nature and cultivation of certain moral emotions that are appropriate to build a new democratic citizenship. For the author, justice cannot be separated from the actions of people in everyday life and, therefore, she considers that this link can be materialized through the cultivation of emotions which are understood as key elements of the moral life that sharpen perception of people in the world and guide their choices. Led by this notion, some fundamental aspects of Nussbaum's political thinking are presented in this article, showing the transition that the author experiences in her theories starting from the positions of the liberalism of Rawls to consolidate her own vision of "compassionate justice", which is a concrete way to underpin the public norm that defends how all people deserve equal respect and dignity. In this rounds, a reflection on the influence of the communitarian positions of the late twentieth century on the ideals of citizenship of the Chicago philosopher will also be carried out.

PALABRAS CLAVE

Justicia, ciudadanía, emociones, compasión, Nussbaum.

KEY WORDS

Justice, citizenship, emotions, compassion, Nussbaum.

*  orcid.org/0000-0001-9319-7110 **Google Scholar**

**  orcid.org/0000-0001-9839-1123 **Google Scholar**



Introducción

Hablar en el mundo actual de Martha Nussbaum es referirse a una de las figuras intelectuales más destacadas de nuestro momento histórico. Galardonada con más de 20 doctorados *honoris causa* por diversas universidades del mundo, y el premio Príncipe de Asturias en el año 2012, la pensadora norteamericana representa una de las voces femeninas con mayor autoridad en el campo de la filosofía política, la ética y la filosofía del derecho de las últimas décadas¹. En algunas de sus obras más representativas y recientes: *El ocultamiento de lo humano*, *Paisajes del pensamiento*, *Crear Capacidades*, *Emociones políticas* y *La monarquía del miedo*; la autora incursiona en un terreno poco explorado por la filosofía política y del derecho, la relevancia de las emociones en las teorizaciones de la justicia, y la manera como se puede incorporar la compasión en los procesos de desarrollo humano y en las diversas comprensiones de ciudadanía.

Nussbaum es heredera del liberalismo político de John Rawls, pero desarrolla su propia concepción de la justicia retomando diversas discusiones provenientes de las posturas comunitaristas y republicanas de la segunda mitad del siglo XX. Como consecuencia de esta intersección de ideas políticas, la filósofa desarrolla una significativa visión de la justicia con notables repercusiones para el ciudadano común y corriente del siglo XXI, y para las instituciones democráticas de aquellas sociedades que aspiran a ser “bien ordenadas”. Así, pues, motivados por esta inquietante presencia de las ideas de Nussbaum que cada vez toman mayor relevancia mundial, en este artículo queremos reconstruir analíticamente algunos elementos estructurantes de su propuesta de la justicia, de tal forma que el lector pueda comprender cuál es el punto de partida de la autora, cuáles son sus herencias teóricas más significativas y las proyecciones de estos planteamientos en el mundo convulsionado que nos ha tocado vivir.

Hemos titulado esta reflexión “De la justicia social a la justicia compasiva” precisamente para indicar que en el pensamiento de Nussbaum hay continuidades, transiciones y rupturas con la tradición liberal. En la medida en que analicemos estos elementos, estaremos

¹ Después de una exitosa trayectoria como profesora en las universidades de Harvard, Brown y Oxford, la filósofa se encuentra desde 1995 vinculada a la *University of Chicago, Department of Philosophy and the Law School (Ernst Freund Distinguished Service Professor of Law and Ethics)*.

mejor equipados para comprender cuál es el aporte de esta pensadora a la ética, la política y el derecho contemporáneo. De manera más específica, proponemos este artículo como síntesis de algunos aspectos que se trataron más ampliamente en la investigación titulada “Martha Nussbaum y la justicia compasiva”, adelantamos, pues, parte de esta indagación para invitar al lector al conocimiento y profundización sobre la vida y obra de esta influyente filósofa de nuestro tiempo.

Comprensiones sobre justicia social y relectura del liberalismo político en clave nearistotélica

En contraste con las posturas morales que fijan la atención en el deber o la norma (deontologismo) y los debates utilitaristas acerca del modo de calcular los beneficios y perjuicios de la acción, desde la segunda mitad del siglo XX se viene considerando en filosofía moral la necesidad de hacer una recuperación y nuevas lecturas de la ética de la virtud defendida por Aristóteles en sus antiguos planteamientos. Estas nuevas tendencias que tratan de recoger la herencia aristotélica dirigen sus críticas a las formulaciones modernas sobre la conducta moral y sus fundamentos, como también cuestionan el excesivo sesgo metaético de la filosofía analítica anglosajona, de tal forma que proponen otros ejes argumentativos en donde tienen cabida aspectos descuidados por la reflexión moral contemporánea, como la consideración social de la naturaleza humana, los juicios contextuales, la inclusión de las emociones en la vida moral, la formación del carácter y la educación de los ciudadanos (Hoyos; Pinedo).

Durante el siglo XIX, y buena parte XX, la teoría de la virtud, característica de la filosofía moral en la antigüedad y en la Edad Media, disminuyó en importancia frente al lugar preponderante que adquirieron las discusiones en torno a los paradigmas éticos deontológico y utilitarista que influyeron considerablemente en autores contemporáneos de gran relevancia como Rawls, Habermas o Kohlberg en psicología. Estos modelos de reflexión ética básicamente sostenían: (a) que la corrección moral de las acciones depende de si se han realizado siguiendo unas reglas o principios que son válidos para cualquier sujeto racional (si las reglas de la moral son racionales, deben ser las mismas para cualquier ser racional, tal como son las reglas de la geometría); (b) que la cualidad moral del agente depende de su capacidad para seguir esas normas o principios (si las reglas de la moral obligan a todo ser racional, no importa la capacidad de tal ser para llevarlas a cabo, sino

la voluntad de hacerlo); y (c) que la justicia² debería ser el tema central de la reflexión ética y este abordaje debería formularse prescindiendo de los vínculos entre las personas, también dejando a un lado la dimensión emocional de los sujetos, o los intereses particulares que los seres humanos pudieran tener al orientar sus vidas (Hoyos; Pinedo).

Sin embargo, desde la década de los 50 diferentes pensadores como Elizabeth Anscombe, Alasdair MacIntyre, Philippa Foot y Martha Nussbaum, entre otros, consideran relevante desarrollar nuevas aproximaciones a la teoría moral basados en comprensiones actuales de la idea de racionalidad práctica y virtud propuesta por Aristóteles, de tal forma que sirvan de contrapunto a las tradiciones éticas deontológicas y utilitaristas que presentan límites a la hora de dar cuenta de una serie de temas que toda teoría moral debe abordar, como son la motivación, el carácter moral, la preocupación por la felicidad, la educación moral, la función que tienen los ideales personales en la decisión moral y el papel de las emociones en la vida moral:

Volver al pensamiento aristotélico permite 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 por 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. (González 92).

A diferencia de las éticas modernas, preocupadas por el deber, por las leyes que se deben cumplir, o por los principios capaces de asegurar una convivencia pacífica que respete la autonomía de cada sujeto, la pregunta fundamental a la que Aristóteles piensa que debe responder el filósofo ético es la pregunta clave que, según su visión, todo hombre medianamente razonable debería formularse: ¿qué debo hacer para

² En este contexto la idea de justicia debe entenderse de una manera particular. La noción a la que se hace referencia en este pasaje tiene que ver con la que se estableció en la modernidad y en las posturas deontológicas. La justicia, en este sentido, se refiere a las normas, o derechos que se establecen en el espacio público, donde el ciudadano es despojado de sus valoraciones y sus planes de realización, que son restringidos a sus espacios personales o a sus preocupaciones personales. En la medida en que se avance en esta exposición se evidenciará que existen otras preocupaciones o abordajes sobre el problema de la justicia.

que mi vida sea una vida lograda o consumada? ¿Qué género de vida debo vivir, qué tipo de persona debo ser? Es, pues, una ética de la felicidad y de la primera persona que busca conocer el modo como cada sujeto agente debe conducir su propia vida desde una perspectiva de totalidad (Yarza; Pinedo y Yáñez).

Según Thiebaut, los diversos neoaristotelismos dirigen sus críticas a los planteamientos racionalistas del proyecto moderno en torno a la conducta moral y sus posibles fundamentos, atacando asunciones claves del programa kantiano, tales como: 1) se rechaza el modelo deontológico de la racionalidad práctica moderna y se pretende mostrar la superioridad de los modelos teleológicos; 2) se pone el acento en la preeminencia de las formas de la sensibilidad moral frente a la racionalidad del cognitivismo ético moderno; 3) se cuestiona la separación moderna entre lo justo y lo bueno; 4) se critica la equivalencia moderna entre razón y moralidad que no alcanza a determinar la amplitud y la profundidad de la condición moral humana; 5) se acentúa la particularidad de los contextos de razonamiento práctico y se debilita la universalidad de la pretensión racional de verdad de las éticas emancipatorias modernas; y 6) se acentúa el carácter cultural e histórico de los valores y los criterios de valoración moral. Martha Nussbaum es heredera de estas discusiones de la filosofía moral y política de mediados del siglo XX, su obra es una continuación de los debates neoaristotélicos, pero debemos reconocer que éstos se hacen a partir de las reflexiones que Rawls instauró en la filosofía política contemporánea (Gargarella; Pinedo y Yáñez).

El retorno a la ética aristotélica en la segunda mitad del siglo XX precisamente coincide con la aparición de diversas discusiones sobre justicia social que surgieron a raíz de los planteamientos de Rawls en su influyente obra *Teoría de la justicia*, publicada en 1971. En este trabajo Rawls, heredero de la tradición del contrato social y de los planteamientos éticos de Kant, incorpora nuevos elementos de reflexión a la discusión filosófico-política al formular un modelo de justicia social que se convirtió en un punto obligado de referencia para tematizar las distintas variaciones de las reflexiones contemporáneas en torno a las instituciones sociales.

En su trayectoria intelectual, Nussbaum, desde hace más de dos décadas, se ha vinculado a este cúmulo de discusiones en torno de la filosofía de Rawls, al asumir un papel destacado en medio de las diferentes posturas

que buscan corregir los planteamientos del filósofo norteamericano o apartarse definitivamente de su modo de teorizar la justicia. En estos debates nuestra autora tiene su propia voz y defiende una concepción de justicia que, por un lado, complementa y aborda diversas falencias presentes en el sistema rawlsiano, y por otro, formula una alternativa original para abordar el problema de cómo alcanzar sociedades más justas, reorientando las discusiones filosóficas hacia otros campos de reflexión.

La inserción de Nussbaum en estos debates acerca de la justicia social no es casual, su interés responde a un aspecto de su trayectoria intelectual y de su vida personal en donde no solo ha tenido la oportunidad de presentar propuestas teóricas que contribuyan a un cambio de paradigma frente a diferentes comprensiones sobre la pobreza y la injusticia que agobian a miles de seres humanos, sino que sus intereses académicos los ha combinado con una seria y activa lucha por estas causas. Es, pues, una autora que ha acompañado su carrera de filósofa con un compromiso personal con respecto a algunas problemáticas sociales globales muy sentidas. Durante los años transcurridos entre 1986 y 1993 la filósofa trabajó estrechamente con Amartya Sen en el *Programme on Hunger and Deprivation* del *World Institute of Development Economic Research* (WIDER, Helsinki), y en la década de los 90 asumió un papel decisivo para impulsar la *Human Development and Capability Association* (Asociación para el Desarrollo y las Capacidades Humanas), labores que la enfrentaron a realidades muy concretas de marginación y escasez económica en los diferentes continentes. Así, pues, basada en experiencias de injusticia y opresión que pudo constatar en distintos países del planeta, y en las propuestas de desarrollo humano planteadas por el economista y premio Nobel Amartya Sen a finales del siglo pasado, la filósofa encontró una inspiración para reorientar los planteamientos de Rawls hacia un campo de reflexión poco tratado por el liberalismo contemporáneo.

Estos aspectos son claves para entender el decurso intelectual de Nussbaum que poco a poco va transformando su proyecto en una original filosofía práctica en la cual integra distintas teorizaciones sobre la dimensión ética y política de la vida humana. Por tanto, conviene hacer una serie de precisiones que ayudan a enmarcar conceptualmente su propuesta de justicia social. En este apartado vamos a desarrollar nuestra exposición en varias partes que reflejan diferentes niveles, o momentos, en la discusión sobre la obra de Rawls que determinaron los desarrollos posteriores sobre la justicia, dentro de los cuales se incluyen

los planteamientos de Nussbaum. Para tal efecto, la presentación se dividirá en los siguientes apartados: (1) aspectos que rescata Nussbaum de este autor; (2) algunos ejes de discusión sobre la obra de Rawls en la filosofía política y su influencia en las posturas de Martha Nussbaum, particularmente haremos referencia al comunitarismo contemporáneo y su impacto en las comprensiones de la justicia. Examinemos, entonces, por separado, cada uno de estos puntos.

Nuestra autora, preocupada por diversas comprensiones sobre la vida buena y aquellos elementos que cualquier ser humano necesitaría para alcanzar su florecimiento como persona, se vincula a los debates en torno a la teoría política de Rawls para argumentar una serie de principios sobre la justicia entendida como la virtud principal que deben tener las instituciones sociales (aspecto que remite a las nociones de justicia y equidad de la tradición aristotélica), y para establecer una propuesta acerca de las condiciones mínimas de vida digna, igualdad y libertad que todo ser humano debería tener (tal y como defiende el liberalismo contemporáneo de Rawls). Estos elementos hacen que Nussbaum se declare una autora neoaristotélica, pero a la vez circunscrita a la tradición del liberalismo político de Rawls, autor al cual quiere complementar con sus propias concepciones acerca de lo que debe ser la justicia social básica, y el papel que las emociones tendrían en la consecución de los ideales de justicia y ciudadanía propuestos por el liberalismo (Pinedo, *Martha Nussbaum* 2021).

Constantemente, Nussbaum señala su convencimiento de que la teoría de Rawls es la más sólida teoría de la justicia que tenemos a disposición y la propuesta que debe ser tomada en cuenta para cualquier nueva conceptualización. Rawls es pues un punto de partida y un actor activo en la discusión que la filósofa propone al hablar de capacidades en clave de justicia social (Nussbaum). En este orden de ideas, Nussbaum considera que el liberalismo no puede confundirse con perspectivas que defienden la omnipotencia del individuo dentro de las sociedades; más bien se debe entender como liberal una doctrina que pone en el centro al ser humano considerado individualmente, como fin en sí mismo, y que trata de crear las condiciones sociales para que las personas florezcan (Arjona).

En consonancia con Rawls, Nussbaum resalta la relevancia del Estado como garante de unas condiciones mínimas de existencia para los ciudadanos. El Estado tiene que velar porque cada persona sea tratada

como digna de atención y debe brindar unas condiciones para que las personas puedan vivir en forma realmente humana. Lo anterior supone que el gobierno, a través de instituciones y políticas adecuadas, debe intervenir para compensar las diferencias de punto de partida debidas a la herencia, al nacimiento y demás situaciones que no tienen que ver con la responsabilidad del sujeto: “Los principios políticos básicos mandan que la sociedad asegure un nivel mínimo de bienes básicos de vida a cada uno, viendo cada vida como merecedora de un apoyo básico para vivir como también de las libertades y oportunidades básicas” (Nussbaum, *Las mujeres* 326). Siguiendo entonces a Rawls, Nussbaum considera que una teoría de la justicia debe ser conocedora de las diferentes situaciones que afectan la vida de los seres humanos y que el Estado tiene como tarea primordial distribuir no solamente libertad, sino también igual valía, no solamente igualdad formal de oportunidades, sino también una igualdad de oportunidades verdaderamente justa (Leal)

De acuerdo con las anteriores ideas, Nussbaum considera que las sociedades democráticas pluralistas que aspiran a la justicia presuponen unos principios propios del liberalismo político en donde se considera cada persona como un fin en sí misma y ninguna constituye un simple medio para los objetivos o fines de otras. En el núcleo de la descripción liberal de la humanidad reside la idea de igual dignidad para todas las personas; todos los seres humanos tienen la misma valía y ese valor es inherente o intrínseco, cada persona merece igual respeto o consideración, simplemente en virtud de su humanidad, y en esto radica su singular dignidad. Este respeto requiere de nosotros que

defendamos de manera universal un amplio rango de libertades, además de sus condiciones materiales, y requiere también que respetemos a las personas como fines separados, de manera que refleje nuestro reconocimiento del hecho empírico de la separación corporal, preguntándonos cómo pueden todas y cada una de las vidas humanas contar con condiciones previas de libertad y de autodeterminación (Nussbaum, *Las mujeres* 98).

La idea de la dignidad humana, y de su valía ilimitada e igual para todas las personas, es una noción que hace parte del liberalismo político contemporáneo, pero Nussbaum también encuentra estos rasgos en la filosofía de Kant (tal y como Rawls ya lo había señalado en su teoría) y en algunas concepciones filosóficas de la antigüedad. Al

seguir las ideas de Kant, sostiene que la persecución del objetivo del bienestar social jamás debería realizarse de un modo tal que vulnere los derechos fundamentales de las personas, en cuanto al sujeto humano es atribuido un valor intrínseco inconmensurable y absoluto. El principio de que cada persona es un fin en sí misma es una versión de ese deber de respeto a la humanidad y de obligación consustancial de no tratarla como un simple medio, aspecto propugnado por Kant en su momento. En *Teoría de la justicia*, Rawls, al igual que Kant, considera que la dignidad es el correlato del respeto: la razón por la cual el respeto tiene un rol central en la idea de justicia es que las personas son fines, tienen dignidad, poseen algo especial que torna indebido cualquier intento de desconocimiento para satisfacer el interés general, o cualquier fin ulterior. El respeto es una actitud que reconoce la dignidad, y que la reconoce de forma igual para todos (Nussbaum).

Si bien estos elementos de dignidad humana son fácilmente identificables con el pensamiento de Kant, también son susceptibles de ser rastreados en la filosofía antigua:

Cicerón y los estoicos sostenían que jamás debía abusarse de la dignidad humana sometiéndola a la voluntad arbitraria de otra persona. Y puesto que la dignidad humana es igual para todos y todas, es aborrecible establecer categorías y órdenes diferenciados de seres humanos, pues esto permite que unos tiranicen a otros (Nussbaum, *Crear* 156).

Junto a lo anterior, otro aspecto destacado que Nussbaum asumirá de *Teoría de la justicia* es la manera como Rawls integra estos elementos de igualdad, dignidad y respeto en una concepción política independiente que no está circunscrita a una doctrina metafísica, epistemológica o religiosa particular. En las sociedades contemporáneas sabemos que las personas tienen sus visiones religiosas y éticas “comprehensivas” que les dan sentido y propósito a sus proyectos de vida, sin embargo, este pluralismo razonable de doctrinas es compatible con los principios de justicia de Rawls que pueden compartirse por ciudadanos que tienen diversas formas de organizar su existencia y variados credos en los que pueden sustentar su experiencia de fe. Se trata, por tanto, de una concepción política que puede ser incorporada por los ciudadanos a sus diferentes doctrinas comprehensivas religiosas o seculares, y que involucra tan solo una parte de la visión global de lo que es importante para cada ciudadano (Nussbaum).

La visión política de Rawls no se centra, por consiguiente, en las doctrinas comprensivas que orientan a las personas, su noción de justicia se centra en el alcance y la naturaleza de la libertad personal, la disponibilidad de oportunidades y de beneficios económicos, las bases sociales del autorrespeto y, en general, de los bienes indispensables para llevar una vida satisfactoria por propia cuenta (Nussbaum). Para alcanzar esta visión política su teoría se dirige a sentar las bases que orientan la estructura básica de la sociedad, es decir, la forma en que las instituciones políticas, sociales y económicas más relevantes de una sociedad democrática se ensamblan de forma armónica en un sistema, y de cómo este sistema distribuye los derechos y los deberes fundamentales, y define las ventajas que aparecerán mediante la cooperación social. La estructura básica es, pues, el objeto primario de la justicia (Rawls).

Esta concepción política de la justicia relega, por tanto, todo el cúmulo de doctrinas comprensivas morales, filosóficas y religiosas que tienen las personas a un espacio que Rawls denomina en su teoría como “trasfondo cultural” (afectos, devociones y lealtades que conforman la identidad no pública de los ciudadanos), el cual no influye en la formulación de los principios en donde se respetan las libertades básicas y se proponen unos consensos mínimos para evitar la aparición de desigualdades extremas. Al proceder de esta manera el Estado aparece como un ente tolerante que se abstiene de participar en las disputas con respecto a las diferentes concepciones del bien, y su neutralidad es capaz de generar un ámbito público de convivencia basado en normas de justicia que tienen únicamente que ver con lo político:

Los principios políticos deberían ser tales que pudieran ser objeto, potencialmente, al menos, de un “consenso entrecruzado” entre todos los ciudadanos razonables, es decir, entre todos aquellos que respeten a sus conciudadanos como iguales y estén dispuestos a acatar unos términos equitativos de cooperación. O lo que es lo mismo, los principios deberían poder encajar en último término en las doctrinas comprensivas diversas de todos esos ciudadanos, como si formaran parte de un módulo que ellos mismos pudieran refrendar sin dejar de estar adheridos al resto de sus respectivas doctrinas comprensivas, religiosas o laicas, fueran cuales fueren estas (Nussbaum, *Emociones* 159).

De acuerdo con el contenido de esta cita, las nociones de justicia y los principios de respeto deben incorporarse dentro de las doctrinas comprensivas de los ciudadanos. La idea de Nussbaum es hacer más rica la noción de universo de sentidos, o visiones comprensivas para que la idea de justicia liberal sea incorporada por las personas en sus visiones y compromisos con los otros. Por supuesto, esta visión liberal implica que cada uno pueda tener una creencia religiosa, o política particular. Pero el debate de las posturas comunitaristas, y de la misma Nussbaum, es mostrar que el liberalismo no es una postura universal desvinculada de posiciones sobre el mundo (comprensivas) sino que es una propuesta surgida en una tradición (occidental), que procura convertirse en universal.

El primer principio de justicia de Rawls es un claro reflejo de esta postura frente al pluralismo de las sociedades contemporáneas; allí se encuentran protegidas libertades básicas como la de expresión, asociación y conciencia que son prioritarias para que los ciudadanos persigan una determinada concepción del bien y puedan tener la independencia suficiente para mejorar y aprovechar al máximo sus capacidades individuales. Así como las libertades son un prerrequisito para lograr la realización o modificación de cualquier plan de vida, y son condición necesaria para el autorrespeto, el principio de diferencia, por su parte, expresa un sentido de solidaridad moral que incluye la igualdad en la estimación social y excluye todo tipo de hábitos de privilegios o servilismos que pueden afectar sustancialmente la dignidad que todos poseemos. Este tipo de consideraciones permiten, por tanto, comprender la teoría de la justicia de Rawls como un constructo atemporal, con pretensiones de universalidad, que puede aplicarse en cualquier sociedad democrática que busque ser “bien ordenada”, es decir, un sistema justo e imparcial de cooperación (Rawls).

Podemos sacar en limpio las siguientes ideas en relación con el pensamiento de Rawls y su influencia en las teorizaciones de Nussbaum: la filósofa de Chicago mantiene en su visión de la justicia una serie de rasgos filosóficos en estrecha relación con el ideario del liberalismo político: (a) existen valores universales que deben rescatarse para defender la igual dignidad y valor de todo ser humano a escala global, independientemente de su religión, etnia, género o clase social; (b) cada persona es un fin en sí mismo, de modo que el objetivo político apropiado es la defensa de la dignidad individual; (c) la fuente de la dignidad personal es primordialmente su poder de elección moral, poder que consiste en la capacidad para diseñar un plan de vida acorde con sus

propios fines y valores; (d) para vivir de acuerdo con la dignidad que poseemos, y para la realización de la vida buena, se necesitan ciertas condiciones materiales mínimas y ciertos derechos fundamentales que el Estado debe garantizar; (e) la sociedad decente y justa tiene que ser una forma de “liberalismo político” y, como tal, en ella los principios políticos no deben erigirse sobre ninguna doctrina comprehensiva religiosa, moral o filosófica particular; (f) el cultivo de las emociones morales adecuadas se erige como el fundamento psicológico de una sociedad liberal, éstas posibilitan ampliar el interés por los demás y potencializar la conciencia de que el bienestar y la prosperidad personal están en estrecho vínculo con el respeto por la humanidad en general y la promoción del bien común; y g) la estabilidad es una noción que incluye no solamente el mantenimiento de los arreglos políticos, sino la vigencia del valor del respeto imbuida en las instituciones y en las actitudes de los ciudadanos que las soportan (Arjona; Nussbaum).

Pero si bien esta formulación universal de las propuestas liberales es un aspecto que aplaude Martha Nussbaum, es bueno dejar claro que esto no significa que su propuesta siga en todos los aspectos la teoría de Rawls. La defensa de la libertad y el papel del Estado como garante de la igualdad de todos sus ciudadanos, además de la defensa de la dignidad humana, es una formulación general que necesita algunas especificidades, lo cual conduce a establecer un conjunto de diferencias importantes entre estos dos filósofos políticos. Los debates se centran en los aspectos de justificación de esos principios liberales, en la incorporación de nuevas reflexiones sobre las condiciones que garantizan una vida con dignidad, y en la formulación de unos universales como contenidos que se han logrado establecer en la cultura occidental. La independencia de posturas comprehensivas se refiere a que en las defensas de la justicia no es necesario establecer aspectos particulares de consideraciones relativas al bien, o posturas religiosas con fines soteriológicos específicos, pero podemos reflexionar que las nociones de dignidad, igualdad y justicia, y la manera como se atiende a las necesidades humanas, también pueden interpretarse como parte de una tradición occidental que se ha planteado ciertos ideales de vida buena.

De acuerdo con lo anterior, las preocupaciones liberales propias de la cultura occidental adquieren otras dimensiones bajo las perspectivas aristotélicas en las que se inscribe la obra de Nussbaum (Thiebaut). Esos aspectos y las tensiones con la obra de Rawls son los núcleos de interés sobre los cuales gravitan las siguientes líneas. La tensión

universal-particular, la consideración de lo social como elemento de una identidad comprometida con ideales de vida buena y con vínculos sociales que demandan unos compromisos, además de una consideración diferente de las necesidades humanas, son los aspectos que muestran algunas particularidades en la obra de Nussbaum. Estos elementos merecen ser tratados a continuación.

La crítica comunitarista a Rawls y su incorporación en el pensamiento de Nussbaum

Como ya se ha señalado, los principios de justicia de Rawls son un gran paso hacia una sociedad más libre e igualitaria, ya que su teoría entiende que un ser humano no puede acceder a sus derechos si no cuenta con una serie de bienes primarios, algunos de ellos sociales y económicos, que le permiten desarrollarse como ser auténticamente humano y ser realmente libre e igual a los demás. Sin embargo, su propuesta tiene una serie de planteamientos que resultan cuestionables desde otras visiones de lo político que apelan a intuiciones aristotélicas y hegelianas para oponerse a esta versión renovada del liberalismo. Estas críticas conforman buena parte de las discusiones filosóficas que desde los últimos quince años del siglo XX se vienen desarrollando entre comunitaristas, republicanos, neoaristotélicos en general y partidarios del liberalismo igualitarista.

Las propuestas neoaristotélicas se dirigen a criticar aspectos relacionados con el universalismo de la razón, la visión liberal del hombre caracterizada por el "atomismo" individualista, lo abstracto de su método desligado de cualquier ideario de bien o finalidad compartible, y la no adecuada consideración del papel que desempeña la interacción cultural en la conformación de las identidades, las herencias, la relación entre bien y justicia, y sus eventuales efectos en la vida social y política. Se trata, por tanto, de posturas que generan una contienda dentro de los presupuestos liberales (Salvat).

Hay que tener en cuenta que estas posturas sociales o neoaristotélicas, y diversas orientaciones liberales, operan sobre el suelo común de las sociedades occidentales que comparten diversas formas de organizar la convivencia social, política y cultural; por tal motivo, algunos teóricos consideran que la preocupación de estos autores fundamentalmente se dirige a generar discusiones que permitan al orden liberal corregirse a sí mismo y hacerse compatible con una profundización de la democracia

(Salvat). En este espacio no podemos entrar a una exposición detallada de todas y cada una de las propuestas comunitaristas, ni neoaristotélicas; sin embargo, se subrayarán algunas ideas relevantes que particularmente influenciaron el pensamiento político y educativo de la época, y de alguna manera las posturas de Martha Nussbaum.

Si bien Nussbaum en algunos momentos de su trayectoria se ha asociado al movimiento comunitarista, ella misma se ha encargado de desmentir tal vinculación. Independientemente de la veracidad de esa afirmación, lo importante es que en las últimas décadas se ha dado un resurgimiento de aquellas posturas que abogan, conviene insistir en ello, por una consideración de lo social en la caracterización del sujeto y la racionalidad y, asociado a esto, una consideración de aspectos relacionados con los vínculos entre las personas y los sentimientos de solidaridad y benevolencia. En las líneas que siguen, antes que establecer filiaciones de escuela, se señalarán más bien algunos aspectos que deben considerarse para una perspectiva más contextual y rica de los análisis sobre la justicia en los cuales participa nuestra autora. Acudiremos, entonces, a la crítica del filósofo Michael Sandel a la teoría de la justicia de Rawls.

La crítica de Sandel a Rawls resulta importante en este lugar porque nos permite comprender cómo algunas propuestas comunitaristas de las últimas décadas reclaman por entender al ciudadano de las actuales sociedades democráticas, abiertas y plurales, como un ser que se constituye como sujeto a partir de los vínculos sociales, los afectos y los sentimientos de preocupación por los demás, formulación que se relaciona con la propuesta de Nussbaum de considerar las emociones como parte de una teoría de la justicia.

En su influyente obra *El liberalismo y los límites de la justicia*, Sandel (2000) tiene como propósito desarrollar una contraargumentación alrededor de los postulados de Rawls y su idea de sujeto moral. Fiel a la tradición del contrato social y a las primeras propuestas liberales, Rawls establece una diferenciación entre el espacio público y privado, siendo este último todo lo que se refiere a creencias, planes de realización y nociones de vida buena. El sujeto en su espacio privado habrá de establecer sus planes y los deseos o relaciones que sean de su interés, junto a lo anterior, debe negociar en el espacio público aquellas condiciones que le permitirían desarrollar sus metas particulares y sus propósitos individuales. Esa es la negociación que se da en la posición original creada por Rawls en

donde el sujeto no sabe nada de lo que lo diferencia y lo hace ser un sujeto particular. El género, su riqueza, sus creencias, sus características personales, entre otras cosas, pueden eliminarse del proceso de negociación. En la situación original tan solo se mantiene la racionalidad, entendida como el cálculo de costos y beneficios, y algunos intereses de maximización de utilidades. Este proceso de desprendimiento de las creencias y particularidades de los sujetos evidencia una visión del ser humano, según la propuesta de Rawls, como un ser sin vínculos, sin pertenencias y sin nada que lo ligue a sus semejantes.

Rawls va a construir su teoría de la justicia a partir de una noción de un sujeto desencarnado y sin nada que lo vincule ni lo identifique. La idea del sujeto kantiano como sujeto de libertad, que opera sin ninguna determinación, es parte importante de la teorización rawlsiana. La idea de justicia, propia de la modernidad, como el espacio de negociación de sujetos libres que acuerdan las condiciones de funcionamiento del Estado, conlleva suponer a unos individuos que ocultan sus diferencias y sus desacuerdos. Lo único que los congrega para adelantar una negociación es el reconocimiento de que todos son suficientemente racionales para buscar todo aquello que les permita desarrollar sus planes de vida.

En la visión de la justicia asociada a garantizar el trato igualitario, el respeto a la libertad de elección se considera como condición necesaria para el desarrollo individual, pero completamente desprendida de las propuestas particulares de realización. La justicia es la condición para el adecuado intercambio entre los sujetos y para regular las obligaciones de un Estado que tan solo debe velar por asegurar las condiciones mínimas del desarrollo personal. Es decir, de acuerdo con Rawls, la sociedad, compuesta por una pluralidad de individuos cada uno de los cuales tiene sus propios fines, intereses y concepciones del bien, estaría mejor ordenada cuando se gobierna por principios que no presuponen ninguna concepción particular del bien *per se*. Si aceptamos que las personas tienen diferentes concepciones del bien, esta multiplicidad de visiones no puede servir como fundamento para la creación de una ley moral y, por lo tanto, la justicia debe tener un fundamento anterior a ese cúmulo de fines empíricos. La justicia es el criterio por el cual se reconcilian los valores en conflicto y se acomodan las concepciones contradictorias del bien, aunque no siempre se resuelvan.

Según la lectura de Sandel, la prioridad de la justicia en la obra de Rawls es un requisito de la pluralidad esencial de la humanidad y la

integridad de los individuos que ésta comprende. Sacrificar la justicia en favor del bienestar general es violar lo inviolable, es no respetar la distinción entre las personas (Sandel).

Ahora bien, si la justicia antecede a lo bueno, Rawls necesita una idea de sujeto que sea coherente con este postulado, es decir, una comprensión de sujeto que anteceda igualmente a los fines que elige. Debe ser una idea de persona que no se sustente en ninguna doctrina moral o religiosa comprensiva ni en ninguna concepción particular del bien; debe concebirse un sujeto abstracto, como libertad pura, como razón que opera fuera de la historia, un sujeto que no se identifica con sus creencias (las cuales pueden eliminarse sin que se afecte al sujeto). Rawls encuentra el sustento de esta propuesta en cierta lectura de la filosofía de Kant.

En la ética deontológica el “yo” es anterior a los fines que mediante él se afirman. Para tal efecto, Rawls debe presuponer una idea de “yo” a partir de los principios epistemológicos y éticos propuestos por Kant. Debe haber un “yo” o sujeto que es el sustrato que permite el conocimiento de cualquier cosa; algo subyacente que antecede a cualquier experiencia particular, que unifica nuestras diversas percepciones y las reúne en una conciencia singular: “La noción de un sujeto anterior a la experiencia e independiente de ésta, tal como lo requiere la ética deontológica, aparece no solo como posible sino como indispensable, una presuposición necesaria para la posibilidad de autoconocimiento y libertad” (Sandel 23).

Equipado con esta idea de “yo” trascendental, nos dice Sandel, Rawls se sitúa en el terreno de la razón práctica para formular una comprensión de lo que es el sujeto humano: un agente de elección soberano, autónomo, una criatura cuyos fines son elegidos antes que dados, que llega a sus propósitos y objetivos por actos de voluntad (el hombre es por su naturaleza un ser que elige sus fines antes que un ser que los descubre). Se plantea entonces una noción voluntarista de la agencia en tanto que la persona moral es una persona con fines que ella ha elegido, y su preferencia fundamental se inclina a favor de las condiciones que le permiten construir un modo de vida que exprese su naturaleza de ente racional, libre e igual, tan plenamente como las circunstancias lo consientan. De esta concepción se desprende que no es nuestro propósito el que revela principalmente nuestra naturaleza, sino nuestra capacidad de elegir nuestros objetivos la que resulta relevante para definir lo que esencialmente somos.

Dice Sandel, “para constituir un yo deontológico, debo ser un sujeto cuya identidad esté dada independientemente de las cosas que tengo, es decir, independientemente de mis intereses y fines, y de mis relaciones con los demás” (*El liberalismo* 78). En la concepción de Rawls las características que poseo no están integradas al yo, sino solo relacionadas con el “yo”, siempre separadas por una cierta distancia: un yo esencialmente descarnado, concebido como un “sujeto puro” que está detrás de sus objetivos y atributos contingentes. Para Sandel en una ética deontológica, en que lo justo precede a lo bueno, esta idea de sujeto implica que lo que nos separa es anterior a lo que nos une. Somos primero individuos distintos, y luego formamos relaciones y nos involucramos en acuerdos cooperativos con otros. Somos en primer lugar sujetos despojados de toda posesión, y luego escogemos los fines que poseeremos, así la prioridad del “yo” sobre los fines.

Este sujeto moral, así concebido, es el que el autor de *Teoría de la justicia* trae como protagonista de su experimento mental de la posición original. Un sujeto formal, abstracto, separado de las contingencias, desinteresado de los otros y al cual solo le importa promover una general maximización de utilidades. La posición original está, por tanto, conformada por una pluralidad de individuos que para escoger unos principios de justicia han de abstraerse de toda consideración material, son solo sujetos capaces de tener una voluntad autónoma independiente de toda inclinación social y psicológica. Para Sandel, este supuesto desinterés mutuo introduce un sesgo individualista en la posición original que rechaza o desvirtúa motivos altruistas o sentimientos de benevolencia que se puedan hacer presentes en este momento inicial del contrato.

Al igual que en el sujeto kantiano³ la motivación para actuar moralmente no se incluía en el establecimiento de su propuesta normativa; el sujeto de Rawls deja sin aclarar las razones, o motivos, que tendría un sujeto para aceptar los principios morales y de esta manera respetar a sus semejantes. Un sujeto que solo llega a acuerdos por razones utilitarias, o como parte de un proceso de conveniencias mutuas, puede en cualquier situación irrespetar las reglas y buscar su favorecimiento. Si mis creencias religiosas, mis afectos, mis sueños o planes de realización

³ Estamos siguiendo la argumentación de Sandel, quien atribuye esa interpretación de la obra de Kant a John Rawls. Es irrelevante si es adecuada esta lectura del filósofo de Königsberg, lo que resulta importante resaltar es cómo esta comprensión que hace Rawls de Kant lo conduce a considerar un sujeto desencarnado, sin vínculos y compromisos.

son solo ideas o creencias que pueden transformarse sin que se altere mi identidad, no hay nada que me ligue a respetar una norma o un acuerdo con los otros. Cuando las creencias y los compromisos son secundarios no puede establecerse ningún acuerdo duradero.

En contraste con lo anterior, para Sandel, Taylor y los autores que se refieren a “identidades fuertes” (Kymlicka), la noción de vida buena se establece para hacer énfasis no solamente en que los sujetos están ligados a tradiciones, sino para hacer énfasis en que las creencias y supuestos son parte esencial de la definición o establecimiento del sí-mismo. Posiblemente para las versiones kantianas y deontológicas, una creencia se puede asemejar a un gusto pasajero que puedo cambiar sin ninguna afectación de mi historia, ni de mi esencia, pero para las perspectivas que hacen un énfasis social de la razón, el sujeto solo se siente sujeto por el conjunto de creencias y vínculos que lo definen. Un indígena, por ejemplo, no considera que su religión sea parte de un ritual que únicamente tiene lugar los domingos, sino que su grupo se define por ello, así como por la lengua, por la forma de vida y las costumbres que hacen que en el grupo se generen vínculos fuertes. El no seguir ciertas pautas, costumbres o rituales, es percibido por los otros, como por el mismo sujeto, como una afrenta grave y puede acompañarse de sentimientos profundos de culpa y de desarraigo. Así, pues, mi creencia compartida se establece por mi pertenencia a un grupo y el bienestar de todos es parte de mi felicidad. Los grupos, o comunidades, crean lazos de apoyo y cooperación, donde las reglas son la mejor manera de garantizar el equilibrio o el adecuado funcionamiento social (Taylor).

La referencia anterior al indígena y sus prácticas solo tiene una intención expositiva, ya que esta sensación de pertenencia es parte de todos los seres humanos. Posiblemente en la cultura occidental la religión, o ciertos gustos particulares, son secundarios en la definición de mí mismo, o de aquello que considero vital para mí y para mis semejantes. Pero con seguridad existen otras nociones que sí considero fundamentales y que constituyen mi identidad, pues aseguran la cohesión social y determinan las sensaciones de compromiso y de motivación para actuar. Cuáles sean esas nociones o sentidos de vida buena que considero inalienables para garantizar una vida digna es un asunto secundario en este momento. Lo esencial en esta reflexión es indicar cómo se deriva de la noción de lo social mi identidad y los valores que conforman mi sensación de pertenencia y valía.

Al contrario de las posturas deontológicas, las reglas y las obligaciones no son anteriores a las relaciones intersubjetivas, ni se establecen por cálculos racionales desarrollados en torno al reconocimiento de las ventajas de la cooperación. Los vínculos y relaciones sociales están formados por lazos de afecto, por uniones constituidas por fuertes conexiones de solidaridad y cooperación. El altruismo, la benevolencia y la compasión son sentimientos propios de las relaciones humanas, de aquellas relaciones humanas que son anteriores a toda norma explícita. El sujeto encarnado en una tradición y con vínculos estrechos con sus semejantes puede incorporar aquellas reglas que limiten su actuar, o restrinjan la búsqueda individualista de su satisfacción, porque el interés por los demás o el vínculo con los otros tiene un peso preponderante en su desarrollo personal.

Al respecto, Villavicencio (2010) nos dice:

la identidad del agente moral no puede dissociarse, a costa de caer en una concepción falsa, de que todos nos concebimos como miembros activos de grupos comunitarios en los cuales estamos insertos, los cuales nos dotan de las herramientas indispensables para que podamos responder a la pregunta de quiénes somos y, además, alcanzar ciertos bienes imprescindibles que sólo adquieren sentido en un contexto mayor que el del individuo considerado aisladamente. (3)

De acuerdo con lo anterior, para Sandel la benevolencia, la amistad y el amor no son nociones de segundo orden en la búsqueda de la justicia, tal y como pretende Rawls al relegar estas virtudes a un momento posterior del contrato social cuando ya se establezcan los principios de la justicia. De esta manera la deontología nos priva de aquellas cualidades de carácter, reflexión y amistad que dependen de proyectos y lazos constitutivos, de afectos ampliados. En este sentido, la justicia encuentra sus límites en aquellas formas de comunidad que involucran a la identidad además de los intereses de los participantes. Por eso, Sandel afirma que imaginar una persona incapaz de lazos constitutivos como estos no equivale a concebir un agente idealmente libre y racional, sino a imaginar una persona completamente falta de carácter, sin profundidad moral (Sandel).

El supuesto epistemológico del “yo” independiente y anterior a cualquier fin tiene poco que ver con la intensidad relativa de los sentimientos asociados con la identidad personal y con las relaciones públicas o privadas. De esta manera, la ciudadanía de la república deontológica de Rawls está formada esencialmente por extraños que siguen unos principios formales de justicia, pero que no se comprometen con los demás, más allá de lo que procedimentalmente corresponde en la posición original.

Para Nussbaum, esta crítica a la concepción de persona en que se sustenta el liberalismo rawlsiano resulta de gran importancia para su visión de la justicia, la educación y las emociones. La idea según la cual el agente moral que escoge los principios de justicia no es anterior a sus fines, y por lo mismo se encuentra vinculado a diferentes marcos sociales que definen su identidad, tiene relevancia para postular una visión de la justicia en donde se tenga en cuenta los vínculos humanos y se haga frente al individualismo. La exposición de Sandel es bastante precisa al respecto y hace eco en las concepciones de Nussbaum en donde se postula un sujeto moral capaz de compromisos con la suerte de los demás, pues nuestra humanidad es característicamente menesterosa y vulnerable (Nussbaum; Pinedo).

En el plano práctico, la influencia comunitarista en el debate contemporáneo de la filosofía política se traduce en incorporar la idea de un sujeto social (en lugar de un individuo aislado) capaz de asumir deberes con los demás, aspecto que posibilita la inclusión de las emociones como dimensiones humanas que brindan sustento a la preocupación genuina por los otros. Sandel, en su crítica al liberalismo, no alcanza a abordar el lugar de las emociones en los compromisos ciudadanos con el bien público, con la suerte de los demás y con la suerte de la comunidad, pero su exposición va dejando algunos planteamientos claves que permiten a Nussbaum llamar la atención sobre la influencia de la dimensión emocional en la vida moral y en la deliberación pública⁴. Nussbaum continúa esas ideas sociales

⁴ Por supuesto, en todos los que reclaman una consideración social de la naturaleza humana los niveles de análisis o preocupaciones conceptuales pueden ser diferentes. Un análisis con mayor orientación sociológica no necesita avanzar en aspectos relacionados con las emociones, o con dimensiones cotidianas de la interacción. Por su preocupación educativa, Nussbaum sí integra dentro de esta conceptualización social algunas reflexiones sobre la naturaleza biológica y psicológica del ser humano. Las emociones y los compromisos con el actuar demandan una especificidad para una teoría que tenga preocupaciones formativas. Más adelante se desarrollarán estos aspectos de la obra de Nussbaum.

del pensamiento aristotélico que configuran la crítica de Sandel a la comprensión liberal de un sujeto moral como un sujeto aislado, puesto con independencia y con prioridad a unos fines colectivamente dados, pero enriquece este debate incorporando en la reflexión política importantes consideraciones sobre la manera como se habría de lograr el compromiso de los ciudadanos con ciertos ideales de vida buena y con el valor de la solidaridad con los semejantes.

De acuerdo con esto, el tejido de relaciones entre las posturas neoaristotélicas y la obra de Nussbaum permiten ver cómo la autora empieza a incursionar en un terreno poco explorado por el liberalismo, se trata de la idea de que para que el respeto por la dignidad humana se sostenga de modo estable, tiene que haber un momento de benevolencia y compasión en el que los ciudadanos estén dispuestos a abrirse a las necesidades de los demás mediante movimientos del corazón hacia el exterior, hacia la humanidad vulnerable. Si lo que se pretende con las nociones de justicia es estabilizar y defender el respeto por la dignidad humana que nos es innata, una cultura política, una ciudadanía y unas instituciones democráticas decentes deberían contar con el componente emocional como aspecto que permite comprender las diferentes maneras como los sujetos hacen propios los ideales y supuestos de la justicia, y crean lazos sociales fuertes para enfrentar en las sociedades liberales actuales las continuas presiones ejercidas por el egoísmo, la codicia y la agresividad ansiosa (Nussbaum).

Consciente de estas realidades, Nussbaum en su concepción de justicia aboga por una idea de persona profundamente sensible a los problemas sociales y a la fragilidad de los demás, aspecto que implicará activar y cultivar ciertas emociones que consolidan la vida en comunidad e impulsan a crear leyes e instituciones que garanticen las condiciones mínimas de vida digna para todos. En *Emociones políticas* dice la autora: “Las emociones funcionan a un doble nivel: “En cuanto las leyes y las instituciones se vuelven razonablemente justas, las emociones ayudan a sostenerlas. Pero también pueden crear motivaciones para mejorar dichas leyes e instituciones. Cuando esto ocurre, podríamos afirmar que las instituciones mismas encarnan las ideas e intuiciones profundas captadas a través de las emociones” (Nussbaum 167). Hay pues un trasfondo de llamado al altruismo y a la compasión para atacar una serie de fuerzas de división muy poderosas que constantemente subvierten la búsqueda del bien común.

Estos elementos de crítica a Rawls dejan ver la necesidad de un espíritu de amor cívico que impulsa a las personas a trascender las suspicacias y las divisiones para apoyar proyectos comunes con entusiasmo sincero. En *Emociones políticas* dice Nussbaum que el respeto por sí solo es frío e inerte, insuficiente para vencer las tendencias negativas que llevan a los seres humanos a tiranizarse los unos a los otros. Se necesitan, por tanto, vínculos más fuertes potenciados por la educación y la cultura pública que permitan ver a los otros como seres plenamente humanos e individuales:

el respeto anclado únicamente en la idea de la dignidad humana resultará impotente para incluir a todos los ciudadanos en términos de igualdad a menos que se nutra de un engranaje imaginativo de los individuos en la vida de las otras personas, así como de una íntima comprensión del carácter pleno e igual de la humanidad de estas (Nussbaum, *Emociones* 459).

Quizá con estas reflexiones nos estamos adelantando un poco al tratamiento de las emociones en la filosofía de Nussbaum, aspecto que abordaremos con mayor detalle en el próximo apartado, sin embargo, vamos sacando en limpio cómo la crítica comunitarista a la noción de persona planteada por Rawls abre el horizonte de reflexión a la consideración de los vínculos con los demás como elementos constitutivos de una noción de justicia. Los lazos comunitarios, las lealtades y devociones no pueden estar al margen de los ideales de justicia; por el contrario, hay que procurar que las personas los hagan suyos y que poco a poco pasen del interés exclusivo por su bienestar para empezar a pensar en las condiciones que hacen posible el florecimiento de todos, o lo que es lo mismo, el paso de un yo cerrado en sí mismo a un yo capaz de pensar en “nosotros” (Nussbaum).

Transición a la justicia compasiva

El estudio de las emociones ocupa un lugar central dentro del pensamiento filosófico de Nussbaum, pero su interés por comprender la naturaleza de las emociones se encuentra fuertemente ligado a su preocupación por generar diversos principios éticos normativos que orienten a las actuales sociedades democráticas, liberales, abiertas y participativas a defender un modelo de humanidad y de ciudadanía en donde la consideración de aspectos relacionados con la justicia social y la igualdad de oportunidades para todos, el respeto a la dignidad

humana y la comprensión de la vulnerabilidad que nos es constitutiva, se establezcan como ideas rectoras de la deliberación moral y política (Pinedo). Veamos más detenidamente este aspecto.

A finales de los años 90, Nussbaum, de la mano de los planteamientos de Aristóteles, y de las críticas del economista y filósofo Amartya Sen a las falencias de la teoría de la justicia de Rawls, propone el denominado “Enfoque de las capacidades” como nuevo derrotero para la reflexión sobre la justicia social, y el espacio idóneo para realizar comparaciones sobre la calidad de vida entre diferentes sociedades (Nussbaum). De acuerdo con nuestra autora, el enfoque de las capacidades está diseñado para ofrecer la fundamentación filosófica de una teoría parcial de la justicia y de principios constitucionales, pero la implementación de tales principios debe dejarse, en su mayor parte, a la política interna de la nación en cuestión, si bien las agencias internacionales y otros gobiernos están justificadas de utilizar la persuasión, y en casos especialmente graves, sanciones económicas o políticas, para promover tal desarrollo (Nussbaum, 2002). Sin embargo, a medida que Nussbaum profundiza en el enfoque de las capacidades entiende que la justicia no solo es un asunto de ofrecer una serie de principios normativos, sino que también es un aspecto ligado a nuestra constitución emocional. La idea rectora de estos planteamientos es que las emociones nos motivan a materializar la justicia, o, por el contrario, quebrantan las normas mismas de justicia al conducirnos a la subordinación de grupos, y a las políticas de la exclusión (Pinedo y Yáñez; Nussbaum).

De acuerdo con lo anterior, el interés por las emociones aparece en el pensamiento de Nussbaum como una cuestión consustancial a los argumentos justificadores de los principios de la justicia. Para la filósofa de Chicago, una adecuada comprensión de la justicia debe contar con nuestro repertorio emocional (una psicología política razonable), pues son las emociones las que en las situaciones concretas nos motivan a la acción, y las que posibilitan el reconocimiento de nuestra común dignidad y vulnerabilidad. El pensamiento de fondo que plantea la autora es que las emociones nos convierten en verdaderos agentes de justicia, por eso es necesario conocer lo que las teorías del pasado y del presente nos dicen acerca de su naturaleza y estructura, así como también se hace necesario comprender el papel que desempeñan en los procesos de deliberación pública y en los ideales educativos que propenden por una nueva manera de entender la ciudadanía democrática (Pinedo y Yáñez).

Entre las emociones políticas que Nussbaum rescata, sobresale la compasión como virtud moral individual que tiene repercusiones en la vida pública de los ciudadanos. Se trata de una original reflexión que cambia la manera de ver esta emoción tradicionalmente considerada como una virtud que se ejerce en el ámbito de la vida privada, pero rara vez ha sido tratada como emoción política que toca aspectos fundamentales de la justicia social y de las legítimas aspiraciones por globalizar condiciones de vida digna para todos los seres humanos. Este es, pues, uno de los aspectos más llamativos que se deriva de la teoría cognitivo-evaluativa de Nussbaum.

En línea con la tradición de los estoicos, Nussbaum considera que las emociones están ligadas a procesos cognitivos, es decir, son cierto tipo de juicios de valor o creencias que tenemos acerca de la realidad. La interpretación que hacemos de lo que percibimos es la que suscita diversos estados emocionales que nos acercan o alejan de los demás. En el caso de la compasión, es el juicio que hacemos acerca de la situación grave de sufrimiento en que se encuentra otro ser humano el que produce esta emoción que busca darle un alivio o salida al dolor (Nussbaum). El juicio en torno a la situación de sufrimiento inmerecido de otra persona es un asunto que supera las fronteras del yo, y expande su influencia a las instituciones públicas y a las comprensiones de ciudadanía en general. Desde esta perspectiva, la compasión debe impulsar a los ciudadanos a movilizarse en pro de la humanidad sufriente, llámesele hoy en día refugiados, víctimas de la guerra, mujeres oprimidas, migrantes, minorías o cualquier otro grupo vulnerable que no tenga por sí mismo otras posibilidades para su crecimiento humano (Pinedo).

La situación, por ejemplo, de muchos niños desnutridos y sin educación es para Nussbaum un problema que debe preocupar compasivamente a los demás seres humanos, puesto que allí está en juego el florecimiento de estas personas. Con hambre y sin educación las posibilidades de desarrollar todas las potencialidades humanas intelectuales, biológicas, sociales, comunicativas o estéticas se ven seriamente amenazadas (Pinedo y Yáñez). Cabe señalar que nuestras sociedades democráticas arrastran una poco edificante historia de exclusión y sufrimiento por razón de raza, género, orientación sexual, discapacidad, edad y religión, entre otras.

La indiferencia y la “invisibilidad” de este tipo de personas sufrientes es lo más ajeno al paradigma de la compasión. Para Nussbaum la compasión es un tipo de lealtad a la humanidad en donde se reconoce que otros son frágiles y que necesitan de nuestra asistencia más allá de su clase social, raza o religión. De esta comprensión de nuestra radical vulnerabilidad y de la idea que todos tenemos la misma dignidad, independientemente del lugar que ocupemos en la sociedad, del partido político al que pertenezcamos, de nuestro grado de inteligencia o de los estudios que tengamos, surge la acción benevolente capaz de reconocer el dolor en cualquier rostro humano. La dignidad nos hace iguales, y este reconocimiento es base para construir una nueva ciudadanía sustentada en la compasión (Pinedo *Martha Nussbaum*).

El “enfoque de las capacidades” de Nussbaum, nos brinda una teoría normativa de la justicia cimentada en una serie de bienes sociales básicos que establecen el umbral de lo que cualquier ser humano necesitaría para desarrollar una vida buena. Es una teoría que ayuda a sustentar una democracia liberal: liberal en el sentido que garantice unas libertades amplias de expresión, prensa, pensamiento y religión, y democracia en el sentido de que esté gobernada por el pueblo, aunque es evidente que esto no descarta que conceda amplias funciones a los tribunales de justicia y a ciertos órganos administrativos que responden de forma más indirecta ante el electorado (Nussbaum). Pero esta perspectiva debe estar respaldada por nuestro repertorio emocional que nos permite identificar y valorar las diferentes formas como la dignidad humana es menoscabada por el impacto negativo que genera en miles de personas el no tener aseguradas unas condiciones mínimas que posibiliten realizar sus proyectos de vida. Para hacer efectiva esta concepción es necesario, entonces, un refinamiento de las emociones y

una nueva paideia, una educación pública de la compasión, ya que podemos tener la teoría, y podemos, incluso, verla reconocida y plasmada en el plano institucional, pero, finalmente, todo podría desplomarse si descuidamos el factor humano, el factor educativo, aquel que posibilita que todo esto acabe impregnando real y substancialmente a la ciudadanía, materializándose en la práctica, y dotando de estabilidad el proyecto de justicia. (Panea 125-126)

Las diez “capacidades” que Nussbaum enuncia en una lista ya conocida en el ámbito de la justicia social establecería, entonces, los límites para

pensar que hay ciertas calamidades que son particularmente graves, injustas y que lesionan considerablemente la dignidad humana. Ningún ciudadano debería sufrirlas, y todos han de tener un derecho fundamental a no sufrirlas. También especifican una serie de bienes básicos que deberían estar al alcance de todos los ciudadanos, pues su ausencia generalmente produce sufrimientos inmerecidos (Nussbaum, *Paisajes*). La desigualdad, la pobreza, las enfermedades, la falta de alimentos y las discriminaciones de todo tipo atrofian la esperanza de miles de personas sin que medie ningún fallo de su parte, y normalmente estos grupos humanos despojados de sus derechos más elementales suelen hundirse en un espiral de calamidades que son el reflejo de nuestra radical vulnerabilidad que pide a gritos compasión y justicia.

Así, pues, ante la pregunta de cómo una democracia liberal constitucional podría promover juicios adecuados y, por lo mismo, emociones adecuadas, Nussbaum nos remite a la noción de “ciudadanía compasiva”. Se trata de una actitud de vida proactiva que busca mejorar las condiciones de existencia propias y de la colectividad con el respaldo de nuestro repertorio emocional que nos sensibiliza para reconocer aquellas situaciones relevantes de sufrimiento y daño que afectan a otros seres humanos; también es una motivación para exigir en el espacio público condiciones de igualdad y respeto de libertades y derechos que faciliten afrontar de una mejor manera los desafíos de esta vida. Por esta razón la filósofa afirma que las naciones cimentadas en el liberalismo están comprometidas con el desarrollo de unas emociones políticas que deben sostener sus más preciados objetivos (Nussbaum, *Emociones*).

La compasión, por consiguiente, como virtud característica de la nueva ciudadanía puede estar acompañada de otras emociones pertinentes como la indignación por el maltrato a los débiles y la desaprobación de situaciones de exclusión, desigualdad o negligencia por parte de las instituciones públicas que deberían hacerse cargo de aquellas circunstancias en donde se percibe el hundimiento de personas en lo infrahumano. En este punto podemos comprender la teoría de la compasión de Nussbaum como una bisagra que une la esfera moral individual (agencia del individuo) con la esfera de justicia que es propia de lo político y lo legal (obligaciones que se demandan al Estado en el marco de la justicia como virtud de las instituciones).

La inclusión de las personas con discapacidad física y mental en las políticas públicas, por ejemplo, ocupa un lugar importante dentro de esta

comprensión de la benevolencia que, más allá de la caridad, propone nuevas lecturas de la justicia social para corregir las deficiencias de un contractualismo clásico regido por principios netamente económicos (Nussbaum). Por tanto, la compasión debe mover a los ciudadanos a exigir a los gobiernos, instituciones y entidades con capacidad de decisión que actúen en favor de aquellas personas que como náufragos se ahogan en sus necesidades apremiantes. La ciudadanía compasiva también nos debe llevar a enfocarnos en el trance de personas que son socialmente desiguales y, por esto mismo, en cierta medida impotentes para reaccionar ante situaciones de discriminación, hostilidad y otras formas de comportamiento que dan cuenta de los alcances de la crueldad humana.

Nussbaum lleva incluso más lejos esta visión de la compasión. La filósofa considera que la compasión en los individuos no es suficiente para fomentar un *ethos* democrático. Es indispensable llevar la compasión hacia las instituciones que tienen un macro influjo en la vida social, de tal forma que éstas no solo actuarán con mayor justicia, sino que servirán de muestra para el comportamiento individual. Al respecto, Jiménez nos dice: "Ciudadanos con una compasión debidamente refinada pueden promover la creación de instituciones justas que nos excusarían de apoyarnos necesaria y completamente en todo momento en la misma compasión" (Jiménez 157).

Por último, en la noción de ciudadanía compasiva se reconoce que, si bien esta emoción sustentada en principios de benevolencia genera lazos de unión en el espacio público mediante una sincera preocupación por los demás, infortunadamente coexiste con otro tipo de valoraciones de los acontecimientos y personas, tal y como sucede con el asco, que divide y genera repulsión frente a lo diferente. El asco "hace peligrar los proyectos nacionales que implican algún tipo de sacrificio altruista por el bien común, ya que divide la nación en grupos ordenados jerárquicamente que no deben coincidir entre sí" (Nussbaum, *Emociones* 255).

Como bien lo analiza Nussbaum con mayor profundidad en el *Ocultamiento de lo humano*, el asco desde una perspectiva evolutiva tiene una función positiva: nos alerta sobre alimentos y objetos peligrosos para nuestra salud y bienestar. Pero desde un punto de vista político y social es una emoción que suele ser fuente de irrespeto y humillación hacia otros. Así como pensamos que hay objetos contaminantes, también creemos que hay individuos y grupos humanos que por su forma de vida pueden traernos algún tipo de impureza, de tal forma

que lo más conveniente es alejarnos de esos núcleos de contaminación o “podredumbre”. De esta forma surge lo que la filósofa denomina la repugnancia extendida: extendemos hacia otros seres humanos la idea de que son elementos contaminantes que no deben estar cerca de nosotros (Pinedo y Yáñez). Igualmente, el miedo constituye otra emoción que suele traer muchas dificultades para la convivencia democrática. En su última obra *La monarquía del miedo*, la filósofa describe cómo esta emoción traza fronteras invisibles alejándonos de los que son diferentes, de los que pertenecen a otra cultura, otra raza y otra religión.

Las personas con discapacidades y las personas mayores también han sido el blanco de intentos de exterminio, aunque más habitualmente, han sido sencillamente marginadas, apartadas del espacio público. Los miembros de la comunidad LGBTI han vivido durante muchos siglos forzados a guardar su vida sexual “en el closet” y a presentar en público solamente aquellos aspectos de sí mismos que encajaban con las normas del grupo dominante (Nussbaum, *La monarquía*). Los ciudadanos en las democracias actuales experimentamos miedo del migrante, del que tiene otro color de piel, del que hace parte de otro partido político, del que piensa distinto, del que no hace parte de “nuestro grupo” cercano, entonces parece que estamos justamente bajo la monarquía de esta emoción que conduce a la exclusión.

En otros casos, “al grupo dominante le resulta útil la presencia del grupo repugnante y no quiere librarse de él por completo. Se desarrollan entonces complejos rituales que presiden las interacciones e impiden la contaminación” (Nussbaum, *La monarquía* 139). Con el tiempo, la gente guiada por el miedo llega a convencerse de que, si se abstienen de acercarse a X, Y o Z personas, consiguen realmente evitar la “contaminación” de sus conductas indeseables, y en algunos casos otros individuos optan por radicalismos que conducen a los crímenes de odio que aspiran cortar de raíz las fuentes mismas de la contaminación.

La ciudadanía compasiva es radicalmente opuesta a estos sentimientos que menoscaban la dignidad humana, aspecto que abre la discusión sobre el conjunto de emociones políticas que deberían cultivarse en una auténtica democracia liberal (Nussbaum, *Emociones*). En este apartado no vamos a centrarnos en los detalles de estas derivaciones de la teoría de las emociones de Nussbaum, pero dejamos en claro que es uno de los hallazgos investigativos que la autora pone al descubierto de cara a los grandes retos que implica la consolidación de la justicia en el mundo actual.

La ciudadanía compasiva es, pues, una original reflexión que nos recuerda nuestra naturaleza benevolente capaz de hacerse cargo de nuestra vulnerabilidad esencial y del sinnúmero de padecimientos a los cuales estamos expuestos en este mundo. Todo esto conduce a comprender que una de las tareas de la filosofía política es ayudar a los seres humanos a hacerse personas que cuidan de otros, y ayudarnos a cultivar una ciudadanía más sensible y crítica que nos permita convivir armoniosamente con los demás.

Conclusiones

Martha Nussbaum es fundamentalmente una filósofa política y moral que, cimentada en la tradición aristotélica, ha logrado integrar en una postura teórica una visión de la justicia social con una perspectiva sobre la naturaleza y el cultivo de ciertas emociones morales que resultan apropiadas para edificar una nueva ciudadanía democrática. Más específicamente, para Nussbaum la reflexión sobre la naturaleza y estructura cognitiva de las emociones tiene sentido en cuanto aporta una comprensión sobre la forma como las sociedades democráticas liberales pueden concretizar sus ideales de justicia, dignidad y respeto. De acuerdo con esto, lo que la autora denomina una “psicología moral razonable” es el punto de partida de un hilo argumentativo que deja en claro cómo el cultivo de algunas emociones morales, como la compasión, es la vía más adecuada para consolidar procesos de deliberación en donde los ciudadanos se sientan motivados a tener conductas de benevolencia y preocupación por la suerte de aquellas otras vidas con las que se comparte un espacio público común.

El interés por las emociones aparece en el pensamiento de Nussbaum como una cuestión consustancial a los argumentos justificadores de los principios de la justicia. Para la filósofa de Chicago una adecuada comprensión de la justicia debe contar con nuestro repertorio emocional, pues son las emociones las que en las situaciones concretas nos motivan a la acción, y las que posibilitan el reconocimiento de nuestra común dignidad y vulnerabilidad. El pensamiento de fondo que plantea la autora es que las emociones nos convierten en verdaderos agentes de justicia, por eso es necesario conocer lo que las teorías del pasado y del presente nos dicen acerca de su naturaleza y estructura, así como también se hace necesario comprender el papel que desempeñan en los procesos de deliberación pública y en los ideales educativos que propenden por una nueva manera de entender la ciudadanía democrática.

Para llevar adelante este proyecto, Nussbaum reconoce que cualquier visión contemporánea de la justicia debe tener anclaje en el espíritu del liberalismo político propuesto por Rawls, autor en quien encuentra principios fundamentales de dignidad, libertad e igualdad que se deben preservar en todo ideal que busque la promoción de derechos sociales y económicos fundamentales. Pero Nussbaum comprende también que la propuesta de Rawls mantiene ciertas falencias importantes en su visión individualista del ser humano y en la comprensión de los mismos bienes básicos, por eso de la mano de las reflexiones del economista Amartya Sen y con los aportes de algunas críticas comunitaristas al liberalismo de Rawls, emprende su propia visión de la justicia que se concretiza en el enfoque de las capacidades.

En la construcción de su modelo social centrado en las capacidades, Nussbaum llega a la conclusión de que los principios en que se sustenta la sociedad justa solo serán viables en la medida en que cuenten con el respaldo motivacional de los ciudadanos. Los principios de justicia, sin vínculos sociales fuertes y sin sentimientos de preocupación por la suerte de los demás, se convierten en ideas abstractas que no transforman la realidad, pues no son solo las instituciones sociales las que hacen posible la justicia, son fundamentalmente las personas con su repertorio emocional las que abrazan la humanidad del otro diferente, y las que vuelven operativa la justicia en los diferentes contextos en donde se aplica.

En su hilo argumental, Nussbaum deja en claro que hay ciertas emociones que por su naturaleza y estructura deberían ser promovidas y educadas, y otras desestimadas, pues las primeras permiten concretizar con mayor plenitud el ideal de dignidad que las inspira, y las otras se convierten en un obstáculo para que los seres humanos logren llevar una vida buena y floreciente. Entre las positivas destaca la compasión, entendida como una emoción moral que por sus orígenes cognitivos puede tener un papel potencialmente saludable en la consolidación de las sociedades democráticas actuales. Con la compasión se garantiza que los ciudadanos no solo tengan a la justicia como objeto de reflexión, sino que la incorporen en su identidad y en sus acciones específicas de reconocimiento de la vulnerabilidad que nos caracteriza.

Así, pues, para la filósofa de Chicago la compasión contribuye a la estabilidad de la justicia y a la promoción del bien común, por eso es un sentimiento que hay que cultivar integrándolo en los procesos

educativos que fomentan una nueva ciudadanía democrática. Para Nussbaum una de las tareas educativas más significativas de las democracias actuales consiste en crear en los ciudadanos unas estructuras estables de interés por los demás, aspecto que solo se puede garantizar si conocemos a fondo la dimensión cognitiva que subyace en las emociones humanas.

REFERENCIAS

Anscombe, Elizabeth. "Modern Moral Philosophy". *Philosophy* 33, 1958: 1-19.

Arjona, Gabriel. "Democracia y liberalismo político. La perspectiva de Martha Nussbaum". *Colombia Internacional*, 78, 2013: 145-180.

Foot, Philippa. *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*. Blackwell, 1978.

Gargarella, Roberto. *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*. Paidós, 1999.

González, Elsa. "Una lectura actualizada de la ética aristotélica. La mirada de Martha Nussbaum". *Quaderns de filosofia i ciencia*, (37), 2007:91-100.

Hoyos, Diana. "Revisiones de la ética de la virtud". *Estudios Filosóficos*, 44, 2011: 61-75.

Jiménez, Diego. *Educación emocional para una ciudadanía democrática. La propuesta de Martha Nussbaum*. Centro de Publicaciones Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 2016.

Kymlicka, Will. *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Paidós, 1996.

Leal, Claudia. "La noción de justicia en Martha Nussbaum". *Moralia*, 35, 2012: 407-434.

MacIntyre, Alasdair. *Tras la virtud*. Crítica, 1987.

Nussbaum, Martha. *Crear capacidades: propuesta para el desarrollo humano*. Traducido por Albino Santos Mosquera. Paidós, 2012.

---. *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*. Traducido por G. Zadunaisky. Katz, 2006.

---. *Emociones políticas. ¿Por qué el amor es importante para la justicia?* Trad. A Santos Mosquera. Paidós, 2014.

---. "Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism". *Political Theory*, 20(2), 1992: 202-246.

---. *La monarquía del miedo. Una mirada filosófica a la crisis política actual*. Trad. Albino Santos Mosquera. Paidós, 2019.

---. *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*. Traducido por Ramón Vila Vernis y Albino Santos Mosquera. Paidós, 2007.

---. *Las mujeres y el desarrollo humano. El enfoque de las capacidades*. Traducido por Roberto Bernet. Herder, 2002.

---. *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*. Traducido por Araceli Maira. Paidós, 2008.

Panea, José. "El papel de las emociones en la esfera pública: la propuesta de M.C. Nussbaum". *Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi* 22, 2018: 111-131.

Pinedo, Iván. "De la benevolencia a la ciudadanía compasiva: la recuperación de conceptos claves para el cultivo de la democracia". *Límite: Revista interdisciplinaria de Filosofía y Psicología*, 13, 2018: 29-45.

---. "Vida buena, vulnerabilidad y emociones: la relevancia ética de los acontecimientos incontrolados desde la perspectiva de Martha Nussbaum". *Universitas Philosophica* 36.73, 2019: 187-214.

__. "Martha Nussbaum y la justicia compasiva: un análisis crítico de la teoría de las emociones morales". Universidad Nacional de Colombia, 2021.

Pinedo, Iván y Jaime Yáñez. "Imaginación literaria y neoaristotelismo en los orígenes del proyecto filosófico de Martha Nussbaum". *Revista de Filosofía* 46.1, 2021: 27-44.

---. La dimensión cognitiva de las emociones en la vida moral: los aportes de Martha Nussbaum al estado actual de la discusión".

Cuestiones de Filosofía 3.20, 2017b: 105-127.

---. "Las emociones y la vida moral: una lectura desde la teoría cognitivo-evaluadora de Martha Nussbaum". *Veritas* 36, 2017a: 47-72.

Rawls, John. *Liberalismo político*. Fondo de Cultura Económica, 1995.

---. *Teoría de la justicia*. Fondo de Cultura Económica, 1979.

Salvat, Pablo. *Del republicanismo democrático, el comunitarismo y la educación nacional. Educación para una ciudadanía democrática: una asignatura pendiente*. Informe de Trabajo. Centro de Estudios de Políticas y Prácticas en Educación (CEPPE). CEPPE-Universidad Alberto Hurtado, 2011.

Sandel, Michael. *El liberalismo y los límites de la justicia*. Barcelona: Gedisa, 2000.

Taylor, Charles. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. Fondo de Cultura Económica, 2009.

Thiebaut, Carlos. *Los límites de la comunidad. Las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno*. Centro de Estudios Constitucionales, 1992.

Villavicencio, Luis. "La relevancia moral de la identidad cultural". *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana* 9.26, 2010: 2-15.

Yarza, Ignacio. *La racionalidad de la ética de Aristóteles. Un estudio sobre Ética a Nicómaco I*. EUNSA, 2001.

Como citar:

Pinedo Cantillo, Iván Alfonso y Yáñez Canal, Jaime. "De la justicia social a la justicia compasiva: los aportes de Martha Nussbaum a la filosofía política". *Discusiones filosóficas*. Ene. 23 (40), 2022: 59-91. <https://doi.org/10.17151/difil.2022.23.40.4>