



TESIS DE LICENCIATURA:

**La cultura pública en el liberalismo político de Rawls y Nussbaum:
el rol de las emociones en la discusión por lo público y lo privado.**

Autor: Martinez Cerutti Cesar David.

Nº de Legajo UNCo: 129393

Dirección: Güemes 1072. General Roca, Rio Negro. C.P 8332

Teléfono: (298) 154763221.

E-mail: martinezcesarutti1993@gmail.com

Director: Dr. Daniel Omar Scheck (FaHU, UNComahue; IPEHCS, Conicet).

Índice

Introducción.....	1
-------------------	---

Primera Parte: El liberalismo de John Rawls.

Capítulo I- “Teoría de la justicia”: objetivos y supuestos.

a. Introducción general de la Teoría.....	6
b. La sociedad como un sistema de cooperación.....	8
c. La posición original y los dos principios.....	10

Capítulo II- La cultura pública en la “teoría de la justicia”.

a. Libertad individual e instituciones fundamentales.....	17
b. Régimen social e instituciones.....	18
c. La libertad como un sistema de instituciones.....	21

Capítulo III- El problema de la estabilidad social.

a. La estabilidad social en la teoría de Rawls.....	25
b. La psicología moral del individuo rawlsiano.....	28
c. Neocontractualismo y pacto de reconciliación.....	32

Segunda Parte: El liberalismo de Martha Nussbaum

Capítulo I- Una nueva forma de entender el liberalismo

a. Introducción general de la teoría.....	36
b. Volviendo al origen, Aristóteles y la dimensión afectiva.....	39
c. La teoría de las capacidades.....	42

Capítulo II- Liberalismo, emociones e instituciones

a. Libertad y emociones.....	46
b. Emociones políticas y cultura pública.....	50
c. La esfera media en la vida social.....	54
d. El factor contextual.....	58

Capítulo III- El problema de la estabilidad social.

a. El valor de las emociones políticas.....	63
b. Una nueva psicología moral del liberalismo.....	65

Reflexiones finales.....	69
--------------------------	----

Bibliografía.....	76
-------------------	----

Introducción.

El concepto de cultura pública ocupa un lugar de interés en relación al desarrollo del liberalismo político. Los autores liberales, históricamente, se caracterizaron por intentar justificar de diferentes modos una separación entre aquellas dimensiones de la vida humana que deben recaer dentro del dominio de lo público de aquellas que, a su entender, deben ser consideradas como privadas. En este sentido, se entiende a lo público como un área en el cual el Estado y la sociedad se encuentran legitimados tanto para opinar como para intervenir, mientras que lo privado es justamente aquella jurisdicción en la cual cada individuo posee la libertad de dirigirse del modo en que lo considere sin necesidad de rendir cuentas a un tercero. De esta manera, el alcance de lo público incide directamente en la libertad de los individuos, puesto que a medida que se extiende el ámbito de lo público, necesariamente debe disminuir el dominio de lo privado. Atendiendo a lo anterior, el objetivo de la presente investigación consta de analizar las implicancias éticas del concepto de cultura pública que J. Rawls y M. Nussbaum defienden. En este sentido, entiendo que la amplitud que cada autor le atribuye al concepto de cultura pública al interior de su obra, incide necesariamente en el modo de concebir el funcionamiento de la sociedad, y por lo tanto, determina la relación entre los individuos, las leyes y las instituciones de una nación en particular.

En su teoría, Rawls asume una posición neocontractualista al establecer un nuevo contrato social a partir de lo que denominó como “posición original”. La hipótesis de la posición original es una idea de Rawls inspirada en las teorías contractuales clásicas de Locke, Rousseau y Hobbes. Sumariamente, Rawls propone una suerte de experimento mental, en el cual se admite al menos como posibilidad, el concebir una situación de igualdad en la que los ciudadanos puedan deliberar de manera libre y equitativa sobre los principios de justicia que van a escoger para regular su sociedad. En la posición original, cada individuo desconoce su situación económica, familiar y cultural, en definitiva: ningún ciudadano tiene conocimiento alguno del lugar que ocupa en la sociedad, y por lo tanto, es incapaz de pensar en relación a las posibles ventajas y desventajas que los principios elegidos pudieran generarle. Solo desde esta hipotética situación, Rawls considera que los ciudadanos pueden deliberar de forma libre y racional con el objetivo de llegar a un acuerdo sobre los principios de justicia que piensan adoptar.

A partir de esta hipótesis, Rawls establece dos principios de justicia. El primero reza que cada persona debe tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas iguales compatible con un esquema similar de libertades para otros (principio de igualdad ante la ley). El segundo principio sostiene que las desigualdades sociales y económicas deben resolverse de modo tal que: a) resulten en el mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad (principio de diferencia), y b) los cargos y puestos deben estar abiertos para todos bajo condiciones de igualdad de oportunidades (justa igualdad de oportunidades). Los principios adoptados en la posición original cumplen la función de separar las esferas mencionadas anteriormente: esto es: lo público y lo privado. Pues se entiende que todo aquello que quede por fuera del alcance

de los principios adoptados corresponde justamente a la vida privada de los individuos, tales como las diferentes creencias morales, religiosas y/o filosóficas que pudieran llegar a tener. A partir de esto, el concepto que Rawls posee de cultura pública es uno que incluye solo principios políticos, leyes e instituciones. Se trata de un liberalismo que presenta un típico enfoque ilustrado que renuncia a incluir dentro de la esfera pública a cuestiones que tengan que ver con la dimensión afectiva o el contexto cultural de cada nación. De esta manera, el argumento de la posición original tiene la consecuencia de establecer con claridad una separación de los límites entre lo público y lo privado, y por lo tanto, instaurar cual es el alcance legítimo que tiene el Estado y la sociedad para intervenir en la vida de un individuo en cuestión.

Autores de muy diversas filiaciones teóricas han criticado y discutido la teoría de Rawls, algunos de ellos se inscriben en una corriente denominada “comunitarismo”. Los comunitaristas, si bien no conforman un grupo homogéneo ni tienen un denominador común manifiesto, comparten un rasgo distintivo: escribir con un claro adversario en mente. Desnudar las falencias del liberalismo, criticando los postulados de Rawls, es algo que claramente los identifica y agrupa. El comunitarismo intenta presentarse como un proyecto alternativo que permite plantear una modelo de sociedad orgánica y no atomizada. En este sentido, ofrecen elementos que admitirían la creación y el fortalecimiento de vínculos sociales apoyados en algún tipo de tradición, para poder evitar el punto de partida individualista liberal. Con el objetivo de contextualizar y enriquecer la investigación, he decidido incluir las críticas que Alasdair MacIntyre ha realizado a la propuesta de Rawls como representante del pensamiento comunitarista. El concepto de cultura pública que presenta la propuesta de MacIntyre es mucho más amplio que el de Rawls al entender que el sujeto moral de su proyecto político es la comunidad y no los individuos. De esta manera, el pensamiento de MacIntyre apunta a la defensa de la tradición y de las costumbres como elementos que permiten nuclear a diferentes individuos en una misma comunidad a partir de un sentido de pertenencia.

Por otro lado, la introducción de MacIntyre a la presente investigación, sirve como una suerte de puente al momento de analizar la propuesta de Nussbaum. Esto se debe a que Nussbaum no sólo es encuentra influida por esta discusión, sino que también ha intentado responder en alguna medida a las críticas que MacIntyre ha realizado al liberalismo, particularmente en lo que refiere a su falta de cohesión social. De esta manera, Nussbaum ha concentrado sus esfuerzos en ofrecer una nueva concepción del liberalismo cuya principal preocupación es rediscutir los alcances de la cultura pública de los Estados nación.

En la segunda parte del trabajo se analiza la propuesta de M. Nussbaum, quien ofrece una reformulación que pretende completar y perfeccionar la propuesta de Rawls. El pensamiento político de Nussbaum está influido, sobre todo, por la visión liberal, pero también por la comunitarista. A su vez, se trata de una autora que pese a situarse en las líneas del liberalismo, posee una clara impronta aristotélica. Su principal interés consiste en poder articular una propuesta que permita fundamentar una defensa de la libertad individual en el marco de una sociedad estable que garantice el buen vivir. De

esta manera, su teoría se presenta como un término medio entre Rawls y MacIntyre, atendiendo en gran medida a las demandas y los cuestionamientos que recibe el liberalismo al incluir una teoría de los sentimientos públicos que garantice la estabilidad de una sociedad democrática.

Nussbaum discute el supuesto liberal de que una teoría de los sentimientos públicos iría en contra de la libertad. En su libro *Emociones políticas* [*Political Emotions*, 2013] intenta construir un liberalismo que incorpore a las emociones como la condición de posibilidad de una sociedad democrática y estable. Así, Nussbaum presenta una concepción de cultura pública más amplia que la de Rawls al incluir dentro de la misma una teoría de las emociones. De este modo, desde el mismo seno del liberalismo, pretende añadir al hipotético contrato original la preocupación por las emociones y el modo en que las mismas son experimentadas en función de la cultura de cada Estado liberal, alejándose de la perspectiva ilustrada de Rawls.¹ Esta exposición del pensamiento de Nussbaum estará centrada principalmente *Emociones políticas*, dado que en dicha obra se condensa la discusión en torno a las emociones políticas y el papel de las mismas en la cultura pública. No obstante, pese a la elección de dicho texto como principal, se incluyen también otras obras de la autora con el objetivo de generar un abordaje más general y contextualizado de su pensamiento.

Nussbaum coincide con Rawls en sostener principios e instituciones que aboguen por generar una sociedad más justa y equitativa. Sin embargo, agrega a la discusión su reflexión sobre las emociones políticas como un modo de fortalecer la “teoría de la justicia” de Rawls. Según Nussbaum, el éxito y la estabilidad de los principios e instituciones del liberalismo (y de cualquier teoría) se consiguen y fortalecen sólo si prestamos atención a la dimensión afectiva del ser humano. Así, a diferencia de MacIntyre, quien rechazó totalmente al liberalismo, considera que el mismo debe ser reformulado al discutir la amplitud del concepto de cultura pública al incluir a las emociones como constitutivas de la convivencia democrática.

Teniendo en cuenta todo lo anterior, el objetivo de la presente investigación es problematizar los alcances y las implicancias éticas que el concepto de cultura pública presenta en cada una de las teorías mencionadas. Para ello, se parte de comprender al concepto de cultura pública como un factor determinante de las teorías. Puesto que mientras más extensa sea la misma, menos margen existirá para la diversidad y la libertad de los individuos en cuestión. Así, mientras que Rawls presenta una concepción de cultura pública que permite delimitar con facilidad lo público de lo privado,

¹ Para evitar problemas de ambigüedad, me gustaría aclarar que Nussbaum piensa a las emociones políticas como algo diferente de los sentimientos. En efecto, en *Paisajes del pensamiento*, sostiene que entiende por sentimiento algo carente de pensamiento, y por lo tanto, sin un valor cognitivo (Nussbaum, 2008: 52). A diferencia de los sentimientos, las emociones políticas sí poseen ese carácter inteligente. Por lo anterior, me gustaría establecer desde aquí dicha diferencia con el objetivo de acotar el universo del discurso y concentrarme específicamente en lo que refiere a las emociones políticas y su importancia para la vida en sociedad. Sin embargo, vale la pena destacar que en sus obras tempranas, Nussbaum realiza un uso indistinto y vago entre “emociones”, “afectos” y “sentimientos”. A mi entender, esta aclaración hecha en *Paisajes del pensamiento*, intenta darle a su teoría una mayor especificidad que la que reflejó en sus inicios.

Nussbaum elabora una concepción más amplia que pone en cuestión la división rawlsiana.

En cuanto a la estructura, el escrito se encuentra organizado en dos partes, cada una con sus respectivos capítulos. La primera parte cuenta con tres capítulos. En el primer capítulo se expondrán los principales supuestos ético-políticos que se encuentran en el seno de la propuesta de J. Rawls. Atendiendo a esto, se indagará en el concepto de “estructura básica de la sociedad” y su relación con los dos principios de justicia. En el segundo capítulo, el interés se concentrará en cómo entiende Rawls a la libertad individual en el marco del liberalismo democrático. Por último, en el tercer capítulo de esta primera parte se realizará un análisis sobre el modo en que Rawls concibe el problema de la estabilidad social al interior de su teoría. Es en este segmento en donde se reflejará en mayor medida el vínculo existente entre la libertad individual, la cohesión social y la concepción de cultura pública que la teoría de Rawls supone.

A su vez, en esta primera parte se incorporarán las principales críticas que MacIntyre dirigió a la teoría de Rawls como representante del comunitarismo contemporáneo. El objetivo de dicha introducción consiste en poder apreciar la diferencia entre la concepción que Rawls y MacIntyre ofrecen de la cultura pública. Mientras que la posición de Rawls permite delimitar claramente el ámbito público de lo privado a partir de un punto de partida individualista, MacIntyre ofrece una perspectiva holística que coloca a las comunidades como un todo inescindible, y no como la suma de las partes.

Por otro lado, en la segunda parte se examina la propuesta de Nussbaum. Al igual que la anterior, esta parte cuenta con tres capítulos. En el primer capítulo se ofrece una exposición a modo de introducción sobre el pensamiento de la autora que pretende mostrar las continuidades y rupturas que presenta en relación al neocontractualismo de Rawls. En el segundo capítulo se realiza un análisis sobre cómo Nussbaum entiende la relación entre la libertad individual, las instituciones y la dimensión afectiva. En este capítulo se destacan las diferencias entre los autores analizados a partir de la interpretación que ofrecen del concepto de cultura pública. El último capítulo se enfoca en estudiar el tipo de estabilidad que la teoría de Nussbaum propone en función de la recuperación de la dimensión afectiva.

A partir de la investigación plasmada en este escrito, intento reflexionar sobre una problemática que me atraviesa desde hace tiempo, que se vincula con la cuestión de cómo establecer en el marco de una sociedad democrática acuerdos mínimos de convivencia en aras de una vida mejor, sin que ello implique suprimir las libertades individuales. En tal sentido, se ofrece una investigación de naturaleza ética sobre la lucha del ser humano por hacer valer su individualidad, sin que ello le impida integrarse plenamente en la sociedad

I. Primera parte: El liberalismo de John Rawls

Capítulo I: “Teoría de la Justicia”: objetivos y supuestos.

a. Introducción general de la teoría.

El objetivo de esta primera parte es analizar la relación entre la libertad individual y la cohesión social en la obra de John Rawls (1995, 1996, 2002).² Generalmente, en el ámbito de la ética y de la filosofía política, estos dos conceptos han sido entendidos como contradictorios entre sí.³ Pues se ha interpretado que tras la libertad individual se esconde cierto egoísmo que impide generar los lazos necesarios para lograr la cohesión social. Por otro lado, fomentar constantemente la cohesión social mediante distintos tipos de tradiciones de pensamiento, costumbres o ideologías, ha sido visto como una manera de coartar las libertades básicas de los individuos. En este sentido, esta primera parte retoma el conflicto entre el individuo y la sociedad a partir de los aportes de Rawls.

Para cumplir con este cometido, he decidido dividirla en tres capítulos. En el primer capítulo se exponen los principales supuestos y objetivos sobre los que se construye la teoría de Rawls, tales como su concepción de sociedad y de justicia. El segundo capítulo se centra en examinar la relación entre la libertad individual y las instituciones en el marco de una democracia liberal. En el tercer capítulo, presentaré un análisis sobre el problema de la estabilidad social al interior de la teoría.

La propuesta política de Rawls constituye un acontecimiento de suma importancia en lo que respecta a la filosofía política contemporánea. Durante el desarrollo de su teoría, el autor se ha encargado de polemizar y rivalizar con autores de muy variada filiación teórica en asuntos que abarcan tanto desde ética como filosofía del derecho. Sin dudas, su obra constituye un punto de inflexión y de resurrección de la filosofía política en un momento en que la misma parecía estar relegada a un plano secundario. A partir de la publicación de su *Teoría de la Justicia*, Rawls se transformó en un referente indiscutible en temas de ética y filosofía política contemporánea.⁴

En el prefacio de *TJ*, Rawls sostiene que su teoría pretende ser una alternativa viable a las doctrinas que han dominado largamente la tradición filosófica angloparlante, es decir, el utilitarismo y el intuicionismo. Destaca que su intención es tomar las teorías contractualistas clásicas y elevarlas a un nivel más abstracto con una clara impronta kantiana. Su propuesta pretende ser una suerte de sistematización y reelaboración de ideas ya sostenidas anteriormente. Por este motivo reconoce que sus

² En el transcurso de la investigación, utilizaré principalmente dos libros de Rawls: *A theory of Justice* y su posterior reformulación *Justice as fairness a restatement*. De los cuales se utilizarán las siguientes traducciones Rawls, J. (1995). *Teoría de la Justicia* (1971), traducción de María Dolores González, México, Fondo de cultura económica y Rawls, J. (2002). *Justicia como equidad: una reformulación* (2001), traducción de Andrés de Francisco, Barcelona, Paidós Estado y Sociedad.

³ Sobre este tema volveré más adelante, cuando exponga las críticas de MacIntyre a Rawls. Las mismas se enmarcan en la disputa entra liberalismo y comunitarismo.

⁴ En adelante utilizaré la abreviatura *TJ* para referirme a *Theory of Justice*.

ideas no son originales y que no pretende ningún tipo de crédito por ello, al atribuirle a su pensamiento una raigambre netamente kantiana (Cf. Rawls, 1995:10).

En *TJ*, Rawls se encarga de colocar el concepto de justicia como el factor fundamental mediante el cual deben medirse las instituciones sociales:

La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento. Una teoría, por muy atractiva, elocuente y concisa que sea, tiene que ser rechazada o revisada si no es verdadera; de igual modo, no importa que leyes e instituciones estén ordenadas y sean eficientes: si son injustas han de ser reformadas o abolidas (Rawls, 1995:17).

Existe un vínculo entre leyes e instituciones y lo que Rawls entiende por una concepción pública de la justicia. Pues, según el autor, toda teoría política responde a un modo particular de entender la justicia, el cual se refleja en las leyes y las instituciones de determinada sociedad. La concepción de justicia es aquello sobre lo que se debe dirigir la mirada a la hora de evaluar determinada teoría, por más abstracta y general que sea, pues en la concepción de justicia que sostiene encontramos sus principios y supuestos fundamentales. Rawls se refiere a esta cuestión en los siguientes términos:

El concepto de justicia ha de ser definido por el papel de sus principios al asignar derechos y deberes, y al definir la división correcta de las ventajas sociales. Una concepción de la justicia es una interpretación de este papel (Rawls, 1995:23).

En esta cita, Rawls refleja un punto central de su obra: las concepciones de la justicia se encargan de asignar derechos y deberes, y por lo tanto, operan en los mismos cimientos de toda sociedad. Teniendo esto en cuenta, considero válido afirmar que, en términos de Rawls, el modo en que cada sociedad se encuentra organizada en relación a los derechos y obligaciones, no es más que el efecto de la concepción de justicia que en ella opera.

Este modo en el cual los derechos y las obligaciones son repartidos es denominado por Rawls como “estructura básica de la sociedad”. De esta manera, existe una relación bidireccional entre la estructura básica de la sociedad y su respectiva concepción de justicia, siendo imposible pensar la una sin la otra. En un artículo posterior a *TJ* titulado “Justicia como equidad: política no metafísica” (Justice as fairness political not metaphysical, 1985) en el cual revisa y reelabora algunos elementos centrales de su teoría, Rawls ahonda en el concepto de estructura básica y la define del siguiente modo:

La estructura básica comprende las principales instituciones políticas, sociales y económicas de una sociedad democrática y la manera en que se articulan en un sistema unificado de cooperación social (Rawls, 1996:24).

En síntesis, la estructura básica es la organización elemental que una sociedad presenta; la forma en que sus principales instituciones articulan de un modo particular el funcionamiento de una sociedad dada. Sin embargo, hablar de “principales instituciones” puede parecer algo vago y abstracto, pues cada nación en particular tendrá diferentes instituciones en función de la forma de gobierno que adopte. Este es

uno de los puntos principales que Rawls despejó en este artículo, pues allí aclara que en principio nunca presentó su teoría con pretensiones de validez universal o en relación a temas como la naturaleza esencial de las personas. Sino que circunscribe su propuesta política solo para aquellas naciones que han adoptado como forma de gobierno una democracia constitucional.

Atendiendo a lo anterior, no se trata de una propuesta aplicable a cualquier Estado nación, sino que la misma es sólo compatible con las democracias constitucionales existentes, y en particular, con la sociedad norteamericana.⁵ De esta manera, coloca un límite de interpretación a su teoría, pues el modo en que describe el funcionamiento de una sociedad en relación a su concepción pública de la justicia no es compatible con un régimen totalitario. Por lo tanto, para una correcta aplicación de su teoría existen ciertas condiciones de posibilidad históricas y culturales que deben ser respetadas.⁶ Pese a esto, entiendo que es claro que el principal interés de Rawls es revitalizar la democracia norteamericana, ya que sostiene que una de las tareas de la justicia como equidad es dotar a los principios constitucionales y a los derechos y libertades básicas de una base más segura y aceptable que la que el utilitarismo parece permitir (Cf. Rawls, 1996: 25).

La teoría de Rawls se presenta como una propuesta política que intenta brindar una base más estable y segura a los principios constitucionales y las libertades básicas, entendiendo que la aplicación de una concepción pública de justicia a la sociedad es el mecanismo mediante el cual puede lograrse dicho objetivo. Esto quiere decir que se trata de una sociedad en la que: 1) cada cual acepta y sabe que los demás aceptan los mismos principios de justicia, y 2) las instituciones sociales básicas satisfacen generalmente estos principios y se sabe generalmente que lo hacen (Cf. Rawls, 1995:18). Por lo tanto, una sociedad bien ordenada es la suma de la relación entre una concepción pública de la justicia, y la aplicación de la misma a la sociedad, junto a sus instituciones fundamentales. La cuestión ahora es cuáles son los principios que representan la concepción de justicia defendida por Rawls y de qué modo los justifica.

b. La sociedad como un sistema de cooperación.

Tal como expuse en la sección anterior, Rawls parte de la idea de que el rasgo característico de una sociedad bien ordenada es que la misma comparta una concepción pública de justicia. Vale la pena aclarar que esto no implica que el modo en que se organiza dicha sociedad sea justo, sino simplemente que es compartido y que, por lo tanto, genera cierto orden o acuerdo sobre el modo en que se reparten los derechos y las

⁵ Su postura es clara en la siguiente cita: “La justicia como equidad procura recurrir exclusivamente a las ideas intuitivas básicas arraigadas en las instituciones políticas de un régimen constitucional democrático y en las tradiciones públicas de su interpretación” (Rawls, 1996: 25).

⁶ Sin embargo, vale la pena mencionar que las consideraciones históricas y culturales en la obra de Rawls son muy pocas. Caso distinto es el de Martha Nussbaum, para quien la cuestión contextual resulta crucial a la hora de formular su teoría y de repensar el liberalismo.

obligaciones en una sociedad determinada.⁷ Es por ello que aclaró en el prefacio de *TJ* que cuando una concepción pública de justicia no es justa, la misma debe ser revisada.

La concepción pública de justicia que va a defender se encuentra fuertemente ligada al modo en que concibe el concepto de sociedad. Rawls comprende a la sociedad de un modo particular, esto es: como sociedad política, puesto que comparten una determinada concepción de justicia.⁸ La define del siguiente modo:

Podemos tratar de abordar esta cuestión entendiendo la sociedad política de un determinado modo, a saber, como un sistema equitativo de cooperación a lo largo del tiempo, de una generación a la siguiente, donde los que participan en la cooperación se conciben como ciudadanos libres e iguales y como miembros cooperativos normales de la sociedad durante toda su vida (Rawls, 2002: 26).⁹

Para Rawls, esta idea de sociedad es central al momento de desarrollar una concepción pública de la justicia en un régimen democrático. Para llegar a esto parte de otras dos ideas medulares: 1) la idea de ciudadanos libres y 2) la idea de sociedad bien ordenada, esto es, de una sociedad efectivamente regulada por una concepción pública de la justicia. En el transcurso de su argumentación, Rawls se encarga de aclarar que da por supuestas ciertas cuestiones en relación al modo en que los ciudadanos entienden la vida en sociedad. Esto justifica nuevamente lo sostenido en la sección anterior, es decir, la idea de que su teoría está dirigida solo a las democracias constitucionales y en particular a la sociedad norteamericana: “Tal como indicábamos más arriba, estas ideas intuitivas fundamentales son tenidas por familiares en la cultura política pública de una sociedad democrática” (Rawls, 2002: 28). De esta manera, existen elementos que su teoría no necesita justificar, puesto que parte de condiciones elementales que toda sociedad debe cumplir si es que quiere interpretar su teoría de un modo razonable.

Este modo de argumentar es recurrente a lo largo de su obra. En más de una oportunidad Rawls utilizará este recurso, al suponer que en cualquier sociedad

⁷ Puede objetarse que una sociedad ordenada mediante una concepción pública de la justicia que sea injusta jamás perduraría en el tiempo. Sobre esta cuestión me explicaré más adelante, cuando se trate el problema de la estabilidad.

⁸ El concepto de sociedad política le sirve para diferenciarse del concepto de sociedad en sentido amplio o más precisamente de “comunidad” utilizado generalmente por autores comunitaristas. Para estos últimos, una comunidad es un conjunto de individuos que, en términos de Rawls, comparten una concepción de bien pero no una concepción pública de justicia. Según Rawls, una concepción pública de la justicia se encuentra en un nivel superior y es apoyada por las diversas concepciones de bien arraigadas en determinado tipo de moral, religión o filosofía. En sentido estricto, a juicio de Rawls una sociedad política jamás puede ser entendida como una comunidad. Me dedicaré a este tema en mayor profundidad cuando analice las críticas que MacIntyre realizó a la teoría de Rawls.

⁹ El concepto de cooperación social le permite a Rawls distanciarse del utilitarismo, pues pese a que el utilitarismo presenta también un foco individualista, no está de acuerdo con su idea de bienestar general: “Este concepto de la cooperación social es consecuencia de extender a la sociedad el principio de elección por un individuo y, entonces, hacer funcionar esta extensión fundiendo a todas las personas en una por medio de hechos imaginativos del espectador imparcial. El utilitarismo no considera seriamente la distinción entre personas” (Rawls, 1995: 38).

democrática determinadas ideas y comportamientos se encuentran ya incorporados, pese a que no siempre lo hagan de modo explícito:

Que una sociedad democrática a menudo se entiende como un sistema de cooperación social lo sugiere el hecho de que, desde un punto de vista político y en el contexto de la discusión pública de cuestiones básicas de derecho político, sus ciudadanos no conciben su orden social como un orden natural fijo o como una estructura institucional justificada sobre la base de doctrinas religiosas o principios jerárquicos que expresan valores aristocráticos (Rawls, 2002: 28).¹⁰

Con esta definición de sociedad junto a las ideas intuitivas que da por supuestas, se permite sentar un precedente importante para dos elementos que serán cruciales en su teoría: la posición original y los principios de justicia.

c. La posición original y los dos principios.

La hipótesis de la posición original es una idea de Rawls inspirada en las teorías contractuales clásicas de Locke, Rousseau y Hobbes.¹¹ Rawls propone una suerte de experimento mental, en el cual se admite, al menos como posibilidad, el concebir una situación de igualdad en la que los ciudadanos puedan deliberar de manera libre y equitativa sobre los principios de justicia que van a escoger para regular su sociedad. El argumento de la posición original no está exento de supuestos, y muchos de éstos han resultado problemáticos, siendo criticados desde distintos ángulos.¹² Pues allí Rawls parte del supuesto de que cada individuo se encuentra despojado de su situación particular, y por lo tanto, de todo tipo de carga histórico/cultural.

En este experimento, Rawls pide que consideremos que cada individuo desconoce su situación económica, familiar y cultural, en definitiva: cada ciudadano no tiene conocimiento alguno del lugar que ocupa en la sociedad, y por lo tanto, es incapaz de pensar en relación a las posibles ventajas y desventajas que los principios elegidos pudieran generarle. Solo desde esta hipotética situación los ciudadanos pueden deliberar de forma libre y racional con el objetivo de llegar a un acuerdo sobre los principios de justicia que piensan adoptar. Puesto que todos desconocen las ventajas y desventajas que cada uno posee en relación a su lugar en la sociedad, el acuerdo será realmente justo: “Así pues, parece razonable y generalmente aceptable que nadie esté colocado en

¹⁰ La estructura institucional del liberalismo nunca puede ser justificada mediante una doctrina religiosa o metafísica. De hecho, mientras más independiente sea la justificación de este tipo de doctrinas, más mérito gana la misma. Esto es lo que permite discriminar entre una concepción pública de la justicia y una concepción de bien privada o, en términos rawlsianos, una teoría comprensiva. Sobre este aspecto puede verse el artículo de Rawls, J. (1996) “Justicia como equidad: política, no metafísica”.

¹¹ Cf., principalmente, J. Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil* (1689); J.J. Rousseau, *El contrato social* (1762); T. Hobbes, *Leviatán* (1651). Estos son los textos en los que Rawls basa su lectura.

¹² Aunque de modo muy sumario, caben mencionar las reconocidas críticas de R. Nozick en *Anarquía, Estado y Utopía* (*Anarchy state and utopia* 1974); A. MacIntyre en *Tras la virtud* (*After virtue* 1981) y en *Justicia y racionalidad* (*Whose Justice? Which Rationality?* 1988); W. Kymlicka en *Liberalismo, comunidad y cultura* (*Liberalism, Community, and Culture* 1989); C. MacKinnon en *Feminismo inmodificado* (*Feminism Unmodified* 1987) y de Q. Skinner en su libro *La libertad antes del Liberalismo* (*Liberty before Liberalism* 1998).

una posición ventajosa o desventajosa por la fortuna natural o por las circunstancias sociales al escoger los principios” (Rawls, 1995: 30). Esto se hace evidente cuando pone como ejemplo el hecho de que si un hombre sabe que es rico, puede encontrar racional proponer que diversos impuestos a medidas de beneficencia sean declarados injustos, mientras que si supiera que es pobre, es muy probable que propusiera el principio contrario.

De este modo, los acuerdos del contrato no se encuentran condicionados por intereses económicos, étnicos o culturales; ya que se trata de individuos despojados de todo tipo de carga teórica y material en relación a las ventajas o desventajas con las que se podrían enfrentar de conocer su situación particular. La idea básica del argumento es imaginar un punto de partida cero en el que no existe ningún tipo de prejuicio o de precomprensión respecto a los principios de justicia que a cada individuo le pudiera convenir elegir. Rawls insiste en este aspecto:

Recordemos una vez más (§6) que la posición original es un mecanismo de representación: modela, en primer lugar, lo que consideramos (aquí y ahora) como condiciones equitativas para los términos de la cooperación sobre los que hay que ponerse de acuerdo (condiciones que quedan reflejadas en la simetría de la situación de las partes); y, en segundo lugar, modela lo que consideramos (aquí y ahora) como restricciones razonables sobre las razones que pueden usarse para defender principios de justicia llamados a regular la estructura básica (Rawls, 2002:125).

Tal como lo declara y al igual que los teóricos del contrato social, el argumento de la posición original no es más que un mecanismo de representación, no se trata de un momento histórico que haya acontecido en el pasado, lejano o reciente. En consecuencia, la posición original es un argumento neocontractual en el cual, por medio de un mecanismo de representación, es posible imaginar las condiciones de posibilidad más óptimas y convenientes a la hora de definir cómo organizar la estructura básica de la sociedad.¹³ En este sentido, la posición original posibilita establecer una auténtica sociedad política, dado que permite que todos los ciudadanos se pongan de acuerdo sobre la concepción pública de justicia que piensan adoptar.¹⁴ En términos de Rawls, los

¹³ Pese a los intentos de Rawls por evitar caer en el esencialismo, considero que el argumento de la posición original no logra eludirlo de forma satisfactoria. En efecto, se trata de individuos racionales que no se encuentran atados a intereses egoístas y deseos irracionales. Se puede decir que esta hipótesis se corresponde en algún sentido con el sujeto trascendental kantiano, pues Rawls está reconociendo que los individuos que participan de este acuerdo están despojados de todo vestigio de contingencia cultural e histórica, apelando a cierto esencialismo. Por otro lado, la idea de un acuerdo en el cual los sujetos se encuentran despojados de todos sus prejuicios revive en gran parte los elementos típicos de un planteo ilustrado: ya que describe una posición inicial libre de condicionamientos y prejuicios que permite justamente alcanzar principios universales, o cuanto menos, generales. Es aquí donde se puede apreciar un claro componente formalista de corte kantiano, en el cual se resalta la importancia del valor de la razón en detrimento de cualquier tipo de cuestión emocional o histórico/cultural, como sí propondrá Nussbaum. Para una interpretación alternativa, y no kantiana, de la posición original puede verse *Lo Justo* (Ricoeur, 1997: 76).

¹⁴ Para una correcta comprensión de la posición original es importante recordar la diferencia ya expuesta entre sociedad política y comunidad. Mientras que la primera adopta una concepción pública de justicia, la segunda adopta una concepción particular de bien de índole privada. En el marco de la propuesta política de Rawls, todo individuo racional y razonable debe aceptar los principios establecidos en la

principios se eligen tras un “velo de ignorancia” en el cual nadie conoce su posición social; así como tampoco cuál es su suerte en la distribución de ventajas y capacidades naturales, su inteligencia, su fortaleza e incluso sus concepciones acerca del bien (Cf. Rawls, 2002: 25). Esto asegura que las circunstancias sociales no darán a nadie ventajas ni desventajas al escoger los principios. Debido a que todos se encuentran situados de manera semejante y que ninguno es capaz de delinear principios que favorezcan su condición, los principios de la justicia serán el resultado de un acuerdo justo.¹⁵ Establecidas estas condiciones, Rawls se permite finalmente enunciar cuales son los dos principios elegidos en este acuerdo.

En el marco de toda esta reflexión, existe un elemento que es central en la teoría y que no se encuentra sujeto a discusión: se trata de la libertad humana. Rawls se refiere a ella del siguiente modo:

La concepción de justicia niega que la pérdida de libertad para algunos se justifique por el hecho de que un bien mayor sea así compartido por otros. El razonamiento que pondera las pérdidas y ganancias de diferentes personas como si fuesen una sola queda excluido. Por tanto, en una sociedad justa, las libertades básicas se dan por sentadas, y los derechos, asegurados por la justicia, no están sujetos al regateo político ni al cálculo de intereses sociales (Rawls; 1995: 39).¹⁶

Por consiguiente, los principios de justicia valen por igual para cada individuo en particular, pues cada uno de ellos es el fundamento de los principios adoptados.¹⁷

En *Justicia como equidad, una reformulación*, Rawls presenta los principios de la siguiente manera:

posición original a fin de mantener la cooperación social. Mientras que para el caso de las concepciones de bien, estas últimas poseen un carácter privado y dependen de la libertad de conciencia de cada individuo y su libre elección de participar o no de alguna de ellas. Esto justifica la siguiente afirmación de Rawls: “Si bien podemos abandonar voluntariamente las comunidades (esto queda garantizado por las libertades constitucionales: la apostasía no es un crimen), hay un sentido en el que no podemos abandonar voluntariamente nuestra sociedad política” (Rawls, 2002: 45).

¹⁵ A su vez, la hipótesis de la posición original permite decidir sobre dos o más concepciones de justicia: “Es claro, entonces, que quiero decir que una concepción de la justicia es más razonable o más justificable que otra, si personas razonables puestas en la situación inicial escogieran sus principios en lugar de los de la segunda, para desempeñar el papel de la justicia” (Rawls, 1995: 30).

¹⁶ En esta cita existe una clara referencia al utilitarismo. Pues para el mismo, las acciones deben ser sometidas al cálculo de posibilidades en función de generar la mayor cantidad de bienestar general. En este sentido, la propuesta de Rawls sigue a Kant al plantear una ética de tipo deontológica, en la cual existen principios que son inviolables y poseen validez absoluta. En *TJ* nos dice: “Cada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia que ni siquiera el bienestar de la sociedad en conjunto puede atropellar” (Rawls, 1995: 17).

¹⁷ Aquí puede apreciarse una clara diferencia entre el liberalismo de Rawls y el comunitarismo, particularmente el de MacIntyre. Pues para el último, el sujeto moral es la sociedad o la comunidad, al sostener una visión holística de la misma. Caso contrario es el de Rawls, quien a lo largo de toda su teoría mantiene su visión de la sociedad como la suma de individuos con intereses en común. A mi entender, es a partir de esta divergencia en el modo de concebir a la sociedad de donde se desprenden las principales diferencias entre ambos planteos.

Cada persona tiene el mismo derecho irrevocable a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos; y b) las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: en primer lugar, tienen que estar vinculadas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades; y, en segundo lugar, las desigualdades deben redundar en un mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad (el principio de diferencia) (Rawls, 2002: 71).¹⁸

De este modo, existen dos principios de justicia que cumplen dos funciones diferentes pero compensatorias entre sí. El primer principio refleja la clara impronta liberal de la teoría al asignar a cada persona un esquema de libertades que sea compatible con un esquema de libertad para todos. Esto significa que los límites de la libertad son la libertad misma, pues cada individuo es libre de tomar las decisiones que desee en el marco de su proyecto de vida con la condición de que este uso de su libertad nunca vulnere este derecho en otra persona.¹⁹ Justamente al partir la teoría de una posición original en la que se conciben individuos libres y autónomos, tiene sentido establecer un límite que proteja la esfera individual. Es aquí donde cobra sentido la idea rawlsiana de reciprocidad. Este ideal postula que los ciudadanos deben abstenerse de apelar a sus creencias comprensivas (de tipo moral, filosófico, o religioso) cuando participan en el procedimiento decisorio sobre temas de justicia básica que regulan el ordenamiento institucional del Estado de derecho. El argumento del autor para justificar esta restricción, es que tales creencias, aun cuando quienes las sostienen piensen que están correctamente fundamentadas, impiden alcanzar consensos ya que se relacionan con el tipo de valores sobre los que, en general, no sólo no hay acuerdo, sino que además tampoco se admite la posibilidad de revisión cuando entran en juego posturas antitéticas.

De este modo, y a fin de intentar alcanzar consensos en el momento clave de decidir, tales ciudadanos tienen que actuar sobre la base de un cálculo que implica la previa exclusión de aquellas creencias comprensivas. En consecuencia, la concepción de justicia que Rawls defiende parte de lo individual y luego se dirige a lo social.²⁰ El

¹⁸ Esta enunciación presenta ciertas modificaciones respecto a la esbozada en *TJ*, sobre todo en relación al segundo principio. En *TJ*, Rawls enuncia los principios de justicia de la siguiente manera: “La primera enunciación de los dos principios es la siguiente: Primero: Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás. Segundo: Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos” (Rawls, 1995:67). Por otro lado, es claro que desde la publicación de *TJ*, el primer principio adquiere preponderancia por sobre el segundo: “Estos principios habrán de ser dispuestos en un orden serial dando prioridad al primer principio sobre el segundo. Esta ordenación significa que las violaciones a las libertades básicas iguales protegidas por el primer principio no pueden ser justificadas ni compensadas mediante mayores ventajas sociales y económicas” (Rawls, 1995:68).

¹⁹ Este es seguramente el primer límite ético que la teoría establece y mediante el cual Rawls se defiende de las críticas de MacIntyre. Este principio también es sostenido por Nussbaum.

²⁰ Este es el supuesto fundamental que criticó MacIntyre en *Tras la virtud*, en donde los términos de la cooperación social y, por lo tanto, de la estabilidad de la misma funcionan de un modo inverso. En el caso de la propuesta de MacIntyre, los sujetos morales son en primera instancia las comunidades junto a sus

individuo es primordial, ya que posee una esfera de libertades básicas reguladas por el primer principio el cual tiene preponderancia por sobre el segundo. Y así como el primer principio protegía un cúmulo de libertades básicas para cada individuo, el segundo principio, y quizás el más discutido por sus críticos, está dirigido a un plano social.²¹ Este principio pretende regular las posibles desventajas económicas, sociales y culturales que puedan darse en sociedad, no con el objetivo de eliminarlas por completo, pero sí de que las mismas sean equitativas. La idea es entonces eliminar solo las inequidades; es decir, buscar que, si existen desigualdades, no sean producto de inequidades como la corrupción, el nepotismo, las posiciones dominantes, etc. En este sentido, el concepto de cultura pública presente en la teoría de Rawls consta principalmente de la aceptación de dos principios éticos generales que permiten separar la esfera pública de la privada. A diferencia de Rawls, MacIntyre al plantear una idea de cultura pública mucho más amplia, dificulta y cuestiona dicha separación. En efecto, MacIntyre entiende que el sujeto moral de su proyecto político no son los individuos en sí mismos, sino las comunidades junto a sus costumbres y tradiciones. A partir de lo anterior, se puede apreciar como Rawls y MacIntyre presentan cosmovisiones diferentes a partir de la concepción de cultura pública que cada uno maneja. Mientras que Rawls entiende que la misma debe ser acotada con el objetivo de defender las libertades individuales, MacIntyre plantea justamente lo contrario y sostiene que las tradiciones y las costumbres poseen preponderancia respecto de los individuos, siendo ésta la única manera de alcanzar cierta cohesión social a partir de la construcción de un sentido de pertenencia.

Volviendo a lo anterior, la teoría de Rawls admite que existan desigualdades que no sean necesariamente injustas o ilegítimas. Para reflexionar sobre esto, se refiere a la cuestión de la posición que cada uno ocupa en la sociedad en los siguientes términos:

Nadie merece una mayor capacidad natural ni tampoco un lugar inicial más favorable en la sociedad. Sin embargo, esto no es razón, por supuesto, para eliminar estas distinciones. Hay otra manera de hacerles frente. Más bien, lo que es posible es configurar la estructura básica de modo tal que estas contingencias funcionen en favor de los menos afortunados. Nos vemos así conducidos al principio de diferencia si queremos continuar el sistema social de manera que nadie obtenga beneficios o

costumbres y sus tradiciones, quedando el individuo en un segundo plano. No obstante, esta disputa teórica no significa que la propuesta de Rawls intente eliminar a las comunidades, sino que solo les impone el límite de que respeten la libertad de conciencia de los individuos que las componen. Así, el derecho de asociación permite la formación de cualquier tipo de comunidad en tanto y en cuanto respeten este primer principio para cada uno de sus miembros: “Todos tienen asegurada una libertad igual para llevar a cabo el plan de vida que les agrada, en tanto no viole las exigencias de la justicia” (Rawls, 1995:97).

²¹ Según MacIntyre (1994) el modo en que opera el segundo principio delata una concepción de bien en particular, generando un choque entre los modos de entender la justicia de la sociedad liberal y de las comunidades. De esta manera, sostiene que darse un conflicto entre ambas, la solución que Rawls ofrece beneficia a la sociedad liberal en detrimento de otras formas de convivencia. Por otro lado, R. Nozick (1974) sostiene que el segundo principio de justicia violenta la propiedad privada y entra en conflicto con los derechos naturales. De esta manera, propone en *Anarquía, estado y utopía* (1994) que el único Estado moralmente admisible es el Estado mínimo o gendarme, esto es, aquel que tiene como única función garantizar y proteger los derechos y libertades de los individuos.

pérdidas debidos a su lugar arbitrario en la distribución de dones naturales o a su posición inicial en la sociedad, sin haber dado o recibido a cambio ventajas compensatorias (Rawls, 1995:104).

Por lo tanto, pese a que no exista una escala de mérito a la hora de evaluar el lugar que a cada uno le toca ocupar en la sociedad, tampoco es justo ir en contra de esto. Más bien, y como he sostenido, sus intenciones son las de replantear los términos de la cooperación social mediante un nuevo contrato, el cual regule la estructura básica de la sociedad de un modo más equitativo. Teniendo esto en cuenta, cada ciudadano ocupa dos posiciones pertinentes: la de igual ciudadanía (garantizada por el primer principio), y la definida por el lugar que ocupa en la distribución de ingresos y de riqueza (regulada por el segundo). Siendo, a su vez, solo las desigualdades éticamente reprochables aquellas que deben ser corregidas. Los talentos propios de la distribución natural no son justos ni injustos, así como tampoco es injusto que las personas nazcan en una determinada posición social. Éstos son hechos accidentales, lo que sí puede ser justo o injusto es el modo en que las instituciones y el sistema social actúan respecto a estas situaciones.

En la teoría de Rawls cada elemento se encuentra bien diferenciado. Existen por un lado los ciudadanos libres y racionales responsables del acuerdo original y, por lo tanto, fundamento de ambos principios. Mientras que por otro lado se ubican los principios de justicia que se dividen en dos: uno que se aplica a la esfera individual y el segundo que se aplica a la esfera social, siempre y cuando respete las exigencias del primero. Y finalmente, para el caso que existan desigualdades que merezcan algún tipo de compensación, existen las distintas instituciones y mecanismos sociales que se encargan de efectivizar en el plano real los preceptos del segundo principio, y particularmente del principio de diferencia. Esto presenta una teoría que concibe a la libertad individual y a la vida en sociedad como dos factores que necesariamente se complementan. Resulta imposible pensar en el marco de la propuesta de Rawls a la una sin la otra, así como también, pensar un sistema social estable sin instituciones que garanticen la validez de ambos principios.²²

Rawls elabora su propuesta sistematizando ideas que son propias de los teóricos del contrato social, pero las lleva a un mayor grado de abstracción y generalidad con la intención de ver si es posible generar algún tipo de acuerdo. Sin embargo, pese al nivel de abstracción que la teoría presenta, el objetivo de la misma es sumamente práctico, pues no se debe olvidar que para Rawls una de las tareas de la filosofía política es fijar la atención en las cuestiones profundamente disputadas y ver si, pese a las apariencias, puede descubrirse algún tipo de acuerdo (Cf. Rawls, 2002: 23). La cuestión del acuerdo y del consenso será algo recurrente a lo largo de sus escritos. Así como el interés por brindar elementos para pensar una sociedad que proteja la esfera de la libertad individual sin por eso descuidar la estabilidad de la misma. Para lograr este cometido

²² La cuestión de si la teoría logra generar una armonía entre la libertad individual y la estabilidad social se verá en mayor profundidad cuando se analice la posición de Nussbaum quien, partiendo de una perspectiva diferente, ha tratado este problema.

delinea en su teoría una concepción de cultura pública que, como se vio, establece principalmente la defensa de dos principios políticos y una concepción de sujeto libre y primordialmente racional. Esta concepción de cultura pública le permite a Rawls establecer con cierta facilidad cuales los límites entre lo público y lo privado y, por lo tanto, hasta qué punto es válida la interrupción del Estado o de la sociedad en las decisiones de los individuos. Solo a partir de lo anterior, Rawls entiende que es posible generar un sistema de cooperación social a lo largo del tiempo de una generación a la siguiente.

Capítulo II: La cultura pública en la “teoría de la Justicia”.

a. Libertad individual e instituciones fundamentales.

En el capítulo anterior mostré que dentro de la propuesta de Rawls existe un fuerte vínculo entre la libertad individual y la vida en sociedad junto a sus instituciones fundamentales. En su planteo es imposible pensar estos elementos de manera aislada. Puesto que para que los miembros de la sociedad vivan de manera acorde y se sostenga una justa división de derechos y obligaciones, debe necesariamente existir un conjunto de instituciones que las regulen. Así, Rawls entiende a la libertad individual como la conjunción entre vida en sociedad e instituciones.

La estructura básica de la sociedad comprende las instituciones sociales dentro de las cuales los seres humanos pueden desarrollar sus facultades morales y convertirse en miembros cooperativos en una sociedad de ciudadanos libres e iguales. Por lo tanto, no es posible la existencia de individuos libres e iguales sin instituciones que los conciben de este modo:

Si los ciudadanos de una sociedad bien ordenada han de reconocerse mutuamente como libres e iguales, las instituciones básicas deben educarles en esa concepción de sí mismos, y deben asimismo exhibir y alentar públicamente ese ideal de justicia política. Esta labor de educación pertenece a lo que podemos llamar el papel amplio de la concepción política (Rawls, 2002: 88).

Esta cita evidencia de manera categórica lo que Rawls entiende por un sistema de cooperación a lo largo del tiempo, se trata de un sistema completo en el que las instituciones encarnen y retroalimenten los principios de justicia elegidos en el acuerdo original. La estabilidad del sistema social depende necesariamente de que exista una red de relaciones políticas que fortalezcan regularmente la concepción de justicia adoptada, ya que para que una concepción pública de la justicia sea estable, debe ser capaz de generar su propio apoyo (Cf. Rawls, 2002: 170).²³ Por lo tanto, la educación y las instituciones deben funcionar en un marco liberal, pues es el mejor modo de garantizar una correcta comprensión de los ciudadanos para consigo mismos y de garantizar las libertades individuales. Rawls define a las instituciones del siguiente modo:

Por institución entiendo un sistema público de reglas que definen cargos y posiciones con sus derechos y deberes, poderes e inmunidades, etc. Estas reglas especifican ciertas formas de acción como permisibles, otras como prohibidas; y establecen ciertas sanciones y garantías para cuando ocurren violaciones a las reglas. Como ejemplos de instituciones o de prácticas sociales más generales, podemos

²³ Este es uno de los puntos por los que, para la presente investigación, cobra sentido incluir un análisis de la obra de Nussbaum. Puesto que su interés es justamente reforzar la teoría de Rawls al brindar elementos que favorezcan la cohesión social y la estabilidad del sistema social con su propuesta en torno a las emociones políticas.

señalar los ritos y los juegos, procesos judiciales y parlamentos, mercados y sistemas de propiedad (Rawls, 1995:62).²⁴

Existe una continuidad entre los principios de justicia convenidos en el acuerdo original y las instituciones de la sociedad, puesto que es en las mismas donde van a cobrar vida, por decirlo de algún modo, los principios adoptados.²⁵ Pues tal como sugerí anteriormente, más allá del nivel de abstracción que la teoría puede presentar en algunos momentos, vale la pena recordar que el interés de Rawls es en última instancia de índole práctica. Solo queda explicitar ahora qué tipo de instituciones son las que la teoría proporciona, y cuál es el régimen de organización social más acorde a los principios de justicia.

b. Régimen social e instituciones.

Antes de iniciar el análisis propio de las instituciones, Rawls se pregunta cual régimen es compatible con su concepción pública de justicia: “Nos preguntamos lo siguiente: ¿qué tipo de régimen y de estructura básica serían correctos y justos, en caso de que pudieran mantenerse de forma efectiva y factible?” (Rawls, 2002:187). Para ello distingue cinco tipos de regímenes considerados como sistemas sociales, es decir, sistemas completos con sus instituciones políticas, económicas y sociales. Ellos son: a) el capitalismo de *laissez-faire*, b) el capitalismo del Estado de Bienestar, c) El socialismo de Estado con economía planificada, d) democracia de propietarios; y, finalmente, e) socialismo liberal (democrático). De todos ellos, va a considerar a la democracia de propietarios y al socialismo liberal como los regímenes compatibles con su concepción de justicia; pues entiende que sus descripciones ideales incluyen disposiciones institucionales diseñadas para satisfacer los dos principios de justicia. Solo estos dos regímenes poseen las instituciones que permiten realizar una conciliación entre ambos principios:

Tanto una democracia de propietarios como un régimen socialista liberal definen un marco constitucional para la política democrática, garantizan las libertades básicas con el valor equitativo de las libertades políticas y la igualdad equitativa de oportunidades, y regulan las desigualdades económicas y sociales mediante un principio de mutualidad, cuando no mediante el principio de diferencia (Rawls, 2002:188).²⁶

²⁴ Dado que se parte de una concepción pública de la justicia, es indispensable que las reglas que regulan las instituciones sean también de carácter público: “El carácter público de las reglas de una institución asegura que quienes participan en ella sepan qué limitaciones de conducta pueden esperar unos de otros y qué acciones son permisibles. Hay una base común para determinar las expectativas mutuas” (Rawls, 1995:63).

²⁵ El postulado que sostiene que las instituciones encarnan los principios mediante los cuales se rige una sociedad también se encuentra presente en Nussbaum.

²⁶ Si bien considera a ambos sistemas como válidos en relación a su teoría, termina optando por la democracia de propietarios. Sin embargo, a la hora de tomar una decisión práctica entre uno de ellos, explica que se deben tener en cuenta criterios que respondan a circunstancias históricas: “Cuando tenemos que tomar una decisión práctica entre la democracia de propietarios y un régimen socialista

No obstante, se inclina por elegir a la democracia de propietarios como modelo de organización. Rawls explica que dicho sistema entiende que la vida política no es el centro de la vida como si lo fue para los ciudadanos nacidos en la ciudad Estado-ateniense. Esto significa que la vida en sociedad es mucho más amplia que la vida política, puesto que existen áreas en las que la política y más precisamente el Estado no debe intervenir. Según lo anterior, entiende a la democracia en un sentido moderno y secular, en el cual la misma es solo un sistema que permite vivir en sociedad respetando los proyectos de vida ajenos. Así, su propuesta de una democracia liberal se diferencia del modo en que los antiguos concibieron a la política y a la vida en sociedad, algo que en general era difícil de separar.²⁷

Como ya he señalado, lo que Rawls está delineando es un modelo de sociedad democrática moderna. Esto significa, un sistema de cooperación a lo largo del tiempo de generación en generación que comparte una concepción pública de la justicia, en este caso, los dos principios ya enunciados. A su vez, esto no implica que al interior de esta concepción de la justicia no existan ni puedan existir diversas concepciones de bien, o en términos del autor, “teorías comprensivas”.²⁸ Más bien todo lo contrario, es constitutivo de la vida democrática el hecho de que existan diferentes tipos de filosofías, religiones y cosmovisiones de vida. Esto es lo que el autor entiende por pluralismo razonable, pues el hecho de que en una democracia moderna el centro de la vida no sea la vida política es lo que justamente permite que exista una esfera privada (garantizada por el primer principio) que permita que cada individuo pueda desarrollar su proyecto de vida de acuerdo a sus propios intereses.²⁹ La separación entre una esfera pública y

liberal, nos fijamos en las circunstancias históricas de la sociedad, en sus tradiciones de pensamiento y prácticas políticas y en muchas otras cosas” (Rawls, 2002:189).

²⁷ En este sentido, la democracia liberal que Rawls propone se contraponen al humanismo cívico de los antiguos. Esto implica necesariamente un modo diferente de concebir la libertad y el modo de organización social. No obstante, esto no significa la negación del valor de vivir en sociedad, sino simplemente el poder separar una esfera de la otra: “No confundamos el humanismo cívico (tal como lo hemos definido) con la obviedad de que debemos vivir en sociedad para realizar nuestro bien. Antes bien, el humanismo cívico establece que el principal bien humano, cuando no el único, es la implicación en la vida política, a menudo bajo la forma que históricamente se ha asociado a la ciudad-Estado, con Atenas y Florencia como modelos” (Rawls, 2002:194-195).

²⁸ Una teoría comprensiva es una doctrina moral, religiosa y/o filosófica de índole privada. Estas doctrinas comprenden las diferentes creencias morales que se encuentran en una sociedad dada. Es por este motivo que se encuentran claramente diferenciadas de una concepción pública de la justicia, esta última pertenece al dominio de lo político y representa principios éticos, no morales (Cf. Rawls, 2002: 205). Sobre este tema volveré a referirme en esta misma sección.

²⁹ La única restricción sobre esta cuestión es que el proyecto elegido no viole la libertad de un tercero a fin de que se respete el primer principio, esto es: que exista un esquema de libertad compatible con un esquema similar de libertades para todos. De esta manera, existirán modos de vida que necesariamente no estarán permitidos a fin de mantener la cooperación social. El objetivo del principio es entonces que el margen de posibilidades para los proyectos de vida sea lo más amplio posible, sin por ello caer en un relativismo. Rawls lo explica en los siguientes términos: “Ninguna sociedad puede incluir en su seno todos los estilos de vida. Podemos ciertamente lamentarnos del limitado espacio, por así decir, de los mundos sociales, y del nuestro en particular; y podemos deplorar algunos de los efectos inevitables de nuestra cultura y nuestra estructura social. Como dijo hace tiempo Isaiah Berlin (era uno de sus temas fundamentales), no hay mundo social sin pérdidas, es decir: no hay mundo social que no excluya algunos estilos de vida que realicen de un modo especial ciertos valores fundamentales. La naturaleza de su

una privada es una consecuencia necesaria del acuerdo original. La intención de Rawls es brindar un marco ético que permita la existencia de distintas concepciones de bien, incluso cuando estas sean incompatibles entre sí.

El objetivo de la teoría es ofrecer un área de acuerdo regulada por dos principios generales, para poder así habilitar un espacio de índole privada en el que cada individuo pueda desarrollar su vida del modo en que considere según sus propios intereses. En este sentido, la separación entre lo público y lo privado se convierte en una condición fundamental del liberalismo, colocando un freno al avance del Estado y la posibilidad de un régimen totalitario. Esta es, nuevamente, la diferencia ya señalada entre la democracia de los antiguos y de los modernos. El liberalismo permite que no todos los aspectos de la vida humana tengan necesariamente una implicancia política. Este es otro de los puntos criticados por autores comunitaristas, tal es el caso de MacIntyre, quien considera que el liberalismo dificulta la posibilidad de que existan comunidades que defiendan su propia concepción de bien. MacIntyre atribuye esto al punto de partida individualista del liberalismo.³⁰

El concepto de pluralismo razonable es de vital importancia para comprender la teoría política de Rawls. Esta idea sugiere que es imposible e irrazonable generar un acuerdo total sobre cuestiones que tienen que ver con la vida de cada individuo. Es por este motivo que sostiene que su teoría no ofrece una concepción de bien, sino una concepción pública de la justicia que en todo caso es apoyada por diferentes concepciones de bien o teorías comprensivas. Rawls parte del presupuesto de que es una condición indispensable de toda sociedad democrática el hecho de que en su interior existan diferentes concepciones de bien arraigadas en distintos tipos de cosmovisiones, sean estas de tipo religioso o filosófico. A su vez, este pluralismo lejos está de adquirir

cultura y de sus instituciones nos resulta demasiado antipática. Pero estas exclusiones inevitables no deben confundirse con un sesgo arbitrario o con la injusticia” (Rawls, 2002:207).

³⁰ Esta crítica de MacIntyre es replicada por Rawls en los siguientes términos: “Así pues, la cuestión de si el liberalismo está arbitrariamente sesgado en contra de ciertas concepciones y en favor de otras se transforma en la cuestión de si, dados el hecho del pluralismo razonable y las otras condiciones históricas del mundo moderno, realizar sus principios en las instituciones establece condiciones de trasfondo equitativas en las que puedan defenderse y perseguirse diferentes concepciones del bien. El liberalismo político está injustamente sesgado en contra de ciertas concepciones comprensivas sólo si, digamos, las únicas concepciones que pueden perdurar en una sociedad liberal son las individualistas, o si éstas son tan preponderantes que no dejan florecer las asociaciones que defienden los valores de la religión o la comunidad, y más aún, si las condiciones que conducen a este resultado son ellas mismas injustas” (Rawls, 2002:209). De este modo, la teoría brinda un marco ético y jurídico que permite la conformación de diferentes tipos de comunidades mediante el derecho de asociación. Lo único que le exige es que esa asociación sea regulada bajo los parámetros del primer principio, haciendo hincapié en la libertad de conciencia: “Pero el liberalismo político tiene un objetivo diferente y exige mucho menos. Pedirá que la educación de los hijos incluya cosas tales como el conocimiento de sus derechos constitucionales y cívicos, de modo que, por ejemplo, sepan que existe la libertad de conciencia en su sociedad y que la apostasía no es un crimen legal. Con ello se asegura que su continuada pertenencia religiosa cuando sean mayores de edad no esté basada simplemente en la ignorancia de sus derechos básicos o en el miedo al castigo por ofensas que sólo se consideran ofensas dentro de la secta religiosa.” (Rawls, 2002:209). De esta manera, el punto de partida neocontractualista de Rawls les concede a los individuos ser el fundamento de las diversas cosmovisiones, entendiendo que las mismas solo deben ser mantenidas en caso de que exista algún tipo de acuerdo previo que respete la libertad de los involucrados.

un carácter negativo o de representar una falla del sistema, sino que es justamente algo constitutivo del mismo. En este sentido, su teoría busca generar un consenso sobre cuestiones elementales (representadas por los dos principios), con el objetivo de brindar un marco ético e institucional que permita la vida en sociedad para las distintas concepciones de bien existentes.³¹ Por lo tanto, el Estado no puede ni debe intervenir en cuestiones que se encuentren por fuera del alcance de los dos principios ya enumerados.³² Cada concepción de bien es válida siempre y cuando respete los límites que los principios le imponen, particularmente el primero. Teniendo esto en cuenta, el liberalismo es una concepción política que supone la existencia de múltiples concepciones de bien conflictivas e inconmensurables, cada cual compatible con la plena racionalidad de los seres humanos.

De esta manera, se puede comprender la afirmación de Rawls según la cual:

El liberalismo intenta responder a la pregunta ¿Cómo debe ser entendida la unidad social, teniendo en cuenta que no puede alcanzarse un acuerdo público en torno a una única idea del bien y que siempre encontraremos una pluralidad de concepciones opuestas e inconmensurables? Y sosteniendo que la unidad social sea concebible ¿bajo qué condiciones resulta posible? (Rawls, 1996:44).

El liberalismo de Rawls es, en última instancia, la búsqueda de generar consensos entre distintos tipos de doctrinas comprensivas. Mi interpretación pretende mostrar que su teoría no plantea al liberalismo como un proyecto político que intenta eliminar cosmovisiones ajenas al establecer un único parámetro moral, más bien todo lo contrario. El objetivo es justamente establecer un límite para que no puedan darse estos intentos. Partiendo de la pluralidad de doctrinas, el liberalismo se pregunta cómo es posible hacerlas convivir. En el caso de Rawls, la opción que ofrece son dos principios que las regulen. No obstante, vale la pena aclarar que para el caso de discusiones morales es el primer principio el que debemos observar. La libertad y la autonomía del individuo son inviolables y no están sujetas a ningún tipo de negociación. A partir de esto, la libertad individual se convierte en un valor fundamental, siendo el elemento central mediante el cual se construye el resto de la teoría.

c. La libertad como un sistema de instituciones.

Como ya se mencionó, es el primer principio el encargado de regular y garantizar la libertad individual. Y puesto que el mismo cobra sentido a través de un marco institucional, la libertad para Rawls no es más que un esquema de formas

³¹ Rawls insiste en dejar en claro que el pluralismo razonable es un factor crucial de toda sociedad democrática: “Dado que consideramos que el pluralismo razonable es una condición permanente de toda cultura democrática, buscamos una concepción de la justicia política que parta de esa pluralidad. Sólo de este modo podemos satisfacer el principio liberal de legitimidad (§12.3)” (Rawls, 2002:123-124).

³² Nuevamente puede apreciarse la separación entre la esfera pública (principios éticos) y la esfera privada (creencias morales). Así, se reafirma la idea de un Estado laico-liberal: “El Estado no se ocupa de doctrinas filosóficas y religiosas, sino que regula la búsqueda que hacen los individuos de sus intereses morales y espirituales conforme a principios con los que ellos mismos estarían de acuerdo en una situación inicial de igualdad” (Rawls, 1996:202).

sociales.³³ Pues como indiqué en el desarrollo de este mismo capítulo, el entender a la sociedad como un sistema de cooperación a lo largo del tiempo hace imposible pensar a individuos aislados sin ningún tipo de vínculo y dependencia para con el resto de la sociedad. Por este motivo, Rawls concibe a la libertad individual como algo que necesariamente cobra sentido en la vida en sociedad, ya que no existe algo así como libertad “a secas” o libertad absoluta. El hecho de vivir en sociedad y de generar lazos de cooperación impide que todas las acciones estén permitidas. La libertad busca ser entonces, tal como lo declara el primer principio, un sistema coherente de libertades para todos. Por lo tanto, al igual que Kant, Rawls entiende a la libertad como sinónimo de libertad responsable.³⁴ Los individuos que describe la teoría liberal de Rawls son libres justamente porque eligen compartir la misma concepción pública de justicia con la obligación de regir su vida de acuerdo a sus postulados.

Más allá de las implicancias filosóficas que una discusión sobre la libertad individual puede tener, Rawls entiende a la misma de un modo práctico al considerarla más que nada según el binomio permitido/prohibido:

Por tanto, supondré simplemente que cualquier libertad puede ser explicada con referencia a tres cosas: los agentes que son libres, las restricciones o límites de los que están libres y aquellos que tienen libertad de hacer o no hacer (Rawls, 1995:193).

En este sentido, la libertad individual se encuentra relacionada en última instancia con aquello que los individuos pueden o no pueden realizar en sociedad. Rawls pretende alejar la disputa sobre la libertad humana de cuestiones de orden metafísico para exponer su punto de vista del modo más práctico posible. Su teoría

³³ Esta idea de Rawls se torna evidente en la siguiente afirmación: “El que los hombres sean libres está determinado por los derechos y deberes establecidos por las principales instituciones de la sociedad. La libertad es cierto esquema de formas sociales. El primer principio requiere simplemente que ciertos tipos de reglas, aquellas que definen las libertades básicas, se apliquen a cada uno equitativamente y que permitan la mayor extensión de libertad compatible con una libertad semejante para todos. La única razón para circunscribir los derechos que definen la libertad y hacer menos extensivas las libertades básicas, es que de otra manera estos derechos, como están institucionalmente definidos, interfieran unos con otros” (Rawls, 1995:70-71).

³⁴ En efecto, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant estableció que la libertad de todo ser racional se juega justamente en la capacidad que posee para someter su propia voluntad a leyes: “Solo un ser racional posee la facultad de obrar por la *representación* de las leyes, esto es, por principios. Solo él posee una voluntad” (Kant, 1785: 62). Atendiendo a lo anterior, Kant explica que la voluntad es la facultad de no elegir nada más que lo que la razón dicte como necesario, debiendo ser ésta decisión independiente de cualquier tipo de inclinación. En este sentido, el ser humano -y todo ser racional-, es libre justamente porque posee la facultad (voluntad) de actuar en función de una ley moral universalmente válida. Por lo tanto, y al contrario de lo que podría pensarse, el hombre es libre cuando somete su voluntad al dictamen de la razón y no cuando delega su accionar a la contingencia de las inclinaciones sensibles: “Esta es justamente la fórmula del imperativo categórico y el principio de la moralidad. De este modo voluntad libre y una voluntad sometida a leyes son una y la misma cosa” (Kant, 1785: 112). En consecuencia, tanto Kant como Rawls, entienden a la libertad no como la capacidad de realizar cualquier acción en cualquier momento, sino justamente como la capacidad que el ser humano posee, en tanto ser racional, de obedecer determinadas leyes y principios. En el caso de Kant, la ley a obedecer es justamente la ley moral expresada en el imperativo categórico, mientras que en la “teoría de la justicia” de Rawls, el hombre debe obedecer los principios de justicia acordados desde la posición original.

nunca pierde el objetivo anunciado en el prefacio de *TJ*, en donde expresaba su deseo de brindar elementos que permiten llegar a algún tipo de acuerdo para la vida en sociedad, siempre y cuando el mismo se dé en un contexto democrático.³⁵

Rawls considera que las libertades básicas que enumera pertenecen a lo que denominó bienes primarios. Los bienes primarios son todos aquellos que los ciudadanos deben disponer en una sociedad que adopte su concepción de justicia. Los mismos pueden ser divididos en dos tipos: libertades básicas (primer principio); y oportunidades equitativas (segundo principio). Los bienes primarios forman parte de las condiciones mínimas que todos los ciudadanos deben poseer de acuerdo a la concepción de justicia adoptada.³⁶ A su vez, entre las libertades básicas y las oportunidades equitativas, rige siempre la libertad, respetando la primacía del primer principio sobre el segundo. Esto significa que una libertad básica solo puede ser limitada o conculcada en aras de una o más de las otras libertades básicas, y nunca en aras de un bien público mayor (*Cf.* Rawls, 2002:154).

Rawls enumera cinco clases de bienes primarios del siguiente modo:

i) Los derechos y las libertades básicas: libertad de pensamiento y libertad de conciencia; libertades políticas (por ejemplo, el derecho de voto y el derecho a participar en política) y libertad de asociación, así como los derechos y libertades determinados por la libertad y la integridad (física y psicológica) de la persona; y, finalmente, los derechos y libertades amparados por el imperio de la ley.

ii) La libertad de movimiento y la libre elección del empleo en un marco de oportunidades variadas que permitan perseguir diversos fines y que dejan lugar a la decisión de revisarlos y alterarlos.

iii) Los poderes y las prerrogativas que acompañan a cargos y posiciones de autoridad y responsabilidad.

³⁵ La libertad de conciencia es un factor de suma importancia en la obra de Rawls, ya que como se podrá apreciar más adelante, es la condición indispensable que toda teoría comprensiva debe cumplir para ser considerada razonable. Sobre esto Rawls sostiene: “Podemos dar por sentado que un régimen democrático presupone la libertad de opinión y reunión, y la libertad de pensamiento y de conciencia. Estas instituciones no son solamente exigidas por el primer principio de justicia, sino, como alegó Mill, son necesarias si los sucesos políticos han de ser encauzados de un modo racional” (Rawls, 1995:213). Las libertades enumeradas adquieren de esta manera el carácter de ser instituciones, puesto que se encuentran incorporadas y protegidas a la constitución (*Cf.* Rawls, 1995:189).

³⁶ La descripción de los bienes primarios nunca puede partir de una teoría comprensiva en particular. La descripción de los mismos debe ser objetiva y producto del acuerdo original, la cuestión de si la enumeración de los mismos luego coincide con alguna doctrina comprensiva es irrelevante para la “teoría de la justicia”: “Estos bienes son cosas que los ciudadanos necesitan en tanto que personas libres e iguales que viven un ciclo vital completo; no son cosas que sencillamente es racional querer, desear, preferir o incluso ansiar. Para determinar esas necesidades y requisitos usamos la concepción política, no una doctrina moral comprensiva” (Rawls, 1995:90).

iv) Ingresos y riqueza, entendidas ambas cosas como medios de uso universal (con un valor de cambio) que suelen necesitarse para lograr un amplio abanico de fines, cualesquiera sean estos.

v) Las bases sociales del auto-respeto, con lo que entendemos aquellos aspectos de las instituciones básicas normalmente esenciales si los ciudadanos han de tener clara conciencia de su valor como personas y han de ser capaces de promover sus fines con autoconfianza (Cf. Rawls, 2002:91).

En la lista de bienes primarios puede apreciarse nuevamente cómo la libertad tiene primacía por sobre aquellos bienes que apuntan hacia la igualdad y están relacionados con el segundo principio. La teoría intenta reconciliar dos ideas presentes a lo largo de la filosofía política: la libertad y la igualdad. La lista de bienes primarios contempla las libertades básicas para cada individuo así como también las condiciones materiales que permitan lograr un amplio abanico de fines.³⁷ Esto significa entender a la sociedad como un sistema de cooperación en el cual cada parte debe aportar lo suyo con el objetivo de que la cooperación producto del acuerdo original se mantenga en el tiempo.

En relación a lo anterior, entiendo que la concepción de cultura pública presente en la teoría de Rawls defiende no solo principios éticos generales, sino también una concepción de sujeto libre y autónomo que las instituciones deben fundamentar y potenciar constantemente. De esta manera, para que el sistema de cooperación sea efectivo, Rawls entiende que se debe dar cierta correspondencia entre los elementos anteriores. La defensa de sus principios políticos debe ir acompañada necesariamente un sistema institucional que entienda que los individuos son libres y racionales. De esta manera, la concepción de cultura pública presente en la “teoría de la justicia” hace hincapié en la racionalidad del sistema y de los individuos que la componen como un factor crucial para la convivencia democrática.

Establecido lo anterior, queda por lo tanto analizar la cuestión referente a la estabilidad y la cohesión social, y de cómo la teoría es capaz (o no) de generar su propio sustento.

³⁷ Pese a defender la redistribución del ingreso, Rawls advirtió sobre los riesgos de caer en el asistencialismo político: “La redistribución de los ingresos sirve a este propósito cuando, al final de cada período, pueden ser identificados los que necesitan asistencia. Con todo, dada la falta de justicia de trasfondo y las desigualdades de ingresos y riqueza, puede desarrollarse una subclase desmoralizada y deprimida, muchos de cuyos miembros sean crónicamente dependientes de las ayudas asistenciales. Esta subclase se siente excluida y no participa de la cultura política pública.” (Rawls, 2002:190).

Capítulo III: El problema de la estabilidad social.

a. La estabilidad social en la teoría de Rawls.

A mi modo de ver, la teoría de Rawls ofrece bases teóricas sólidas para delinear con claridad un modelo robusto y plausible de sociedad democrática moderna. Según el autor, la principal tarea de la justicia como equidad es la de “dotar a los principios constitucionales y a los derechos y libertades básicas de una base más segura y aceptable que la que el utilitarismo parece permitir” (Rawls, 1996:25). Se trata de una propuesta política que aspira a reformar y reforzar algunos elementos de la sociedad norteamericana.³⁸ Su teoría pretende ser una suerte de complemento para la vida en democracia, particularmente para la democracia estadounidense que por aquel entonces se encontraba un tanto cuestionada.³⁹ La hipótesis de la posición original junto a todo el despliegue de su teoría aspira a ser el nuevo fundamento de la democracia norteamericana, una vez desplazado el utilitarismo.

Como ya indiqué, este nuevo fundamento no puede ni debe ser de orden metafísico y/o religioso.⁴⁰ La teoría defiende un Estado laico que no intervenga en la vida privada, garantizando la libertad que todo individuo posee para decidir sobre cuestiones relacionadas a la religión y/o la moral. Se parte así de una concepción de individuo libre y autónomo, capaz de decidir su proyecto de vida por sí mismo. Cada individuo posee las facultades morales necesarias para elegir (y abandonar) las concepciones de bien que considere a lo largo de su vida. De esta manera, garantizar la libertad individual se convierte en uno de los pilares fundamentales que permiten pensar una sociedad estable. Esto posibilita diferenciar claramente la dimensión política y la dimensión asociativa (comunidades). Mientras que la primera es producto del acuerdo original y defiende una concepción pública de la justicia, la segunda es producto de la libre asociación de los individuos, siendo necesariamente posterior a la primera.⁴¹

³⁸ Rawls habla incluso de un “pacto de reconciliación” entre los diversos sectores de la sociedad: “Los principios que fueron elegidos en la posición original son la base de la moral política. No sólo especifican los términos de la cooperación entre las personas, sino que definen un pacto de reconciliación entre las diversas religiones, creencias morales y formas de culturas a las que pertenecen” (Rawls, 1995:210).

³⁹ Rawls fue reconocido con el Premio *Schock* para lógica y filosofía y con la *National Humanities Medal* de manos del presidente Bill Clinton en 1999, en reconocimiento a «su ayuda a que toda una generación (...) reviviera su confianza en la democracia».

⁴⁰ Las intenciones de Rawls son muy claras, el Estado debe ser laico mientras que la metafísica y la religión pertenecen a la vida privada de los individuos: “La filosofía, como búsqueda de la verdad acerca de un orden metafísico y moral independiente, no puede, a mi entender, proporcionar una base práctica y compartida para elaborar un concepción política de la justicia en una sociedad democrática (procuramos dejar de lado las controversias filosóficas)” (Rawls, 1996:28).

⁴¹ La libertad de asociación se encuentra garantizada por la sociedad política. En este sentido, la sociedad política se convierte en la condición de posibilidad de la diversidad de proyectos y concepciones de vida que puedan surgir. La sociedad política es necesariamente anterior a cualquier otro tipo de doctrina comprensiva. Por lo tanto, cuando se habla de sociedad política, se está discutiendo en el marco de la estructura básica de la sociedad. La gran cantidad de consideraciones que se reflejan en la teoría caen en la esfera de la sociedad política, es decir, el dominio de lo público y de las relaciones políticas (no voluntarias). Rawls definió a la relación política del siguiente modo: “En primer lugar, es una relación de personas dentro de la estructura básica de la sociedad, una estructura de instituciones básicas en la que

Las doctrinas comprensivas existentes en la sociedad son entonces garantizadas por la estructura básica de la sociedad. Este es un elemento central del liberalismo político: el admitir que al interior del mismo convivan diferentes tipos de creencias morales, religiosas y filosóficas, algo imposible de pensar en un régimen totalitario en donde la libertad no es un valor a defender. En este sentido, las críticas que ha recibido el liberalismo de Rawls (las de MacIntyre por ejemplo), son posibles a su vez gracias al liberalismo. Un contexto liberal permite que cada individuo pueda adoptar y abandonar a lo largo de su vida diferentes posicionamientos morales que incluso pueden ser contrarios (hasta cierto punto) con los principios del mismo liberalismo.⁴²

Por lo tanto, Rawls considera que el mejor modo de promover la estabilidad del sistema social es brindar un marco de libertad lo más amplio posible, es decir, brindar a cada individuo un sistema de libertades básicas coherente con un sistema similar de libertades para todos. Así, la hipótesis de la posición original permite el acuerdo entre doctrinas comprensivas incompatibles entre sí para con una concepción pública de la justicia.⁴³ Entiendo que aquí reside la principal ventaja que la teoría ofrece: establecer un terreno neutral y objetivo en el cual las diferentes doctrinas puedan llegar a un acuerdo.

Esta convergencia de las doctrinas comprensivas en un concepción pública de la justicia es lo que Rawls denominó “consenso entrecruzado”, siendo el mismo un factor central para la factibilidad y estabilidad de su propuesta.⁴⁴ La idea de consenso

entramos sólo mediante el nacimiento y de la que salimos sólo con la muerte (o así lo podemos asumir por conveniencia). La sociedad política está cerrada, como si dijéramos; no entramos en ella y la abandonamos voluntariamente; de hecho no podemos hacerlo” (Rawls, 2002:243).

⁴² Un ejemplo típico de esto son las discusiones en torno al alcance del multiculturalismo. Para el caso de una comunidad que promueva matrimonios concertados, el liberalismo le exige a los líderes de esta hipotética comunidad que las partes de este acuerdo tengan conocimiento sobre sus libertades básicas para elegir participar o no del matrimonio haciendo uso de su libertad de conciencia. Por lo tanto, el liberalismo permite costumbres que hasta cierto punto resultan contrarias a sus principios elementales. Caso muy distinto es el de la práctica de la ablación del clítoris a las mujeres en la cultura musulmana, hábito que debe ser prohibido de manera categórica en cualquier contexto liberal. Teniendo esto en cuenta, liberalismo político no es sinónimo de relativismo moral. Para profundizar sobre las relaciones entre liberalismo y multiculturalismo puede verse el artículo de Farrell, M., (2000) “El alcance (limitado) del multiculturalismo”.

⁴³ Para conseguir este consenso, es crucial el contenido de las diferentes doctrinas que participan del mismo: “Asimismo, la estabilidad de esta doctrina depende fundamentalmente del contenido de las doctrinas religiosas, filosóficas y morales disponibles que convergen en el consenso superpuesto” (Rawls, 1996:45).

⁴⁴ Rawls define al consenso entrecruzado de la siguiente manera, insistiendo nuevamente en el carácter constitutivo de las diversas doctrinas comprensivas para la vida en sociedad: “Más importante para nosotros, ahora que la justicia como equidad se entiende como una concepción política, es que las partes deben también considerar si los principios adoptados, y la concepción a la que pertenecen, pueden atraerse el apoyo de la diversidad de doctrinas comprensivas razonables que forzosamente existirán en una sociedad democrática bien ordenada. Es aquí donde introducimos la idea de un consenso entrecruzado: un consenso en el que la misma concepción política es respaldada por las doctrinas comprensivas razonables opuestas que ganan para sí un significativo cuerpo de partidarios y perduran de una generación a otra.” (Rawls, 2002:245).

entrecruzado es muy importante, puesto que es el concepto que permite pensar la posibilidad de un acuerdo entre doctrinas de diversa índole. No obstante, vale la pena aclarar que no todas las doctrinas comprensivas pueden participar de este acuerdo, pues solo pueden hacerlo aquellas que sean consideradas razonables. Las doctrinas razonables son aquellas con las que es posible llevar a cabo un diálogo y a su vez respetan la libertad de conciencia de los individuos que la comparten (Cf. Rawls, 2002: 253). De esta manera, existe una división al interior de las teorías comprensivas entre razonables e irrazonables, siendo las primeras las únicas capaces de convivir en una democracia liberal.⁴⁵ Según entiendo, esto se vincula nuevamente con la oposición entre el relativismo y el liberalismo. Pues mientras que el primero permite una variedad de sistemas morales incompatibles entre sí sin la intención de establecer un mínimo acuerdo entre los mismos, el liberalismo propone buscar algún tipo de consenso entre las partes con el objetivo de poder brindar mejores condiciones de vida en sociedad. En este sentido, la propuesta política de Rawls intenta delinear pautas mínimas de convivencia para permitir cierta armonía entre las distintas posiciones morales que puedan llegar a darse en la sociedad.

Por lo tanto, y teniendo en cuenta el desarrollo anterior, considero que Rawls entiende a la estabilidad social como la convergencia de tres factores:

- I) Libertad individual (garantizada por un sistema de reglas e instituciones).
- II) Doctrinas comprensivas razonables (esto es, que respeten el ítem anterior).
- III) Consenso entrecruzado, es decir, la convergencia entre todas las doctrinas que caigan dentro del ítem II con una concepción pública de la justicia.

El contenido de las doctrinas es de crucial importancia para que el sistema de cooperación perdure en el tiempo. A su vez, a fin de que se respete el ítem I cada individuo posee la libertad de decidir por sí mismo de qué modo va a relacionar su propia doctrina moral con la concepción pública de justicia adoptada:

Ahora suponemos que los ciudadanos albergan dos visiones distintas, o quizá mejor, que su visión global tiene dos partes: una parte puede entenderse que es, o que coincide con, una concepción política de la justicia; la otra parte es una doctrina (plena o parcialmente) comprensiva con la que la concepción política está de algún modo relacionada. La concepción política puede ser simplemente una parte, o un apéndice de, una doctrina parcialmente comprensiva; o quizá se la respalde porque puede derivarse de una doctrina comprensiva plenamente articulada. Se deja a los

⁴⁵ Para comprender mejor el significado del término irrazonable, considero importante tener en cuenta la siguiente cita: “En general, las personas razonables están dispuestas a proponer ciertos principios (que son los que definen los términos equitativos de la cooperación), así como a acatar esos principios aun a expensas de sus propios intereses, si las circunstancias así lo exigen, y los demás están dispuestos a hacer lo mismo. Además, cuando las pretensiones de los que cooperan tienen una base similar en aspectos relevantes, como cuando todos tienen el estatus de ciudadanos libres e iguales, no hay razón para que ninguno de ellos acepte principios que les asignan menores derechos básicos que al resto. Los que insisten en imponer dichos principios a los demás, digamos que movidos por su mayor poder o su mejor posición negociadora, se muestran irrazonables, aunque, dados sus intereses, puedan ser perfectamente racionales. El discurso cotidiano refleja este contraste entre lo razonable y lo racional” (Rawls, 2002:254)

ciudadanos que decidan individualmente por sí mismos de qué modo se relaciona su concepción política compartida con sus visiones más comprehensivas (Rawls, 2002: 249 el subrayado es propio).

La cuestión de en qué grado cada individuo va a relacionar su vida privada con la esfera pública resulta de índole personal, partiendo del supuesto de que si la doctrina pretende ser considerada razonable, debe necesariamente relacionarse de algún modo con la concepción de justicia acordada en el acuerdo original. Según mi parecer, Rawls comprende que el mecanismo por el cual una sociedad puede permanecer ordenada a lo largo del tiempo resulta de un círculo virtuoso entre libertad, doctrinas razonables y consenso entrecruzado.⁴⁶

b. La psicología moral del individuo rawlsiano.

En esta sección argumentaré que el tipo de estabilidad a la que la teoría aspira se encuentra profundamente relacionada con la psicología moral del individuo liberal propuesta por Rawls. La justicia como equidad se basa en su condición de concepción política liberal, esto es, una concepción que aspira a ser aceptable para ciudadanos que son razonables y racionales al dirigirse a la razón pública de los mismos. De esta manera, el tipo de unión social que la teoría permite presenta necesariamente una continuidad con el modo en que concibe a los individuos, siendo la libertad el factor fundamental. Según Rawls, los ciudadanos son libres en tres sentidos:

I) Se conciben a sí mismos y a los demás como dotados de la capacidad de elegir su propia concepción de bien.

II) Los ciudadanos se reconocen como fuentes autogeneradas de reclamos válidos.

III) Son capaces de asumir la responsabilidad de sus propios fines, lo cual afecta la manera en que son juzgados sus reclamos.⁴⁷

La justicia como equidad entiende la libertad del ciudadano como la combinación entre derechos y obligaciones al concebir a la auténtica libertad como

⁴⁶ La estabilidad o la permanencia en el tiempo no implica necesariamente la negación del cambio. Se debe tener en cuenta que este tipo de reflexiones siempre apuntan a la estructura básica de la sociedad, es decir, al plano más general en el que lo social puede pensarse. En este sentido, la sociedad se mantiene estable y, a su vez, abierta. Entiendo que esto le es útil a Rawls para poder alejarse de una posición conservadora (como sí sostendría MacIntyre), que implica una resistencia a la dinámica de cambio implícita en toda sociedad: “Es también esencial señalar que, en el presente caso, el equilibrio y la estabilidad tienen que definirse respecto a la justicia de la estructura básica y a la conducta moral de los individuos. La estabilidad de una concepción de la justicia no implica que no cambien las instituciones y las costumbres de la sociedad bien ordenada. En realidad, esa sociedad contendrá, probablemente, una gran diversidad y adoptará distintos ordenamientos de cuando en cuando. En este contexto, estabilidad significa que, por mucho que cambien las instituciones, siguen siendo exacta o aproximadamente las mismas, a medida que se van haciendo ajustes de acuerdo con las nuevas circunstancias sociales” (Rawls, 1995:413).

⁴⁷ Estos tres ítems son, a su vez, congruentes con los tres factores propios de la estabilidad social enumerados en la sección anterior, sobre todo en lo que refiere a la libertad individual y a las doctrinas morales comprehensivas (ítems I y II).

libertad responsable. Cada ciudadano es responsable de la elección de su propia concepción de bien, así como también de elegir la forma en que va a ser relacionada con la concepción política. Por lo tanto, el marco institucional de la teoría no solo le brinda derechos a los individuos, sino que también les exige un modo en el cual deben comportarse para que la cooperación social sea efectiva y sus reclamos válidos. Este modo de comportarse se deriva de la facultad moral de los individuos que los habilita para elegir una concepción de bien y, a la vez, poseer un sentido de justicia.⁴⁸

La estabilidad de la teoría debe darse en un marco de ciudadanía que Rawls denomino “psicología moral razonable”. Este concepto engloba los tres ítems anteriores al defender tanto la racionalidad como la razonabilidad de los individuos. Como fue señalado, la psicología moral de Rawls es deudora del pensamiento ilustrado, y en particular de Kant, al enfocarse constantemente en la idea de individuo libre, racional y autónomo.⁴⁹ Esta psicología es indispensable para sostener la cooperación y contribuye a afianzar la lealtad política de los ciudadanos.⁵⁰ La psicología moral propuesta por Rawls es congruente con la definición de estabilidad, aquella que sostiene que toda concepción de la justicia que aspire a ser estable debe ser capaz de generar su propio apoyo. En consecuencia, de ser aceptada la teoría, la misma debe ser incorporada mediante los métodos correctos. Una concepción pública de la justicia que aspire a respetar la libertad de sus individuos no puede imponerse de un modo violento. Más bien, debe dirigirse a la razón pública de los mismos con el objetivo de convencerlos de que posibilita un sistema de cooperación justo a lo largo del tiempo. Al ser una teoría contractual, la legitimidad de la teoría es lograda solo en la medida en que los ciudadanos lleguen a un consenso sobre la misma. De este modo, al igual que las doctrinas comprensivas, la concepción política liberal debe ganarse su propio apoyo respetando a su vez sus propios principios, es decir: debe ser una teoría de la justicia

⁴⁸ Rawls liga la noción de humanidad al hecho de poseer un sentido de la justicia: “Dicho de otro modo, el que carece de un sentido de la justicia carece de ciertas actitudes y capacidades fundamentales, incluidas en la noción de humanidad” (Rawls, 1995:441).

⁴⁹ Estas reminiscencias kantianas en la teoría han condicionado a Rawls de un modo particular a la hora de entender la relación entre individuo, sociedad e instituciones. Nussbaum, al colocarse desde una perspectiva Aristotélica ha abordado esta cuestión de un modo diferente pese a no abandonar las filas del liberalismo. En este sentido, entiendo que la deuda que ambos tienen con los respectivos autores se ve reflejada en sus planteos.

⁵⁰ Esta propuesta de una psicología moral razonable, apunta a convencer al lector de que el consenso entrecruzado no es una idea utópica, sino más bien algo sumamente factible. Rawls se dirige hacia el lector con el objetivo de que el mismo se sienta partícipe de la propuesta: “Ya hemos visto cómo una aquiescencia inicial a una concepción liberal de la justicia como *modus vivendi* puede convertirse, andando el tiempo, en un consenso entrecruzado estable. Esta posibilidad real es todo lo que necesitamos mostrar en respuesta a la objeción de que la idea de dicho consenso es una idea utópica. Sin embargo, para confirmar esta posibilidad, esbozaré, con la brevedad necesaria, los principales supuestos psicológicos que subyacen a la descripción precedente de cómo se genera la lealtad política. Esto desembocará en lo que podemos concebir como una psicología moral razonable; de hecho, una psicología de lo razonable en sí.” (Rawls, 2002:258-259).

razonable que a la vez parta del debate público entre ciudadanos razonables y racionales.⁵¹

Esta psicología engloba tres leyes fundamentales. Estas tres leyes apuntan a describir el desarrollo moral (normal y esperable) de los individuos en una sociedad bien ordenada. Las mismas merecen ser transcritas en su totalidad para evitar tergiversar el pensamiento del autor. Rawls las enumera de la siguiente manera:

Primera ley: dado que las instituciones familiares son justas, y que los padres quieren al niño y expresan manifiestamente su amor preocupándose por su bien, el niño, reconociendo el evidente amor que sus padres le tienen, llega a quererlos.

Segunda ley: dado que la capacidad de simpatía de una persona ha sido comprobada mediante la adquisición de afectos, de acuerdo con la primera ley, y dado que un ordenamiento social es justo y reconocido públicamente por todos como justo, entonces esa persona desarrolla lazos de sentimientos amistosos y de confianza respecto a los otros con quienes se halla asociada, cuando éstos cumplen, con evidente intención, sus deberes y obligaciones y viven de acuerdo con los ideales de su posición.

Tercera ley: dado que la capacidad de simpatía de una persona se ha desarrollado mediante su formación de afectos, de acuerdo con las dos primeras leyes, y dado que las instituciones de una sociedad son justas y reconocidas públicamente por todos como justas, entonces esa persona adquiere el correspondiente sentido de la justicia cuando reconoce que ella y aquellos a quienes estima son los beneficiarios de tales disposiciones (Rawls, 1995:443).⁵²

Estas tres leyes no representan leyes psicológicas en un sentido empírico, sino que son la descripción ideal del desarrollo moral de un individuo a lo largo de su vida en una sociedad bien ordenada. El mencionado desarrollo moral se presenta en un orden

⁵¹ La teoría no solo debe ser factible, sino también deseable por los miembros de la sociedad. De igual manera, la teoría debe ser asimilada como algo ventajoso para la sociedad en su conjunto, evitando cualquier tipo de imposición violenta. Este es el único modo en que Rawls entiende que su propuesta puede ser aplicada: “La cuestión es, entonces, que, en su calidad de concepción liberal, la justicia como equidad no sólo debe evitar la futilidad, también debe lograr que la explicación de por qué es practicable sea del tipo adecuado. El problema de la estabilidad no es hacer que los que rechazan una concepción la compartan, o que obren de acuerdo con ella, mediante el uso de sanciones factibles si fuera necesario, como si se tratara de hallar los modos de imponer esa concepción una vez que nos hemos convencido de su sensatez. Antes bien, en cuanto a concepción política liberal, la justicia como equidad no es de entrada razonable a menos que genere su propio apoyo de un modo apropiado, dirigiéndose a la razón de cada ciudadano y explicándose dentro de su propio marco. Solo así puede tener legitimidad política y no ser en cambio una mera descripción de cómo los que tienen el poder político pueden asegurarse, a la luz de sus propias convicciones, de que están obrando correctamente. Una concepción liberal de la legitimidad política aspira a una base pública de justificación, apela a la libre razón pública y, por lo tanto, a ciudadanos que son concebidos como razonables y racionales.” (Rawls, 2002:247). En el final de esta cita, Rawls justifica mi sugerencia de que existe un vínculo entre el modo en que se conciben a los individuos y la estabilidad a la que puede aspirar la teoría.

⁵² Estas tres leyes describen cómo se avanza de lo individual hacia lo social a medida que el individuo va consolidando diferentes tipos de lazos afectivos con sus pares partiendo desde lo más primigenio hacia lo más general de la dinámica social: “Las tres leyes describen cómo nuestro sistema de deseos llega a tener nuevos objetivos finales, a medida que adquirimos lazos afectivos” (Rawls, 1995:446).

progresivo que va desde lo primitivo/primigenio para finalizar con una madurez propia de un ciudadano modelo. A su vez, las tres leyes reflejan la impronta ilustrada del autor al introducir la noción de progreso moral. Esto puede verse reflejado principalmente en la tercera ley, la cual describe lo que Rawls denomino como “moral de los principios”. La moral de los principios es el estado culmine del progreso moral y representa un estado de madurez por parte de los ciudadanos, quienes son capaces de respetar de manera incondicionada los principios de justicia acordados.⁵³

Teniendo en cuenta el desarrollo anterior, entiendo que el liberalismo de Rawls presenta una clara impronta ilustrada al describir un individuo racional y razonable, es decir, un individuo que ejerce su libertad de forma responsable en un marco institucional que la garantiza. Las referencias al contexto histórico-geográfico, así como al papel de las emociones y sentimientos no ocupan un lugar central en la propuesta, como sí se podrá apreciar en Nussbaum. Mi interpretación es que esto se debe a que Rawls está intentando generar un “punto cero” en el cual las cargas históricas, culturales y emocionales puedan ser dejadas de lado con el objetivo de alcanzar un acuerdo original.

La hipótesis de la posición original necesariamente obliga a dejar de lado aquello que tradicionalmente se ha entendido como contingente en la historia de la filosofía. Rawls entiende que la condición de posibilidad para generar un auténtico sistema de cooperación a lo largo del tiempo descansa en defender una concepción racional de los individuos. Así, la racionalidad y la razonabilidad, junto a un marco institucional que presenten las mismas características, se convierten en las fuerzas internas capaces de mantener la cohesión social.⁵⁴ Cada individuo es autónomo y libre

⁵³ Las etapas previas a la moral de los principios son la moral de la autoridad y la moral de la asociación. La moral de la autoridad es representada por la primera ley en la cual la familia cumple un rol fundamental. A continuación se presenta la moral de la asociación, la cual surge cuando el individuo comienza un proceso de socialización al exterior de su familia. Por último, la moral de los principios es la tercer y última etapa del desarrollo. La misma es descrita por Rawls de la siguiente manera: “Pero, una vez aceptada una moral de principios, las actitudes morales ya no sólo se relacionan con el bienestar y con la aprobación de determinados individuos o grupos, sino que se configuran de acuerdo con una concepción del derecho elegida sin tener en cuenta estas contingencias. Nuestros sentimientos morales muestran una independencia de las circunstancias accidentales de nuestro mundo, cuya significación viene dada por la descripción de la posición original y por su interpretación kantiana” (Rawls, 1995:429). La etapa descrita representa la cumbre moral de la “teoría de la justicia”, en la cual se configura un ciudadano modelo para la cooperación social. De esta forma y pese a la influencia kantiana, Rawls pudo plantear una moral de tipo deontológica sin verse obligado a recurrir al sujeto trascendental. Respecto a esto, es interesante la siguiente apreciación de Ricoeur: “La teoría Rawlsiana de la justicia es sin duda una teoría deontológica, en cuanto se opone al enfoque teleológico del utilitarismo, pero es una deontología sin fundamento trascendental. ¿Por qué? Porque la función del contrato social es extraer los contenidos de los principios de la justicia a partir de un procedimiento equitativo (*fair*) sin tener en cuenta ciertos criterios objetivos de lo justo, so pena, según Rawls, de reintroducir en última instancia algunos supuestos concernientes al bien (Ricoeur, 1997: 72). De este modo, Rawls mantiene el carácter deontológico de su propuesta pero gracias a su posición neocontractual, logra evitar caer en algún tipo de trascendentalismo kantiano al suplantarlo a éste por el ya mencionado contrato.

⁵⁴ Rawls piensa la unión social como algo necesario, dado que nos necesitamos los unos a los otros para poder vivir. De este modo, le atribuye una fuerte impronta social al ser humano: “La naturaleza social de la humanidad se manifiesta claramente en el contraste con la concepción de la sociedad privada. Así, los seres humanos tienen, de hecho, objetivos finales compartidos, y valoran sus instituciones y actividades

de conducirse en el modo que lo considere. A su vez, esto genera una sociedad en la cual existen diferentes proyectos de vida que confluyen entre sí, sin establecer un fin dominante:

La vida más privada de cada uno es, por así decirlo, un proyecto dentro de un proyecto, realizándose este superordenado proyecto en las instituciones públicas de la sociedad. Pero este proyecto más general no establece un fin dominante, como el de la unidad religiosa o el de la máxima excelencia de la cultura, y mucho menos el de la potencia y el prestigio nacionales, al que se subordinen los objetivos de todos los individuos y asociaciones. La intención pública reguladora es, más bien, la de que el orden constitucional realice los principios de la justicia. Y esta actividad colectiva, si el principio aristotélico es justo, debe experimentarse como un bien (Rawls, 1995:477).

Por lo tanto, la unión social a la que puede aspirar la propuesta debe necesariamente respetar los principios de justicia adoptados, partiendo necesariamente en primer lugar desde lo individual hacia lo colectivo y no a la inversa. La teoría permite plantear una suerte de felicidad colectiva, solo en la medida en que entendamos a esta última como la sumatoria de las felicidades individuales. No hay espacio en esta concepción de justicia para una idea de “felicidad suprema” ni para ningún tipo de mandato social que violente la libertad de los individuos.⁵⁵ En la justicia como equidad el individuo (junto a su libertad) se convierten en el fundamento y principio de la cooperación social, de modo tal que la estabilidad a la que aspire la teoría debe necesariamente respetar los límites que ha impuesto.

c. Neocontractualismo y pacto de reconciliación.

En relación a lo expuesto, considero que la teoría de Rawls presenta una serie de elementos que permiten reflexionar y revitalizar la idea de una democracia liberal. Su propuesta es, ante todo, un reformismo que aspira a realizar una serie de ajustes para generar un auténtico sistema de cooperación a lo largo del tiempo. Para ello, no se posiciona en contra de instituciones como la herencia o las disposiciones propias de la distribución natural. Sino que intenta, a partir de la hipótesis de la posición original, generar un pacto de reconciliación entre las diferentes partes de la sociedad. En este sentido, Rawls no niega la totalidad del presente ni pretende modificarlo de manera absoluta, sino que busca generar un sistema que permita subsanar estas inequidades. Así, su postura evita caer en el conservadurismo de MacIntyre que coloca al pasado y a la tradición como un valor fundamental superior a cada individuo. Según entiendo, en el marco de la propuesta de Rawls, las tradiciones sólo se sostienen a partir de los

comunes como buenas en sí mismas. Nos necesitamos unos a otros como participantes de unos modos de vida comprometidos en la persecución de sus propios objetivos, y los éxitos y las satisfacciones de los demás son necesarios y halagüeños para nuestro propio bien” (Rawls; 1995:472).

⁵⁵ La definición que Rawls da sobre la felicidad es muy esclarecedora sobre este punto: “Antes dije que, con ciertas salvedades, una persona es feliz cuando se encuentra en camino de una ejecución afortunada (más o menos) de un proyecto racional de vida, trazado en condiciones (más o menos) favorables, y confía razonablemente en que sus propósitos pueden realizarse (§ 63).” (Rawls, 1995: 495).

individuos y no a costa de los mismos. Se trata de un modelo de sociedad abierta en el que la libertad de cada individuo posee un valor indiscutible.

El argumento de la posición original, inspirado en las teorías contractualistas del siglo XVII y XVIII, intenta establecer un ámbito objetivo y neutral que permita alcanzar un acuerdo sobre principios elementales. En última instancia, los principios que la teoría ofrece, no son más que pautas de convivencia que puedan ser aceptadas por diversos tipos de concepciones morales, independientemente de su origen, sea este religioso o filosófico. De este modo, una sociedad que acepta dicha concepción pública de justicia es una sociedad en la que sus miembros han decidido comportarse de acuerdo a principios éticos generales, cediendo en algún sentido sobre sus convicciones morales. Estos principios, para el caso de la justicia como equidad, permiten separar dos esferas: la de lo público y la de lo privado. A partir de lo anterior, cada individuo posee la libertad tanto de ingresar y salir en las concepciones de bien que considere, así como de elegir el modo en el cual quiere relacionar dicha concepción con la concepción pública de justicia adoptada. En consecuencia, toda articulación social siempre parte desde lo particular a lo general, es decir, desde el individuo hacia la sociedad. Lo único que el individuo no decide es el hecho de ingresar en una sociedad en particular y por lo tanto, de hablar cierto idioma o pertenecer a determinada cultura. Sin embargo, una vez que el mismo ha ingresado a la misma, puede y debe decidir cómo desea desarrollar su proyecto de vida siempre y cuando respeten los principios adoptados, en particular el primero.

Este modo de entender al individuo como un miembro activo y responsable de la sociedad, obliga a Rawls a sujetar su propuesta a una idea de estabilidad que posee ciertas características. Según entiendo, para que el sistema de cooperación sea efectivo y se mantenga en el tiempo deben cumplirse las siguientes condiciones:

I) Todos los individuos (sin excepción) deben ser cubiertos por ambos principios de justicia. Esto no solo vale para el caso de las ventajas y derechos de los mismos, sino también para las obligaciones que suponen.

II) Las doctrinas comprensivas deben apoyar de algún modo la concepción pública de justicia adoptada. Este hecho las convierte automáticamente en doctrinas comprensivas razonables que confluyen en el consenso entrecruzado.

II) Las instituciones deben retroalimentar de manera regular la validez de los principios adoptados mediante acciones concretas. A su vez, cada individuo tiene el derecho y el deber de controlar que así sea.

Teniendo en cuenta lo anterior, entiendo que la visión racional de la cual Rawls parte limita su teoría al dejar de lado un análisis de las emociones así como también del contexto en el cual el liberalismo puede cobrar sentido. En relación a lo primero, el análisis que Rawls dio a las emociones (entendidas en un sentido amplio) resulta en alguna medida insuficiente. No obstante, mi posición al respecto es que esto se debe a su deuda con el pensamiento ilustrado y en particular con Kant. Justamente el colocarse en las filas del formalismo kantiano es lo que le impide ver el papel que juegan las

emociones en la esfera pública. A su vez, el concepto de cultura pública presente en la teoría de Rawls establece una división bastante clara entre lo público y lo privado. Por lo que la reflexión sobre los vínculos sociales y el papel de las emociones se encuentra un tanto ausente. En contraposición a esto, y como se vio anteriormente, MacIntyre defiende un concepto de cultura pública bastante amplio que, a mi entender, tiende a suprimir las libertades individuales. A partir de esta disyuntiva, se analiza en la segunda parte del trabajo la posición de Nussbaum que justamente intenta resolver esta cuestión al rediscutir la amplitud de la cultura pública en el liberalismo contemporáneo.

En relación a la cuestión contextual, ya señalé que la teoría de Rawls se circunscribe exclusivamente a las diferentes democracias constitucionales y en particular a la democracia estadounidense. Pese a esto, si la intención del liberalismo es generar un acuerdo entre diversas concepciones al presentarse como posible solución a los problemas internos de los Estados nación, pienso que debería ampliar sus horizontes de análisis e incluir de alguna manera cuestiones relevantes al contexto, la cultura y la historia sin por ello abandonar sus pilares fundamentales.

II. Segunda parte: El liberalismo de Martha Nussbaum.

Capítulo I: Una nueva forma de entender el liberalismo.

a. Introducción general de la teoría.

Nussbaum asume los principios generales que la teoría de Rawls ofrece. En este sentido, mantiene los elementos cruciales del liberalismo al realizar una defensa de la libertad individual y de las instituciones.⁵⁶ No obstante, ha decidido incorporar a la reflexión elementos no tan presentes en la obra del autor, tales como la dimensión afectiva junto al modo en que ésta incide en la cultura pública de una nación. De esta manera, incorporó al liberalismo la preocupación por las emociones de los individuos y prestó una mayor atención a las condiciones históricas y culturales en las cuales el liberalismo puede llegar a cobrar sentido.⁵⁷ Su propuesta en torno a las emociones políticas en *Emociones políticas* (2014), supone una nueva psicología del individuo liberal y un nuevo modo de concebir la relación del mismo con la sociedad. De este modo, Nussbaum pretende corregir y ampliar la teoría de Rawls más acorde a las necesidades de los tiempos corrientes. Es por ello que enfocó su atención en analizar dos naciones completamente distintas entre sí: EEUU y la India. Apartarse de una visión universalista y homogeneizadora del ser humano, le permitió evaluar el fenómeno del liberalismo desde un lugar diferente, dándole una mayor importancia al factor contextual y alejándose en algún punto de la perspectiva ilustrada y centrada en EEUU de Rawl.⁵⁸

⁵⁶ Sobre el papel de los afectos en la sociedad contemporánea resulta interesante el libro de Frédéric Lordon, *La sociedad de los afectos* (2018), en el cual propone un estructuralismo de las emociones en el marco del giro afectivo. Allí Lordon explica que las instituciones significan ni más ni menos que la renuncia de lo que Spinoza considera como “derecho natural”, el cual es el derecho a hacer todo lo que un individuo considera requerido para preservar su existencia. Esta renuncia se fundamenta en el *temor* frente al caos y el desorden y, a su vez, en la *alegría* de los efectos positivos que dicho acuerdo posibilita. Por este motivo, Lordon considera que la relación institucional no es más que una configuración de potencias y afectos.

⁵⁷ Nussbaum explica que en la historia de la filosofía los autores que han optado por una defensa de la autonomía individual, en general, han tenido dificultades para abordar cuestiones relacionadas con la idea de bien común y de cohesión social: “Para las filosofías basadas en una idea de la autonomía de la virtud, siempre ha sido difícil explicar por qué el bien común es importante. Ningún gran pensador de esa orientación está dispuesto a decir que no importa, y sin embargo, para Sócrates, para los estoicos griegos y romanos, para Spinoza y para Kant, es difícil presentar una motivación coherente, dada la presunta irrelevancia moral de los bienes externos y la autonomía de la voluntad virtuosa” (Nussbaum, 1997: 99). Teniendo en cuenta lo anterior, el objetivo de su propuesta es justamente ofrecer una opción liberal que permita realizar una defensa de la autonomía humana sin por ello abandonar la búsqueda del consenso y la estabilidad social.

⁵⁸ Para esta sección utilizare principalmente los siguientes libros de Nussbaum con sus respectivas traducciones, a saber: Nussbaum, M. (1995). *Justicia poética. La imaginación literaria y la vida pública*, traducción de Carlos Gardini, Barcelona, Andrés Bello, 1997; Nussbaum, M. (2004). *El ocultamiento de lo humano: repugnancia, vergüenza y ley*, traducción de Gabriel Zadunaisky, Bs. As. Katz, 2006; Nussbaum, M. (2001). *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*, traducción Araceli Maira, Madrid, Paidós, 2008; Nussbaum, M (2011). “Una revisión del liberalismo político de Rawls”, traducción de Juan Carlos Upegui, en *Revista Derecho del Estado* n° 32, Enero-junio, 2014, pp. 5-33; Nussbaum, M (2013). *Emociones políticas ¿Por qué el amor es importante para la justicia?*, traducción de Albino Santos Mosquera. Barcelona, Andrés Bello, 2014.

Partir de estos presupuestos generó una nueva forma de entender el liberalismo. Las referencias históricas y culturales cobran mayor fuerza a lo largo de su obra para ampliar y corregir las limitaciones que la propuesta de Rawls presenta. No obstante, siempre debe tenerse en cuenta que Nussbaum se considera una continuadora de la obra de Rawls y que, por lo tanto, toda crítica que pueda apreciarse en sus escritos hacia el autor es siempre de carácter constructivo. De esta manera, la obra de Nussbaum cobra mayor sentido en el marco general de la teoría de Rawls, pues no se trata de propuestas antagónicas entre sí. En síntesis, la propuesta de Nussbaum se mantiene en la misma línea del autor, sin que esto implique una falta de originalidad en sus ideas y sus aportes a la filosofía política (Cf. Nussbaum 2014: 40).

El pensamiento de Nussbaum puede ser caracterizado como un intento por recuperar la antigua pregunta por la vida buena y por la formación del carácter, sin perder de vista la relevancia y el refinamiento que siglos de pensamiento liberal han dado a la perspectiva de la justicia, cuya pertinencia se conserva en el mundo globalizado que habitamos, en el que coexisten diversas concepciones comprensivas del bien. En este sentido, se coloca en la disputa ya analizada entre liberalismo y comunitarismo, dada la deuda que su pensamiento tiene con la filosofía antigua y en particular con Aristóteles. Pues como se indicó, el comunitarismo promueve un modelo de sociedad orgánica en el cual los lazos sociales se fundamenten en algún tipo de tradición, apelando a diferentes tipos de construcciones históricas y culturales. Particularmente para el caso de MacIntyre, su punto de referencia es Aristóteles junto a la valoración que realiza de su ética de las virtudes al interpretarlo como un antecedente del comunitarismo contemporáneo. Por lo anterior, podría decirse que la obra de Nussbaum interpela a ambos bandos: ya que, por un lado, se considera una continuadora de la propuesta de Rawls, mientras que, por otro, es deudora del pensamiento aristotélico, el cual ha sido tomado como piedra de toque por autores comunitaristas.⁵⁹ Así, Nussbaum reconoce la vocación universalista de su reflexión sobre la vida buena y se acerca progresivamente al liberalismo político de cuño kantiano, al postular que el objeto axial de la política es la defensa de la dignidad individual, sin por ello abandonar una impronta aristotélica reflejada en su interés por los afectos y la vida en comunidad:

Lo primero que podemos decir de las sociedades que estamos imaginando es que no aspiran solamente al crecimiento económico y no considera que el aumento de PIB per cápita sea el único indicador de su calidad de vida. Persiguen más bien, por el bien de su población en general, una amplia variedad de objetivos en ámbitos que incluyen la salud, la educación, los derechos y libertades políticas, la calidad

⁵⁹ La discusión sobre si Aristóteles es más cercano al comunitarismo que al liberalismo cobró gran relevancia en la segunda mitad del siglo XX. Respecto a esta disputa, me inclino por la posición que ve en Aristóteles un pensador más comprometido con elementos que apuntan hacia una visión más universal, o cuanto menos, general del ser humano. En relación a esa discusión, y más allá del anacronismo, entiendo que Aristóteles es más próximo a la posición liberal. Esta interpretación también ha sido defendida por P. Aubenque (2004) en su artículo “El lugar de la *Ética a Nicómaco* en la discusión contemporánea sobre la *Ética*”. Por otro lado, para quien le interese profundizar sobre las relaciones entre lo particular y lo general en la ética aristotélica, recomiendo la lectura del libro de L. E. Varela, *Filosofía Práctica y Prudencia. Lo universal y lo particular en la Ética de Aristóteles* (2014).

medioambiental y muchos otros. Podríamos decir que aspiran al desarrollo humano, es decir, a las oportunidades de que las personas tengan vidas ricas y gratificantes (Nussbaum, 2014: 146).⁶⁰

A su vez, estas sociedades se encuentran compuestas por individuos comprendidos como fines en sí mismo, con el objetivo de evitar cualquier tipo de instrumentalización de los mismos:

Además, las sociedades a las que me refiero persiguen esos objetivos para cada persona, entendiendo que cada persona es un fin en sí misma y que ninguna constituye un simple medio para los objetivos o fines de otras. [...] En palabras de John Rawls <cada persona es poseedora de una inviolabilidad fundada sobre la justicia que ni el bienestar del conjunto de la sociedad puede invalidar (Nussbaum, 2014: 147).

Atendiendo a lo anterior, entiendo que Nussbaum desarrolla su filosofía práctica como un liberalismo político renovado que articula dos objetivos principales:

1) Estructurar instituciones que garanticen el despliegue de las capacidades individuales, lo que implica que la protección efectiva de la libertad individual requiere diseñar una estructura básica de la sociedad, que garantice los prerequisites materiales de la realización personal.

2) Formar ciudadanos democráticos, capaces de abordar las situaciones como miembros de un mundo interdependiente, mediante el cultivo de las habilidades cognitivas, emocionales y comportamentales que resultan necesarias para cuestionar la autoridad y el *statu quo*, así como pensar adecuadamente los problemas sociales, culturales, económicos y políticos en un escenario global complejo. De esta forma, a través del cultivo de la humanidad se fomentan la solidaridad y la cohesión social, sin que para ello sea condición *sine qua non* un trasfondo cultural homogéneo.⁶¹

En función de estos dos objetivos, la teoría aspira a ser una suerte de liberalismo renovado o liberalismo neoaristotélico.⁶² Esto significa que pese a que la teoría pertenezca a los desarrollos propios del liberalismo político, incorpora a su vez elementos que, en general, no han sido estudiados en profundidad por autores liberales y por Rawls en particular. Nussbaum sostiene que los partidarios del liberalismo suelen dar por sentado que la dimensión emocional traería consecuencias negativas a su proyecto al contaminarlo con las dificultades típicas que, históricamente, a la filosofía le ha costado pensar en relación al papel de las emociones. Es por ello que decide partir del principio de que cada idea política es apoyada por sus propias emociones y que, por

⁶⁰ Sobre estas cuestiones, y en particular sobre la referencia al PIB, volveré más adelante cuando exponga la teoría de las capacidades formulada por Nussbaum en compañía del economista Amartya Sen.

⁶¹ Por otro lado, vale la pena mencionar que Nussbaum considera a la dignidad humana como un común denominador del liberalismo en general, pese a las diferencias que existan al interior del mismo: “la idea de la dignidad humana como idea política es central a todas las formas conocidas de liberalismo político; puede incluirse razonablemente en el núcleo central de las ideas morales que forman la base de la concepción política liberal” (Nussbaum 2006: 389).

⁶² El concepto de “liberalismo neoaristotélico” ha sido utilizado por G. E. Arjona Pachón (2013) en su artículo “Democracia y liberalismo político. La perspectiva de Martha Nussbaum”.

lo tanto, es un error pensar que el liberalismo (y cualquier teoría política) poco tienen que ver con la dimensión afectiva del ser humano. Esto ha colocado a Nussbaum como una representante del giro afectivo, que viene tomando forma desde la década de 1980, entendiendo que lo afectivo influye de manera constante en gran parte, sino en todos, los aspectos de nuestra vida.⁶³ La clave para comprender su pensamiento, es justamente remontarse a su relación con Aristóteles y la influencia que el estagirita tuvo en su desarrollo intelectual. El colocar a Aristóteles, y no a Kant, como una de sus principales influencias, le ha permitido prestar una mayor atención a elementos que se pierden en un planteo moderno.

b. Volviendo al origen, Aristóteles y la dimensión afectiva.

Tal como indiqué, existen en la teoría de Nussbaum elementos que pueden remitirse directamente a la influencia que Aristóteles ha tenido en su propia formación intelectual. Entre los filósofos clásicos, Aristóteles ocupa un lugar especial, no solo por la importancia y la influencia con el desarrollo posterior de la filosofía, sino también, por su posición respecto a cuestiones que justamente se relacionan con la dimensión afectiva del ser humano. Esto se debe a que Aristóteles ha sido capaz de desarrollar sus ideas evitando caer en los marcos categoriales del dualismo ontológico. A diferencia de Platón, su maestro y mentor, Aristóteles incluyó a las emociones y los afectos como partes constitutivas de la deliberación humana, quitándole la carga peyorativa que por lo general poseen. De algún modo, Aristóteles ha podido generar una síntesis entre razón y emoción, síntesis que al interior de la historia tradicional de la filosofía ha sido obviada, al colocar a la razón como autoridad máxima frente a las emociones.⁶⁴ Justamente por la visión tan particular que Aristóteles elaboró de la naturaleza humana, no es casual que se lo haya recuperado y revalorizado desde diferentes ángulos y disciplinas sobre todo a partir del último cuarto del siglo XX.⁶⁵

Aristóteles no desarrolló una teoría completa y sistemática de las emociones, pero dejó diversos planteos al respecto en la *Ética Nicomáquea*, *Ética Eudemia*, *Retórica* y *Del alma*. De estos textos, Nussbaum retoma algunos fragmentos para nutrir su propia visión cognitivo-evaluadora de las emociones. En sus escritos, Aristóteles sostiene que las pasiones en general van acompañadas de placer y/o dolor, las cuales

⁶³ Podría decirse que, en algún sentido, tanto Nussbaum como MacIntyre coinciden sobre el liberalismo de Rawls, pues ambos critican la pretensión neutral y no-afectiva que el típico discurso liberal supone. Sin embargo sus respuestas son diferentes: mientras que MacIntyre pretende rechazar completamente al liberalismo y proponer una teoría comunitarista; Nussbaum propone incorporar a la teoría liberal elementos que renueven la doctrina sin descartarla por completo. Pues como ya señalé, su propuesta no tiene el objetivo de reemplazar sino de complementar la teoría de Rawls.

⁶⁴ Si bien es cierto que podemos encontrar autores que se han apartado de esta perspectiva netamente racionalista de la filosofía (Epicuro, Hume y Nietzsche por ejemplo); es claro que en general la historia tradicional de la filosofía ha heredado una clara impronta racionalista, sobre todo a partir de la modernidad.

⁶⁵ Es importante destacar que el pensamiento de Aristóteles ha sido recuperado por una gran cantidad de psicólogos cognitivos, justamente por la impronta cognitiva que Aristóteles le dio a las emociones. Entre ellos destaca Daniel Goleman, quien en su conocido *bestseller*, *Inteligencia Emocional (Emotional Intelligence 1995)* decide iniciar con un prefacio titulado “*Aristóteles’s challenge*” (“El desafío de Aristóteles”) en el cual revaloriza una gran cantidad de tópicos e ideas desarrolladas por el estagirita.

conducen a cierta alteración o cambio corporal: “llamo pasiones al deseo, la cólera, el temor, la envidia, la alegría, el odio, la añoranza, la emulación, la piedad, y en general a todas las afecciones a las que son concomitantes el placer o la pena” (Aristóteles, *Ret.* 1105b20-23).

Si bien Aristóteles reconoce la dimensión física o corporal de las emociones (temblor, calor en la sangre, sudor, frío, etc.), en diversos fragmentos de su obra, se centra en una interpretación cognitivista en la cual le concede un lugar preponderante a la relación entre creencias y emociones, asunto que será de especial relevancia para la teoría de Nussbaum. La tesis fundamental que defiende Aristóteles es que las emociones están asociadas con ciertas creencias y juicios. La idea de que hemos sido objeto de un agravio inmerecido, por ejemplo, excita nuestra ira (Aristóteles, *Ret.* 1378a30), y la creencia de que el sufrimiento de alguien es inmerecido despierta nuestra compasión (Aristóteles, *Ret.* 1385b13-19). A su vez, si tenemos la convicción de que alguien que conocemos guarda algo perverso en su interior, esta creencia obstaculizará la aparición de la piedad y probablemente provocará ira o indignación. Mientras que si se piensa que algo es temible o dañino, inmediatamente sufrimos en nuestro cuerpo los síntomas del miedo (Cf. Aristóteles, *Del Alma*, 427b21-24). De esta manera, existe una conexión entre emociones y juicios, pues es la emoción la que sirve de fundamento a una creencia en particular.

Esta tesis de Aristóteles coloca a las emociones en un lugar primordial a la hora de reflexionar sobre la acción humana y el razonamiento moral. Puesto que si se parte de la base de que existe cierta reciprocidad entre emociones y creencias, un cambio emocional puede desembocar en la modificación de una creencia. Mientras que a su vez, una modificación en una creencia puede generar un cambio emocional. Por ejemplo, si se acepta el hecho de que las arañas no son venenosas, es posible llegar a experimentar serenidad o indiferencia en presencia de las mismas, pues la creencia en cuestión ha sido modificada al comprender que no hay ninguna sustancia nociva en esos insectos. De igual manera, la cólera contra alguien puede disminuir o desaparecer si se acepta que, en realidad, no había ninguna injuria por parte de esa persona, o que las expresiones que en algún momento utilizó en el diálogo no tenían ninguna intención explícita de ofender.

Con estas nociones previamente establecidas, Aristóteles reconoce la importancia de las emociones en la comprensión moral al alejarse de una visión estrictamente racionalista que considera a las emociones como impulsos caprichosos del espíritu humano. Esta perspectiva es revalorizada por Nussbaum quien considera a las emociones como inteligentes, puesto que no se tratarían de fuerzas animales ciegas, sino de partes inteligentes y discriminadoras de la personalidad, estrechamente relacionadas con creencias de cierta clase, y por tanto sensibles a modificaciones cognitivas.

Esta racionalidad de las emociones en la *Ética Nicomáquea*, se encuentra estrechamente relacionada con la idea de virtud entendida como búsqueda del término medio según el hombre prudente: las emociones deben ser adecuadas a los objetos y situaciones que las provocan y deben ser experimentadas del modo apropiado. En este

sentido, las pasiones, en tanto afecciones, no son dignas de elogio o censura, en tanto que sí lo son según la manera y las circunstancias que son experimentadas por las personas. En consecuencia, Aristóteles considera que no existe nada negativo en las emociones *per se*, sino que se trata más bien de utilizarlas de la forma correcta. Según entiendo, esta posición evita ubicar la discusión ética bajo el dualismo razón/emoción, puesto que permite pensar que las emociones pueden ser utilizadas de forma racional o, en términos actuales, realizar un uso inteligente de las mismas.

De esta manera, Nussbaum se incorpora al grupo de filósofos y psicólogos que plantean que la cognición y la emoción son fenómenos interdependientes.⁶⁶ La base de las emociones es fundamentalmente racional y, por lo tanto, ya no es válido establecer la frontera tradicional entre razón y emoción. Esto permite postular un individuo que responde a una dinámica de cambio distinta a la perspectiva ilustrada, puesto que considera a la emoción y la cognición como dos procesos de un mismo fenómeno. Partiendo de aquí, resulta crucial comprender que las emociones ocupan un lugar de suma relevancia en lo que refiere al desarrollo moral e intelectual de las personas. Las emociones son removidas del lugar de obscuridad y caos en el que por lo general se las ha colocado, para pasar a ocupar un rol protagónico en el proyecto político de Nussbaum como elementos que pueden ordenar y reestructurar el sistema social de manera positiva. En este sentido, las emociones tienen la capacidad tanto de transformar como de reforzar los elementos propios de la estructura básica de la sociedad. Sin embargo, vale la pena remarcar que Nussbaum no presenta una visión ingenua sobre las emociones. En todo caso, intenta revalorizar el papel que la dimensión afectiva puede llegar a tener en el marco de la vida en sociedad, reconociendo a su vez que pueden existir, y de hecho existen, experiencias históricas que han demostrado lo contrario. En última instancia, lo importante será el uso apropiado de las mismas.

Estas ideas aristotélicas, combinadas con algunas teorías contemporáneas de la emoción, llevan a Nussbaum a considerar un tipo de liberalismo más flexible, que coloque a las emociones, y a un buen uso de las mismas, en el lugar de autoridad que de antaño ocupó la razón. Su propuesta se constituye al combinar el marco general de la teoría de Rawls con una posición cognitivista de las emociones. De esta manera, la teoría ofrece un nuevo esquema a la hora de entender las relaciones entre la libertad, las instituciones y la vida en sociedad.

⁶⁶ Particularmente en el campo de la psicología autores como Daniel Goleman con su ya citado libro *Inteligencia Emocional* ha defendido este enfoque. A su vez, Paul Ekman y Richard Davidson merecen ser destacados, pues en su libro *The Nature of Emotion: Fundamental Questions* (1994) han realizado un estudio profundo sobre la naturaleza de las emociones quitándole todo tipo de carga peyorativa. A partir de estos trabajos, el estudio de las emociones se convirtió progresivamente en uno de los ejes centrales de investigación en la psicología y las neurociencias. Atendiendo a lo anterior, merece ser citado a modo de ejemplo el instituto *Mind and Life*, una organización multidisciplinar sin fines de lucro dedicada a explorar la relación entre la ciencia y el budismo con el objetivo de brindar herramientas para mejorar la calidad de vida. Tanto el *Dalai Lama* como los autores citados anteriormente cuentan con una participación activa en el proyecto.

c. La teoría de las capacidades.

Por otro lado, es importante destacar que esta revalorización que Nussbaum realiza de la dimensión afectiva, se encuentra a su vez enmarcada en lo que la autora denomino como “teoría de las capacidades”, formulada en la década de 1990 en conjunción con el economista indio Amartya Sen. En lo que sigue ofreceré una breve exposición de la misma con el objetivo de situar el tema de las emociones en el contexto específico en el que surge.

La teoría de las capacidades emerge como un intento de ofrecer un nuevo esquema para evaluar la calidad de vida de las diferentes naciones sin caer en análisis reduccionistas que solo tomen como referencia mediciones netamente económicas y cuantitativas, como lo son aquellas que resaltan el ingreso *per cápita* (PIB) de cada nación como el único factor relevante a considerar. Frente a este tipo de mediciones, Nussbaum señala que aunque existen países que se encuentren bien posicionados a nivel mundial según su ingreso *per cápita*, esto no es una condición suficiente para poder determinar la calidad de vida de dicho país. En efecto, destaca que pese a los altos indicadores económicos que pueda presentar, dicha estadística está obviando variables como la desigualdades sociales, la expectativa de vida, la mortalidad infantil, las oportunidades educativas, las oportunidades laborales, las libertades políticas y la calidad de las relaciones raciales y de género que podrían acontecer en dicho país. Para ejemplificar esto toma el caso de Sudáfrica que, de acuerdo a su ingreso *per cápita*, era colocado en los primeros puestos de los países en vías de desarrollo, haciendo a un lado las desigualdades y los problemas raciales que lo afectaban.

En este sentido, el enfoque de las capacidades intenta (sin dejar de lado la cuestión económica) considerar relevantes otro tipo de factores que no necesariamente sean de índole económica y permitan ofrecer un parámetro general lo suficientemente amplio como para poder evaluar la calidad de vida de diversos países.

A partir de lo anterior, Nussbaum entiende a la teoría de las capacidades como una teoría de los derechos básicos de los seres humanos que deben ser respetados y aplicados por los gobiernos de todos los países, como requisito mínimo del respeto por la dignidad humana. En consecuencia, no se trata de una teoría que defienda cierto relativismo cultural sino que se trata de una teoría que establece una serie de principios (o mejor dicho, capacidades) que deben ser defendidos por cualquier nación que se considere una democracia liberal y se comprometa a mejorar la calidad de vida de sus habitantes.⁶⁷

De esta manera, las capacidades enumeradas son entendidas por Nussbaum como la condición de posibilidad para forjar una sociedad liberal y pluralista, puesto

⁶⁷ Nussbaum entiende que, pese a que el enfoque de las capacidades se aleje en alguna medida de las teorías contractuales y en particular del contractualismo de Rawls, presenta también importantes continuidades. En relación a lo anterior, explica lo siguiente: “En lo que sigue iré señalando las discrepancias entre el enfoque de las capacidades y los enfoques contractualistas modernos, en especial el de Rawls. Pero en realidad existe una gran proximidad y afinidad entre ellos” (Nussbaum, 2007: 83).

que considera a cada una de ellas como fines políticos que los Estados nación deben intentar cumplir y garantizar. En este sentido, el enfoque de las capacidades extiende los límites del consenso entrecruzado para que las distintas concepciones de bien no solo puedan converger en principios políticos, sino también en capacidades humanas que encuentran su fundamento en el concepto de dignidad humana.⁶⁸

Teniendo en cuenta lo anterior, es importante destacar que dicho enfoque no rechaza la idea de establecer un único estándar a la hora de medir y analizar la calidad de vida, sino que intenta ofrecer un modelo que evite reduccionismos y ofrezca la mayor amplitud posible, sin por ello renunciar al universalismo que todo pensamiento liberal supone. El concepto de dignidad humana y, por lo tanto, la importancia de la libertad en sus múltiples facetas, adquieren en este enfoque un valor que no es negociable y que debe respetarse sin importar la cultura que se sume a su propuesta. En esta línea, Nussbaum sostiene lo siguiente:

Las capacidades se presentan así como la fuente de los principios políticos para una sociedad liberal y pluralista; su contexto es un tipo de liberalismo político que los convierte en fines específicamente políticos y los formula de un modo que evita toda fundamentación metafísica específica (Nussbaum, 2007: 83).

El enfoque de las capacidades contempla una lista de diez capacidades básicas, aunque Nussbaum aclara que no pretende que la lista sea definitiva y que podría tener modificaciones. Estas son:

1. Vida. Poder vivir hasta el término de una vida humana de una duración normal; no morir de forma 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

⁶⁸ Sobre esto vale la pena destacar la siguiente cita de la autora: “Se entiende que estas diez capacidades son metas generales que luego podrán ser especificadas por cada sociedad, en el proceso de elaborar una versión de los derechos básicos que esté dispuesta a reconocer. Pero, de un modo u otro, se afirma que todos forman parte de una teoría mínima de la justicia social: una sociedad que no las garantice a todos sus ciudadanos, en un nivel mínima adecuado, no llega a ser una sociedad lentamente justa, sea cual sea su nivel de opulencia” (Nussbaum, 2007: 87).

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 o la ansiedad. (Defender esta capacidad supone defender formas de asociación humana de importancia crucial y demostrable para este desarrollo.)

6. Razón práctica. Poder formarse una concepción del bien y reflexionar críticamente sobre los propios planes de la vida. (Esto implica una protección de la libertad de conciencia y de la observancia religiosa.)

7. Afiliación.

A. Poder vivir con y para los otros, reconocer y mostrar preocupación por otros seres humanos, participar en diversas formas de interacción social; ser capaz de imaginar la situación de otro. (Proteger esta capacidad implica proteger las instituciones que constituyen y promueven estas formas de afiliación, así como proteger la libertad de expresión y de asociación política.)

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. Eso 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.

A. Político. Poder participar de forma 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.

B. Material. Poder disponer de propiedades (ya sean bienes mobiliarios o inmobiliarios), 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, 2007: 89).

A partir de lo anterior, puede apreciarse cómo el enfoque de las capacidades intenta, ante todo, ser compatible con el liberalismo político, esto es: construir consensos básicos en relación a la igualdad de oportunidades y libertades en el marco de una sociedad que encuentra en las ideas de dignidad humana y de libertad individual sus valores fundamentales. De esta manera, la propuesta de Nussbaum intenta nuevamente

ampliar los límites de lo que Rawls concibió como cultura pública, con el objetivo de incluir en la misma una lista de capacidades que a su vez sean compatibles con su teoría neocontractual y, por lo tanto, con cualquier sociedad libre y plural.

En síntesis, la teoría de las capacidades se destaca por presentar un enfoque heterogéneo que no privilegia un único factor a la hora de evaluar la calidad de vida, sino que apunta a realizar un análisis integral que incorpore desde variables económicas hasta cuestiones culturales como pueden ser los conflictos raciales o la falta de oportunidades. En este sentido, plantea una clara conexión con la dimensión afectiva puesto que toca temas sumamente sensibles en nuestra actualidad. A mi entender, dicho enfoque recupera nuevamente la filosofía de Aristóteles al plantear un individuo capaz de resalirse plenamente en sociedad. De esta forma, las capacidades humanas pueden ser vistas como “potencias” en sentido aristotélico, es decir, como cuestiones inherentes a la naturaleza humana que necesitan de un contexto cultural apropiado para su desarrollo.

Se plantea así una continuidad entre la naturaleza y la cultura en lugar de una ruptura, esto último muestra una mayor vinculación con el enfoque contractual. A partir de lo anterior, puede apreciarse cómo en el pensamiento de Nussbaum conviven simultáneamente dos tradiciones diferentes, una de corte racionalista, anclada en Kant y Rawls, y otra naturalista/comunitaria vinculada a Aristóteles. A mi juicio, lo interesante en la obra de Nussbaum es que ambas tendencias no son presentadas como antagónicas o incompatibles entre sí, sino más bien todo lo contrario. Por otro lado, vale la pena mencionar que la lista de capacidades se presenta con aspiraciones de universalidad. El capítulo siguiente está relacionado justamente con esta cuestión.

Capítulo II: Liberalismo, emociones e instituciones.

a. Libertad y emociones.

Como ya expuse en el capítulo anterior, Nussbaum concibe a su propia teoría como una continuación del neocontractualismo de Rawls que, a la vez, pretende corregir y ampliar ciertas limitaciones a partir de una nueva concepción de la cultura pública. Más allá de los cambios que propone, en su nueva perspectiva, la libertad continúa ejerciendo un rol protagónico. Esto se puede mostrar a partir de la siguiente cita de Nussbaum, la cual refleja una clara impronta rawlsiana:

Para todos los miembros de nuestra familia de naciones, la idea de la igualdad de libertades políticas y civiles para todos los ciudadanos desempeña un papel clave en sus sistemas jurídico-políticos. Todos sus ciudadanos tienen el derecho a votar, el derecho a presentarse como candidatos a cargos políticos, las libertades de expresión y asociación, la libertad religiosa, la libertad de movimiento y de viaje, así como los beneficios que se derivan de una prensa libre, y todos gozan de esos derechos, libertades y beneficios en pie de igualdad con los demás (Nussbaum, 2014: 151).

De este modo, Nussbaum se refiere al resto de las naciones que también han adoptado como forma de gobierno una democracia liberal, ampliando, a diferencia de Rawls, el alcance del liberalismo. En esta línea, la idea de igualdad de libertades políticas y civiles para todos los ciudadanos se coloca como un factor elemental de la teoría. Es a partir de aquí donde se pueden apreciar las continuidades que existen entre ambos planteos. Nussbaum se ubica ante todo como una teórica del liberalismo político, sin dejar de tener en cuenta los matices y diferencias que puedan existir al interior del mismo.⁶⁹

Atendiendo a lo anterior, partirá de aceptar dos elementos cruciales de la “teoría de la justicia” de Rawls que guardan una clara relación con la libertad individual. Se trata de los conceptos de pluralismo razonable y consenso entrecruzado:

La sociedad que hemos imaginado es heterogénea. Contiene religiones diferentes, así como diferentes grupos étnicos, raciales y sexuales, y una amplia diversidad de opiniones políticas. En respeto a esa heterogeneidad, hemos recalado

⁶⁹ Nussbaum se refiere a las diversas naciones que se han sumado a la propuesta liberal. Es evidente cómo se aleja de Rawls al dirigirse y nombrar distintos tipos de naciones y no solo hacer referencias a la cultura norteamericana: “La concepción manejada por nuestras naciones es una versión de la doctrina que se ha dado en llamar <liberalismo político>, a raíz de la influyente labor de Charles Larmore y John Rawls. Según Larmore y Rawls, la igualdad de respeto a todos los ciudadanos requiere que una nación no construya sus principios sobre ninguna doctrina comprensiva particular (religiosa o laica) del sentido y la base de la vida. Los principios políticos deberían ser tales que pudieran ser objeto, potencialmente, al menos, de un <consenso entrecruzado> entre todos los conciudadanos como sus 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 fueran estas” (Nussbaum, 2014: 159). Así, a partir de sus aportes pretende ampliar el abanico de posibilidades que Rawls concedió al liberalismo al conservar los conceptos de pluralismo y consenso entrecruzado, solo que ahora aplicados a un contexto internacional.

aquí, exige que practiquemos la política con arreglo al espíritu del liberalismo político rawlsiano, y no construyendo las instituciones o la forma general de la cultura pública en torno a un único grupo dominante y a las ideas de este (Nussbaum, 2014: 467).

El punto de partida entonces, es el mismo que el adoptado en la propuesta neocontractual de Rawls: la diversidad de cosmovisiones y la posibilidad de que las mismas lleguen a algún tipo de acuerdo. Es hasta este punto que entre ambas teorías parece existir una armonía casi perfecta. Sin embargo, Nussbaum considera que la propuesta de Rawls, tal como está elaborada, es sumamente abstracta al no haber dedicado mayor importancia al factor contextual y la dimensión afectiva.⁷⁰ Por ende, los nuevos aportes de Nussbaum pueden entenderse como un complemento de la teoría de Rawls en esos aspectos.

En su teoría, Nussbaum no propone ninguna lista de principios específicos o, al menos, no del modo tan esquemático como Rawls lo hizo. A mi modo de ver, esto se debe a que ha decidido dar por sentada la validez de los principios propuestos por Rawls. Por este motivo, sus desarrollos teóricos se concentran principalmente en las cuestiones que Rawls descuidó. Conceptos como “pluralismo razonable” o “consenso entrecruzado” son habituales en su planteo, no se detiene en ellos, así logra centrar su atención directamente en la tarea de cómo hacer del liberalismo un proyecto más estable.

Nussbaum afirma que los principios políticos deben presentar, al menos, dos características: en primer lugar, deben tener un alcance muy concreto, que abarque los derechos políticos centrales y las cuestiones de estructura política, pero sin proponerse cubrir todos los temas que ya abordan las doctrinas comprensivas existentes en la sociedad. En segundo lugar, los principios deben sustentarse sobre unos cimientos relativamente poco profundos: no deben justificarse, pues, sobre la base de ningún conjunto de tesis metafísicas o religiosas que puedan ser objeto de controversia. Esto significa que deben eludir aquellas cuestiones que se relacionen con la religión, manteniendo la laicidad del proyecto.⁷¹ Los argumentos que los justifiquen deben ser “autónomos”, es decir, que no deben estar adheridos a ningún orden, de conocimiento o de valores, comprensivos. Pues deben dirigirse solo sobre aquellas nociones éticas que resulten fundamentales para las doctrinas políticas en sí, tales como la idea de igualdad de respeto para todas las personas o la correlativa idea de la dignidad humana (Cf. Nussbaum, 2014: 160). Atendiendo a esto, es evidente cómo Nussbaum mantiene en su vocabulario expresiones e ideas que se remiten directamente al neocontractualismo rawlsiano:

⁷⁰ En relación a este punto, vale la pena destacar la siguiente cita: “Rawls dejó ese proyecto sin desarrollar y creo que es ahí donde mi proyecto complementa al suyo” (Nussbaum, 2014: 466).

⁷¹ Nussbaum coincide con Rawls: el fundamento del liberalismo debe alejarse de todo tipo de cuestión metafísica manteniendo la visión de un Estado laico que no intervenga en la moral privada de los individuos. De esta manera, Nussbaum se aleja de las diferentes propuestas de religiones civiles expresadas por Rousseau, Comte y Mill cuando sostiene que “los principios políticos no pueden incluir (ni erigirse) la religión de la humanidad” (Nussbaum, 2014: 160).

El liberalismo político exige que la cultura pública sea poco densa y de ámbito limitado: limitada en el sentido de que no ataña a todos y cada uno de los aspectos de la vida humana, ni mucho menos, sino solamente a los más pertinentes para la vida política (incluyendo, eso sí, los derechos sociales y económicos básicos) (Nussbaum, 2014: 468)

Nussbaum parece defender, en principio, cierta división entre la esfera pública y la privada. Entendiendo que la primera refleja las convicciones morales de los individuos mientras que la segunda refiere a la convivencia política. Sin embargo, considero que debido a su posición en relación a las emociones políticas, su planteo pretende ir más allá de Rawls para intentar generar una cultura pública más amplia, que incluya a las emociones como elementos constitutivos de la vida en sociedad. De esta manera, pese a que el liberalismo exige una cultura pública limitada, Nussbaum le brinda a ésta una amplitud mayor. A mi juicio, esto puede deberse a la deuda que la autora tiene con la filosofía antigua. En este sentido, su propuesta incorpora algunos elementos propios del humanismo cívico, tales como el sentido de pertenencia y la idea de generar lazos sociales que excedan la cuestión meramente formal de leyes e instituciones. Las emociones políticas se convierten así en la materia prima para construir esta nueva cultura pública.⁷² A mi modo de ver, en este concepto ampliado de cultura pública, Nussbaum comienza a distanciarse de la propuesta liberal de Rawls.

Nussbaum explica que el rasgo principal de las emociones políticas es su carácter *eudemónico*. Esto significa que las mismas apuntan al bienestar del individuo en función de las relaciones sociales que con el tiempo vayan estableciendo. En este sentido, retoma la vieja polémica entre Platón y Aristóteles, junto a la réplica del estagirita hacia la neutralidad emocional del proyecto político platónico. En su sociedad ideal, desarrollada en *República*, Platón postula que la misma debía obviar las cuestiones emocionales de los ciudadanos para alejar justamente a los mismos de los peligros del libertinaje y del egoísmo. De esta manera, intentó generar cierta idea de “comunismo” de la propiedad y de las relaciones humanas. Para ello proponía, entre otras cosas, separar a los hijos de sus madres al nacer y generar una especie de crianza común de los mismos. De este modo, Platón pretendía eliminar la parcialidad suprimiendo los vínculos familiares y pidiendo a todos los ciudadanos que se preocuparan por todos los demás ciudadanos por igual (Platón, *Rep.* 419a y ss.). Por otro lado, Aristóteles entendía que justamente eran estos factores relacionados con el sentido de pertenencia y los lazos emocionales los que le darían a la *polis* la fortaleza necesaria para persistir en tiempos de crisis y guerra (Aristóteles, *Polít.* 1988b: 1223a y ss.). De este modo, siguiendo a Aristóteles, Nussbaum aprecia el potencial transformador y estabilizador que las emociones poseen para la vida en sociedad:

Las grandes emociones son <eudemónicas> o, lo que es lo mismo, están ligadas a la concepción de florecimiento que tiene la propia persona y al círculo de interés

⁷² Respecto a esta problemática, Nussbaum sostiene lo siguiente: “Lo que mantenga unidas a las personas debe ser más real que la pura formalidad, porque, si no, termina por imponerse la fuerza del interés propio. Nuestra pregunta, pues es más teórica que práctica” (Nussbaum, 2014: 476).

personal al que se extiende esa concepción. Para hacer que las personas se preocupen o se interesen por algo, hay que hacerles ver que el objeto de su potencial interés es en cierto sentido <suyo> y forma parte de su <nosotros> (Nussbaum, 2014: 266).

Las emociones políticas poseen la capacidad de trascender la esfera privada del “yo” para pensar en un “nosotros”, sin por eso abandonar los pilares fundamentales del liberalismo. Las emociones políticas deben entenderse desde una perspectiva liberal. En consecuencia, el fundamento de las mismas debe ser nuevamente el individuo y no la sociedad o los diferentes grupos sociales. Al igual que Rawls, el problema de la estabilidad social es analizado por Nussbaum desde una visión que contempla en primer lugar al individuo para construir desde allí los lazos sociales necesarios para una vida mejor:

Las emociones políticas son las emociones reales de las personas reales. Como las personas son heterogéneas- tienen opiniones, historias y personalidad diferentes-, es de prever que amen, lloren, rían y luchan por la justicia por vías particulares y personales, sobre todo, si se protege y valora su libertad de expresión como aquí se valora (Nussbaum, 2014: 462).

Por lo anterior, coincide con Rawls en que una efectiva defensa de la libertad individual se consigue haciendo hincapié en la libertad de conciencia como un elemento crucial del liberalismo.⁷³ Su propuesta está motivada por la dificultad de alcanzar y estabilizar principios mínimos, pero entendiendo esos principios como partes de la dinámica política de la vida humana real y no como algo abstracto. A su vez, las emociones en las que su proyecto se basa son emociones humanas y la psicología de éstas es una psicología humana no ideal y realista (Cf. Nussbaum, 2014: 464). En esta línea argumentativa, Nussbaum explica que el liberalismo político tiene como objetivo mantenernos alerta frente a los peligros de la jerarquización y la oficialización de una religión o un sistema de creencias particulares en contextos de pluralismo, sin por ello relegar de la reflexión filosófica a la cultura pública (Cf. Nussbaum, 2014: 469).

Esto también marca cierta distancia respecto de la teoría de Rawls al ampliar su concepto de cultura pública. Para el caso de Rawls, la cultura pública estaba conformada por elementos propios de una visión un tanto ortodoxa del liberalismo, esto es: leyes, instituciones e individuos racionales. La propuesta de Nussbaum pretende dar un paso más, al agregar a los factores anteriores la dimensión emocional y contextual, que termina por flexibilizar los límites del liberalismo y generar una cultura pública más amplia. En consecuencia, las emociones políticas adquieren un carácter político y social y deben verse reflejadas en las diferentes instituciones que funcionan en una

⁷³ La libertad de conciencia es sumamente importante ya que evita concebir una sociedad cerrada que oficialice un tipo de doctrina comprensiva en particular. En este sentido, Nussbaum insiste en la heterogeneidad de su proyecto político por medio de la siguiente aclaración: “La sociedad que hemos imaginado es heterogénea. Contiene religiones diferentes, así como diferentes grupos étnicos, raciales y sexuales, y una amplia diversidad de opiniones políticas. En respeto a esa heterogeneidad, hemos recalcado aquí, exige que practiquemos la política con arreglo al espíritu del liberalismo político rawlsiano, y no construyendo las instituciones o la forma general de la cultura pública en torno a un único grupo dominante y a las ideas de este” (Nussbaum, 2014: 467).

sociedad. Esta incorporación de las emociones en la esfera pública le ha permitido a Nussbaum defender un nuevo concepto de cultura pública en relación a la “teoría de la justicia” de Rawls.

b. Emociones políticas y cultura pública.

Según Nussbaum, no existe sociedad en la cual no circulen diferentes tipos de emociones:

Todas las sociedades están llenas de emociones. Las democracias liberales no son ninguna excepción. El relato de cualquier jornada o de cualquier semana en la vida de una democracia (incluso de las relativamente estables) estaría salpicado de un buen ramillete de emociones: ira, miedo, simpatía, asco, envidia, culpa, aflicción y múltiples formas de amor (Nussbaum, 2014: 14).

Todas esas emociones públicas, a menudo intensas, tienen consecuencias a gran escala para el progreso de cada nación y en la consecución de sus objetivos. Pueden imprimir a la lucha por alcanzar esos objetivos cierto vigor o determinación, así como también caos y desorden. A partir de esto, Nussbaum considera que es un error pensar que solo las sociedad fascistas o agresivas son intensamente emocionales y que son las únicas que tienen que esforzarse en cultivar las emociones para perdurar como tales (Cf. Nussbaum, 2014: 15).⁷⁴ De este modo, entiende que todos los principios políticos precisan para su materialización y su supervivencia de un apoyo emocional que les procure estabilidad a lo largo del tiempo.

Las emociones políticas son una fuente de estabilidad para el bien de los principios políticos y una motivación para hacerlos efectivos, pues representan elementos que fortalecen la estabilidad y la cohesión de la estructura básica de la sociedad. Según Nussbaum, estas emociones operan en dos niveles: 1) sostienen instituciones y leyes justas y 2) crean y promueven nuevas leyes (Nussbaum 2014: 167). La función de las emociones políticas es entonces fortalecer el marco jurídico-institucional de una nación en particular.

El diagnóstico implica que para generar un sistema de cooperación susceptible de perdurar en el tiempo, no basta simplemente con la creación de leyes y buenas instituciones, sino que también es necesario introducir a las mismas al terreno emocional (Cf. Nussbaum, 2014: 259). Por este motivo, Nussbaum busca generar un modelo de ciudadano más comprometido con la vida pública e institucional de las diferentes naciones que se quieran sumar a la propuesta liberal. No pretende restarle valor al factor institucional en beneficio de las emociones políticas, sino que busca mostrar que ambos factores son cruciales. Ningún elemento reemplaza a otro, sobre todo si se tiene en cuenta la inestabilidad que las emociones pueden llegar a presentar:

⁷⁴ Sobre este tema realiza la siguiente apreciación: “Estas suposiciones son tan erróneas como peligrosas. Son un error porque toda sociedad necesita reflexionar sobre la estabilidad de su cultura política a lo largo del tiempo y sobre la seguridad de los valores más apreciados por ella en épocas de tensión” (Nussbaum 2014: 15).

Las emociones públicas son muy volátiles y no alcanzan para brindar estabilidad. Es por ello que es necesario crear leyes e instituciones que confieran cierta estabilidad a su causa (Nussbaum, 2014: 167).⁷⁵

Por estas razones, no es suficiente apuntar solo al florecimiento de las emociones políticas, pues éstas solo adquieren sentido en un marco institucional determinado. En función de lo anterior, entiendo que la propuesta no apunta a un “anarquismo emocional”, o algo por el estilo, puesto que sostiene que las emociones políticas *per se* no son suficientes.⁷⁶ Nussbaum no presenta una teoría ingenua al colocar todas sus expectativas en las capacidades emocionales del ser humano, pues entiende que sin un marco institucional adecuado, las emociones políticas adquirirían una dinámica difícil de controlar. De esta manera, Nussbaum pretende colocarse en un punto intermedio entre el liberalismo de Rawls y el pensamiento aristotélico. A mi modo de ver, su propuesta es una constante búsqueda de equilibrio entre ambas concepciones con el objetivo de tomar lo mejor de cada una.

En relación a lo anterior, Nussbaum destaca la tensión entre una moral compuesta solo por reglas y otra en la que las reglas estén, a su vez, sostenidas por emociones. Sobre esta dicotomía, decide inclinarse por la segunda opción, pues explica que una moral que solo se encuentre basada en reglas está condenada al fracaso. Mientras que Kant y Rawls formularon principios abstractos, Nussbaum parte de la aceptación, al menos parcial de los mismos, para sumarle un nuevo tipo de fundamento que justamente se aleje de una perspectiva racionalista. Así, el camino que propone es diferente al elaborado por Rawls, pues siguiendo a Aristóteles pretende que lo emocional y lo racional se dirijan en una misma dirección, complementándose mutuamente:

Nuestro proyecto, sin embargo, no consiste en un estudio de la repercusión emocional de las buenas leyes, sino que su misión es más sutil y difusa: trata de determinar cómo pueden ayudar las estrategias públicas a las buenas leyes influyendo en el clima emocional de la cultura pública. Se basa en la idea de que las buenas leyes rara vez se aprueban o se mantienen estables a lo largo del tiempo si no cuentan con un apoyo emocional (Nussbaum, 2014: 381).

La propuesta de Nussbaum se concentra en las condiciones de posibilidad de los sistemas jurídicos-institucionales. Es por ello que su punto de interés es señalar que por más justa que una institución pueda llegar a ser, es imposible que se sostenga en el tiempo sin un contexto emocional que le brinde su apoyo. Partiendo de lo anterior, es posible imaginar una sociedad compuesta por legisladores e instituciones perfectas en

⁷⁵ Nussbaum no es ingenua y reconoce permanentemente el constante cambio al cual se encuentran sujetas las emociones: “La emoción, repito, no es un elemento de base que podamos dar por sentado una vez cimentado, sino un sentimiento inscripto en una conversación en curso” (Nussbaum 2014, 385).

⁷⁶ Nussbaum alude constantemente a una relación recíproca entre emociones e instituciones. El éxito de su proyecto confluye en una reciprocidad entre ambos factores: “No deberíamos olvidar que esa experiencia emocional suele cristalizarse por la vía institucional, pues, en muchos casos, sólo esa estructura formal puede resolver problemas de evanescencia y parcialidad a los que tan proclives son las emociones humanas (Nussbaum, 2014: 168)

todo sentido. De este modo, todas las leyes que emanan de dicho sistema institucional serían también perfectas. Sin embargo, si la sociedad a la que dichas leyes e instituciones se dirigen se encuentra dominada por la avaricia, la envidia, y el libertinaje, con certeza se puede sostener que dicho sistema social se encuentra destinado a un rotundo fracaso. En consecuencia, Nussbaum entiende que la efectividad y la calidad de un sistema social se juegan en la confluencia de los siguientes factores:

I) Libertad individual; II) Teorías comprensivas razonables; III) Leyes e instituciones justas; IV) Un clima emocional adecuado para el florecimiento y la defensa de los dos ítems anteriores.⁷⁷

En este punto se puede apreciar una clara intención de corregir la teoría de Rawls en al menos dos aspectos. En primer lugar, Nussbaum ofrece elementos que eviten el formalismo y el nivel de abstracción en el cual la “teoría de la justicia” se ve por momentos inmersa. Mientras que, en segundo lugar y no menos importante, pretende ampliar la noción de cultura pública presente en la teoría de Rawls. Para ello, incorpora a su teoría el ítem IV, al entender que el neocontractualismo rawlsiano resulta insuficiente si no se tiene en cuenta el clima emocional de la sociedad en el cual van a operar las diferentes leyes e instituciones.

A mi modo de ver, este aumento en relación al alcance de la cultura pública aleja a Nussbaum del planteo rawlsiano. Por un lado, esto le hace ganar mérito propio, pero, por otro, la coloca frente a una dificultad. Su teoría gana mérito por el simple hecho de aportar una idea original que ofrece una nueva forma de pensar y desarrollar el liberalismo en la actualidad. Sin embargo, el sostener que las emociones políticas poseen un carácter público está obligando a Nussbaum a defender una teoría común (pública) de los sentimientos morales. Esto se debe a que los individuos en sociedad ya no sólo deben buscar hacer compatible su propia concepción de bien con la concepción pública de justicia adoptada, sino que también deben coincidir en las emociones que dicha sociedad pretende defender. Así, Nussbaum desdibuja en alguna medida la separación tan delimitada en la “teoría de la justicia” entre lo público y lo privado.⁷⁸

⁷⁷ Nussbaum reconoce la dificultad de alcanzar este equilibrio. No obstante, merced a su adhesión al aristotelismo, considera que su propuesta es realizable: “Crear la emoción correcta, ubicada en el espacio adecuado entre lo particular y lo general, puede ser un desafío, pero ni mucho menos una imposibilidad” (Nussbaum, 2014: 385).

⁷⁸ Tal como señalé con anterioridad, entiendo que esta diferencia se debe justamente a la deuda que la autora posee con la filosofía antigua y, en particular, con Aristóteles. En efecto, el modelo de sociedad que se refleja en la obra del estagirita es un modelo de sociedad mucho más orgánico respecto de lo que el liberalismo de Rawls plantea. A su vez, la diferencia entre la democracia de los antiguos y la de los modernos, ya analizada en la primera sección, vuelve a cobrar sentido a partir de los aportes que Nussbaum hace al liberalismo. Puesto que mientras el liberalismo, por lo general, ha intentado sistemáticamente defender la autonomía del individuo al aumentar el dominio de lo privado, Nussbaum pone en jaque esta típica división al sostener que se debe buscar un acuerdo que establezca un clima emocional común que justamente amplié el dominio de lo público.

A partir del análisis anterior, entiendo que la posición de Nussbaum puede ser interpretada de dos modos diferentes y que solo uno de ellos es compatible con el liberalismo:

a) Por un lado, se puede pensar que es el gobierno, la tradición o algún partido político en particular el encargado de establecer cuáles son las emociones políticas a defender. Esta opción brinda a la esfera pública una amplitud cada vez mayor y aleja su propuesta en gran medida del liberalismo, y la aproxima a alguna forma de totalitarismo o de imposición de alguna teoría comprensiva por sobre otras.⁷⁹

b) Por otro lado, considero válido pensar que, pese a estar defendiendo una extensión de los límites de lo público, la posición de Nussbaum continua siendo compatible con el neocontractualismo de Rawls. La justificación de esta posición parte del supuesto de que cada idea política es sostenida por sus propias emociones. Teniendo esto en cuenta, los principios políticos adoptados ya poseerían, en algún sentido, una carga emocional determinada. En todo caso, la propuesta alienta a hacerlos explícitos y buscar la manera de reforzarlos mediante diferentes mecanismos (días festivos, monumentos, himnos nacionales, etc.).

A mi modo de ver, la interpretación que resulta más próxima a la teoría de Nussbaum es la segunda. De esta manera, no se tratarían de dos consensos independientes entre sí, sino más bien de un consenso ampliado. Mientras que el contrato original de Rawls buscaba solamente establecer principios políticos, el consenso propuesto por Nussbaum busca instituir principios y emociones públicas que acompañen a los anteriores. A su vez, y entendiendo que Nussbaum mantiene una posición rawlsiana, tanto los principios como la serie de emociones que la sociedad pretende defender deben necesariamente ser producto de un acuerdo libre y bajo ningún punto de vista se admite que sean provistas por una teoría comprensiva en particular. Esto imposibilita que cualquier religión o partido político pretenda imponer a través del Estado sus propios principios así como también un clima emocional determinado.⁸⁰

⁷⁹ Esta interpretación puede colocar a Nussbaum como una autora enfocada en cuestiones más relacionadas con la moralidad haciendo a un lado la cuestión estrictamente ética. A diferencia de Rawls, Nussbaum lleva sus análisis a un plano más concreto, en el que analiza discursos y prácticas específicas. Por otro lado, Rawls cuanto mucho se limita a enumerar principios éticos universales, sin involucrarse con prácticas culturales concretas. En tal sentido, el hecho de querer superar el nivel de abstracción presente en el pensamiento de Rawls, obliga a Nussbaum a desdibujar en alguna medida la clásica distinción entre ética y moral. Es decir, aquella que coloca a la ética como una reflexión de segundo orden sobre la moral. Sobre esta cuestión volveré al final del trabajo.

⁸⁰ En la siguiente cita, Nussbaum insiste en ello: “Puesto que las emociones, desde mi punto de vista, no son simples impulsos, sino que incluyen valoraciones que tienen un contenido evaluativo, el reto estribará en asegurarse de que el contenido de las emociones apoyadas por el Estado no sea el de una doctrina comprensiva en concreto a costa de otras” (Nussbaum, 2014: 19). En tal sentido, Nussbaum nuevamente toma distancia de las ideas señaladas previamente sobre una “religión civil” defendida por Rousseau; o los proyectos de “religión de la humanidad” de Comte y Mill. A diferencia de estos autores, Nussbaum concibe al liberalismo y a su fundamentación como un proyecto estrictamente laico. Por lo anterior, entiende que estos autores pese a haber contribuido al estudio de las emociones, han cometido el error de mezclar el plano emotivo con el religioso: “todos esos pensadores presentaban sus particulares

En síntesis, Nussbaum incluye en el seno del liberalismo la preocupación y el interés por la dimensión emocional del ser humano. Frente a una visión ortodoxa del liberalismo que sólo concibe agentes morales individualizados que funcionan en un contexto de instituciones, Nussbaum pretende dar un giro que integre a los mismos mediante lazos afectivos con el objetivo de generar una mayor estabilidad democrática. Las emociones políticas deben, por tanto, materializar los principios políticos mediante los cuales son y, deben ser, conducidas las instituciones de una sociedad libre. Por ende, existen en el proyecto de Nussbaum una relación de complementariedad entre las emociones políticas y las instituciones. Sin embargo, los problemas de cómo se relaciona la esfera pública y la privada llevaron a Nussbaum a reconsiderar estas categorías de análisis e incorporar el concepto de “esfera media”, el cual es analizado en la siguiente sección.

c. La esfera media en la vida social.

El examen realizado en la sección anterior puso de manifiesto cierta tensión al interior de la obra de Nussbaum, en particular en lo que refiere a cómo hacer compatible una propuesta liberal con un concepto amplio de cultura pública. El concepto rawlsiano de consenso entrecruzado me ha permitido sortear de alguna manera esta dificultad. En efecto, a partir del mismo es válido plantear que Nussbaum está pensando a este consenso como algo que va más allá de los principios políticos y que incorpora también la dimensión afectiva. En este sentido, mientras que Rawls plantea un consenso más restringido, Nussbaum propone un acuerdo más extenso.

Para resolver esta contradicción, Nussbaum ha desarrollado, a partir de la reciente recuperación de la filosofía estoica, en particular de Séneca, la noción de “esfera media”. El concepto ha sido tematizado en el quinto capítulo de *La ira y el perdón. Resentimiento, generosidad, justicia*, y alude a la idea de postular un ámbito social que se encuentra en un punto intermedio entre lo público y el privado.⁸¹ De esta manera, se trata de una esfera que intenta ser una suerte de continuidad entre lo estrictamente privado (hogar y/o familia, por ejemplo) y lo público (instituciones y participación cívica ciudadana). Nussbaum define a la esfera media de la siguiente manera:

Este capítulo trata sobre una esfera de la vida que podemos llamar <esfera media>, en la que transcurre buena parte de nuestra vida cotidiana: en el trato con extraños, socios de negocios, jefes y empleados, conocidos casuales; en pocas palabras, personas con las que no tenemos relaciones de intimidad y confianza profunda, pero que también son personas y no instituciones legales y gubernamentales (Nussbaum, 2018: 220).

concepciones de la emotividad cívica como sustitutos de las religiones existentes, que, según ellos, la sociedad debía menospreciar y marginar” (*Ibid.* 39).

⁸¹ Nussbaum, M. (2014) *La ira y el perdón. Resentimiento, generosidad, justicia*, traducción de Víctor Altamirano, México, Fondo de Cultura Económica, 2018.

Nussbaum explica que en las democracias liberales, la emoción que más comúnmente se ve reflejada en esta esfera es la ira. De esta manera revaloriza la importancia y la utilidad de la filosofía estoica con el objetivo de mantener a la ira dentro de los límites de lo razonable. Las relaciones humanas y los juicios que cada persona emite pueden ser sumamente complejos de analizar y en muchas ocasiones pueden ser objeto de ofensas y agravios:

La esfera media es una mezcla de elementos heterogéneos. Incluye cosas que pueden irritarnos e insultos obvios que en buena medida existen en el ojo del iracundo receptor; incluye verdaderos desprecios al honor y la reputación, también comportamientos que, bajo cualquier estándar razonable, resultan groseros, inconsiderados u hostiles (Nussbaum, 2018: 221).

Así, la esfera media se caracteriza por incluir un amplio margen de situaciones en las cuales la ira de algún individuo puede ser desatada en cualquier momento. Nussbaum afirma que, en general, este tipo de ofensas cobran sentido a partir de lo que los estoicos denominaron como “bienes externos”. Para los estoicos, los bienes externos son cosas que escapan al control de la razón y a la voluntad de los individuos, por lo que deben ser ignorados. Desde la perspectiva estoica, los bienes externos obedecen a cuestiones que se fundamentan en cierta superficialidad y egoísmo, como puede ser la idea de rango social. Los estoicos sostienen que una sobrevaloración de esta dimensión genera necesariamente cierta hipersensibilidad emocional; en efecto: mientras más se obsesione alguien con su rango, tiene más posibilidades de interpretar alguna aseveración inocente como un insulto. Por lo tanto, y para este caso en particular, tanto Séneca como Nussbaum opinan que la esfera media debe enfocarse sobre todo en contener la preocupación excesiva respecto de la posición social, puesto que trae consecuencias indeseables.

Nussbaum entiende que esta idea estoica de restarle importancia a los bienes externos puede resultar sumamente útil a la hora de pensar las relaciones sociales en el ámbito de la esfera media. Pues, como indiqué anteriormente, se trata de un ámbito de la vida humana en el que confluyen opiniones y relaciones sociales no deseadas, y que a su vez, son necesarias y escapan a nuestro control. La relación entre la esfera media y la ira se define justamente de acuerdo a la capacidad que los individuos tienen de asimilar situaciones adversas y de mantener cierto equilibrio emocional. En el caso de los estoicos, esta idea resulta ser la condición de posibilidad para el acceso a la libertad y la imperturbabilidad del espíritu (*ataraxia*). No obstante, vale la pena mencionar que Nussbaum no pretende llegar a este extremo, ya que piensa que existen situaciones en las que es razonable ofenderse y actuar en consecuencia. De este modo, recupera de forma parcial el planteo estoico.

Nussbaum concuerda con Séneca en el hecho de que estos hechos incómodos suceden todo el tiempo y que si uno en verdad se enojara en cada oportunidad enloquecería. El concepto de esfera media plantea un punto intermedio entre lo que cada individuo puede controlar y lo que no. Continuando en esta línea argumentativa, no es sustancial lo que nos sucede, sino lo que pensamos acerca de lo que nos sucede. Así,

adoptando un punto de vista estoico, no es significativo el comentario que hemos escuchado, sino el modo y la relevancia que le hemos dado al mismo. Esta situación es ejemplificada por Nussbaum mediante la siguiente descripción:

Trabajamos y nos asociamos con muchas personas a las que conocemos muy bien. No son íntimas y no tenemos ninguna relación de profunda confianza personal con ellas, pero tenemos otros tipos de interdependencia e incluso de confianza, y tenemos relaciones institucionales que están definidas por normas y expectativas. Estas reglas se violan con frecuencia. En ocasiones nuestros socios tienen acciones crónicas de irritar y no tenemos la opción de no asociarnos con ellos (Nussbaum, 2018: 244).⁸²

Por lo tanto, según Nussbaum es importante entender que, para alcanzar una sociedad sana y estable, cada individuo debe cultivar la templanza que le permita enfrentar estas situaciones de la mejor manera posible. El pluralismo razonable supone necesariamente un conjunto de opiniones diversas y hasta contradictorias entre sí y es justamente en la esfera media en donde pueden verse materializadas. Atendiendo a esto, es importante que cada ciudadano pueda mantener el equilibrio frente a este tipo de escenarios, puesto que se trata de circunstancias inexorables y constitutivas de la vida democrática. De esta manera, sostiene que resulta importante para la convivencia cívica no ser demasiado sensible e incluso tener la capacidad de interpretar comentarios dudosos con un espíritu generoso (Cf. Nussbaum, 2018: 245).

Con este planteo, Nussbaum sugiere interpretar a la esfera media con un espíritu cómico, es decir, restándole importancia a gran parte de los disgustos y problemas que allí suelen ocurrir. Desde un punto de vista moderno y secular, se puede decir que se trata de una invitación a la tolerancia y al respeto, haciendo a un lado las implicaciones metafísicas que el concepto de *ataraxia* posee. Así, Nussbaum no está planteando un determinismo ni mucho menos un *logos* universal al modo estoico, sino que sólo revaloriza y destaca elementos de la ética estoica que a su entender permiten una mejor convivencia. De esta manera, resignifica para los tiempos corrientes el consejo de Séneca de restringir la ira por medio del sentido del humor al momento de afrontar los caprichos y dificultades de la vida humana. El ofenderse constantemente por cada suceso que nos disgusta resulta ridículo e infantil, pues no podemos controlar las opiniones de los demás, sino que sólo podemos controlar las propias. Por lo tanto, el modo de vida estoico presenta grandes ventajas desde un punto de vista práctico para evitar que la ira se apodere por completo de la esfera media.

⁸² Nussbaum explica que: “El lugar de trabajo no es muy íntimo, pero en él desarrollamos algunos de los proyectos más importantes de nuestras vidas. Por lo tanto, es un lugar raro: en realidad no hay razón alguna para confiarle tu vida a tus colegas; sin embargo, en un sentido real, debes hacerlo” (Nussbaum, 2018: 244). Nuevamente unas páginas después explica que “Después de todo, cuando trabajas con personas aceptas quienes son. Es tonto esperar que cambien, por lo que tan sólo basta con descubrir cómo sobrellevar esa realidad” (Nussbaum, 2018: 249). Teniendo esto en cuenta, Nussbaum defiende la idea de un ciudadano que pueda ser capaz de renunciar a la idea de controlar todo lo que lo rodea y así alcanzar cierta “imperturbabilidad del espíritu” en el marco de una democracia liberal.

Dicho esto, es importante realizar una salvedad. Pese a considerar a la esfera media desde un punto de vista cómico, Nussbaum advierte que llevar esta idea al extremo, tal como lo hicieron los estoicos, es un error. Sin duda la esfera media es principalmente cómica y, en la mayoría de los casos, es más razonable llamarse a silencio y fomentar una actitud de desapego e indiferencia. Sin embargo, existen casos en los cuales no es razonable ni recomendable sostener este tipo de actitud. Son aquellos que involucran un alto grado de violencia, tanto verbal como física. En estos casos, Nussbaum sostiene que es legítimo responder, y que por lo tanto, el temperamento estrictamente estoico no es universalmente válido:

Para los estoicos, toda la esfera media es cómica porque nada de lo que otros nos hacen es serio. Pero están equivocados. Existen tragedias genuinas en esta esfera, cuando personas que no son íntimas dañan cosas que se aprecian justamente: la vida, la salud, la integridad corporal, el trabajo y el empleo, aspectos importantes de nuestra propiedad, incluso propiedades que tienen un valor emocional, aunque no financiero (Nussbaum, 2018:257).

Atendiendo a esto, Nussbaum concibe que, en general, la esfera media debería teñirse de un espíritu cómico que permita generar un modelo de ciudadano equilibrado que no desate su ira ante cualquier evento que pudiera considerar ofensivo. A mi modo de ver, esta revalorización de la filosofía estoica le es sumamente útil para reafirmar el concepto de pluralismo razonable. En este sentido, el concepto de pluralismo razonable al modo ralsiano resulta difícil de asimilar si no se reflexiona acerca del manejo emocional de los individuos involucrados. Haciendo a un lado la cuestión de la *ataraxia* y la cosmovisión estoica, Nussbaum puede argumentar en favor de la tolerancia y el equilibrio emocional en la esfera media.

El concepto liberal de pluralismo razonable, supone necesariamente cierto respeto y convivencia por parte de los individuos que presentan opiniones encontradas. Según entiendo, esto no implica desterrar el diálogo y el conflicto argumentativo, sino más bien permite replantear cuáles son los casos y las formas en las cuales deberían ser llevados a cabo. Desde esta perspectiva, el ciudadano que constantemente se coloca en el lugar de justiciero e interpela todas las fallas y defectos que percibe a su alrededor, pasa a ser ridículo y hasta tóxico para la vida democrática. Por otro lado, semejante actitud acaba siendo contraproducente para el individuo que la sostiene, ya que al cabo de un tiempo termina por aburrir y cansar a quienes lo rodean, al tildarlo de molesto o entrometido. En este sentido, una buena manera de convencer e interpelar a la sociedad pasa en primer lugar por ser capaces de demostrar respeto y calma, incluso cuando consideremos que el otro no está en lo correcto. En consecuencia, el análisis de Nussbaum en relación a la esfera media permite consolidar una defensa más sofisticada del respeto, la tolerancia y sobre cómo sobrellevar situaciones adversas. De este modo, entiendo que este señalamiento reciente de Nussbaum permite consolidar su análisis sobre la injerencia de las emociones, incluso las nocivas o negativas, en pos de la estabilidad social en un marco signado por el pluralismo razonable.

A su vez, el concepto de esfera media cobra relevancia nuevamente en relación a la amplitud de la cultura pública. En efecto, en el caso de la teoría de Nussbaum ya no se plantea simplemente lo público como opuesto a lo privado, sino que se incorpora un punto medio entre ambos ámbitos. Esto tiene la consecuencia de desdibujar o, cuanto menos, cuestionar una separación tan delimitada. De esta manera, el concepto de esfera media permite replantear una nueva visión de lo público a partir de una perspectiva que defiende una continuidad de grados, si se quiere, entre lo público y lo privado en contraposición a la teoría rawlsiana.

d. El factor contextual

Tal como señalé previamente, Nussbaum entiende que las emociones políticas sirven de complemento tanto a las leyes como a las instituciones al brindarles una mayor estabilidad. Sin embargo, y a diferencia de Rawls, elaboró su propuesta pensando en un campo de aplicación que se dirija más allá de la cultura norteamericana. Por estos motivos, decide tomar a las naciones como su unidad mínima de análisis:

La unidad primordial de análisis aquí considerada es la nación, dada su importancia fundamental a la hora de fijar condiciones de vida para toda persona sobre la base de la igualdad de respeto, y por tratarse de la mayor unidad política conocida hasta el momento que ha podido ser mínimamente responsable ante las voces del pueblo y capaz de expresar el deseo de este de procurarse a sí mismo aquellas leyes por el elegidas (Nussbaum, 2014: 33).⁸³

Atendiendo a lo anterior, Nussbaum desarrolla su propuesta al colocar al liberalismo en un determinado contexto nacional. Esto significa que los postulados y principios teóricos de su propuesta deben poder adecuarse a cada nación. De esta manera, existe un vínculo importante entre emociones políticas e identidad nacional, dado que en gran medida, las emociones a las que su proyecto alude se objetivan a través de instituciones, documentos nacionales, monumento, días festivos y actos.⁸⁴

Puesto que es imposible dimensionar una nación que no se encuentre atravesada de manera constante por diferentes tipos de emociones, Nussbaum propone que cualquier proyecto político que intente consolidarse debe necesariamente tener en cuenta la dimensión afectiva. Su propuesta entiende al ser humano desde una

⁸³ También en *Emociones políticas*, Nussbaum insiste en esta dirección: “Las sociedades que tendré en cuenta a lo largo de este proyecto son naciones, caracterizadas por diversas aspiraciones y objetivos. Se entiende así que la *prominencia moral de la soberanía nacional*, (que ya he argumentado y defendido con anterioridad) está integrada en la concepción desde el inicio”. (*Ibíd.* 150). De este modo, la propuesta de Nussbaum busca establecer un equilibrio entre lo universal (liberalismo) y lo particular (cultura de cada nación).

⁸⁴ Para el caso particular de los monumentos, Nussbaum explica lo siguiente: “Los monumentos a secas (*monuments*) son recordatorios de aspiraciones duraderas, los monumentos conmemorativos (*memories*), como el de Lincoln o el de los veteranos de la guerra de Vietnam, son recordatorios de una pérdida dolorosa. En palabras de Arthur Danto <erigimos monumentos (*monuments*) para que recordemos para siempre, y construimos monumentos conmemorativos (*memorials*) para que no olvidemos nunca” (Nussbaum, 2014: 345).

perspectiva diferente, al vincular la acción humana a cuestiones relacionadas con la dimensión histórico/cultural:

Toda propuesta práctica atractiva debe estar contextualizada y debe inspirarse en un buen conocimiento de la historia, las tradiciones y los problemas de la nación en cuestión (Nussbaum, 2014: 140).

De este modo, Nussbaum coincide con MacIntyre, quien critica el liberalismo de Rawls, pues es desarrollado desde una perspectiva universal que descuida el papel que juegan las tradiciones así como las diferentes construcciones históricas propias de cada sociedad. No obstante la crítica, mientras MacIntyre tiene como propósito desechar la propuesta liberal, Nussbaum se propone reformularla.

Esta consideración que Nussbaum realiza de cada nación en particular se encuentra, a su vez, vinculada a su concepción de cultura pública analizada en la sección anterior. En efecto, al proponer un alcance mayor de la esfera pública, Nussbaum se ve obligada a cargar a la misma con factores de tipo contextual. Según entiendo, en *TJ* Rawls prestó mayor atención a los principios universales del liberalismo dada su herencia kantiana. En contraposición, Nussbaum pretende llenar los vacíos propios de la teoría de Rawls con un contenido histórico y contextual:

Lo que mueve a las personas está en función de la conciencia que ya tienen de la historia, las tradiciones y los problemas actuales de su nación, y todo líder o dirigente que intente generar un apoyo emocional a proyectos valiosos debe conectar con las personas tales como son, con sus afectos y sus preocupaciones particulares, moldeadas por un contexto histórico y social determinado, aun cuando de lo que se trate, en último término, sea de conducir las hacia un espacio totalmente nuevo (Nussbaum, 2014: 243).

Puede apreciarse en esta cita cómo Nussbaum coincide nuevamente con MacIntyre sobre el valor de la historia y la tradición como motores de la acción humana. Sin embargo, justamente al tratarse de una posición liberal, se aparta de interpretarlas en un sentido que justifique una posición conservadora. A mi juicio, Nussbaum reconoce el peso de la tradición y la historia pero partiendo de la idea de que los mismos deben ser tenidos en cuenta como elementos cruciales para proponer posibilidades de cambio y no para mantener el *statu quo*. Esta aclaración cobra sentido al tener en cuenta que el comunitarismo de MacIntyre, tal como ya he venido sosteniendo, delata una posición conservadora que termina por colocar a la tradición por encima de los individuos.

Cada nación en particular experimentará una serie de emociones dada su propia relación con el pasado, sea este lejano o reciente. A mi modo de ver, Nussbaum incorpora al liberalismo la preocupación por el pasado, dimensión histórica que por lo general no ha sido de peso en este tipo de reflexiones: “Las emociones públicas positivas encarnan unos principios generales, sin duda, pero también los revisten con el ropaje de una historia narrativa particular” (Nussbaum, 2014: 244). En la gran mayoría de sus trabajos, Nussbaum se ha dedicado a analizar cómo diversas experiencias humanas tales como la muerte, la enfermedad, la guerra y la amistad, adquieren un

sentido diferente dependiendo de cada nación.⁸⁵ En este sentido, entiende que toda propuesta práctica debe estar contextualizada e inspirarse en un buen conocimiento de la historia, las tradiciones y los problemas de la nación en cuestión. El material histórico de cada nación permite reflexionar de un modo más preciso sobre cuáles son los problemas y los puntos de partida a tener en cuenta al momento de establecer objetivos comunes.

Los seres humanos experimentan las emociones de formas diversas, modeladas tanto por su historia individual como por las normas sociales. A partir de esto, Nussbaum entiende que, en general, los teóricos de la emoción han tenido dificultades metodológicas para abordar esta cuestión al polarizar la problemática entre el individualismo y el holismo metodológico. Los integrantes de la primera posición han sido por lo general los biólogos y los defensores de la psicología evolutiva, quienes no han podido reflexionar sobre la importancia que posee la cultura en el desarrollo de la experiencia individual. En el otro extremo, se encuentran los antropólogos, quienes a veces hablan del repertorio emocional de una sociedad como un rígido constructo, que elimina cualquier rasgo de individualidad y singularidad en relación a la experiencia humana. En este sentido, frente a la ingenuidad del primer enfoque, Nussbaum entiende que el segundo termina por caer en un severo determinismo. En este punto, realiza un interesante recorrido sobre las diferentes disciplinas como la biología, el psicoanálisis, la psicología y la antropología con el objetivo de esclarecer su punto de vista. Según entiendo, Nussbaum se sirve de estas aclaraciones con el objetivo de colocarse en una posición intermedia entre lo universal y lo particular, delatando de nuevo su vinculación con el pensamiento aristotélico.

En *Paisajes del pensamiento*, Nussbaum explica que los factores que condicionan la experiencia emocional se pueden dividir de la siguiente manera:

1) Condiciones Físicas: estas refieren a lo que tienen que ver con el entorno geográfico en el que determinada sociedad debe desenvolverse. Engloba no solo la naturaleza que rodea a determinada sociedad, sino como también el desarrollo tecnológico de la misma. Nussbaum entiende que el contexto histórico-geográfico condiciona la experiencia emocional que las sociedades tengan en relación a su entorno. De este modo, las altas o bajas posibilidades de ser protagonistas de alguna catástrofe natural o el hecho de poseer un clima adecuado para llevar una vida relajada, son factores cruciales a la hora de interpretar correctamente cada nación.

2) Cuestiones religiosas/metafísicas: en segundo lugar, destaca las diferencias entre las sociedades respecto a sus creencias metafísicas, religiosas y cosmológicas. Por ejemplo, la muerte como fenómeno universal, es modelada por las diferentes cosmovisiones que cada nación adopte. En este sentido, mientras que una determinada

⁸⁵ Estos análisis pueden verse particularmente en *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones* (2008) y *Emociones Políticas* (2014). Para el caso del segundo, Nussbaum se encargó de comparar dos naciones y culturas por demás diversas, como son Estados Unidos y la India, ambas democracias liberales a pesar de sus profundas diferencias socio-culturales.

cultura puede interpretar en el fenómeno de la muerte algo negativo, otra puede verlo como un fenómeno positivo e incluso digno de ser festejado (Cf. Nussbaum, 2008:181).

3) Prácticas culturales: si bien podría objetarse que las prácticas culturales se derivan más que nada de la religión dominante de la nación en cuestión, Nussbaum entiende que las prácticas son un producto no solo del factor religioso, sino también de los condicionantes físicos analizados en el primer ítem (Cf. Nussbaum, 2008: 182). Un ejemplo utilizado por Nussbaum es en relación con la crianza de los niños:

Los usos relativos a la crianza de los niños divergen de modo significativo, probablemente con efectos importantes sobre el desarrollo emocional. A los bebés chinos se les suele alentar a permanecer inmóviles. Sus extremidades se envuelven con fuerza; las pautas de interacción tienden a disuadir la iniciativa y promueven la concordia. Por el contrario, los niños estadounidenses reciben gran cantidad de estímulos y se les anima a moverse; sus extremidades están libres (Ibíd.182).

Por tanto, las diversas prácticas que se configuran en torno a una sociedad desde la manera de saludar hasta el propio simbolismo atribuido a la muerte, tienen efectos en el modo en que los individuos modelan sus propias experiencias emocionales. No obstante, Nussbaum aclara que es muy importante no generalizar prematuramente acerca de tales prácticas culturales. Todo grupo cultural, estudiado con suficiente detalle, exhibe muchas prácticas distintas, incluso en estas áreas comunes del desarrollo infantil. Teniendo esto en cuenta, se debe evitar el error de pensar que los miembros de una cultura distante son más homogéneos de lo que consideramos a los miembros de nuestra propia cultura (Cf. *Ibíd.* 182).

4) Cuestiones lingüísticas: por otro lado, Nussbaum explica que una lengua es una fuente de diferencias reveladora ya que en ella se puede advertir cómo una cultura clasifica juntas cosas que en otra estarían separadas. De este modo, es importante tener en cuenta el uso y los significados que cada cultura elige para nombrar y/o catalogar las distintas emociones humanas. El hecho de que las culturas griega y latina posean multitud de palabras para expresar las distintas variedades de cólera muestra que dicha emoción les preocupaba de un modo inusual.

5) Normas sociales: por último, y no por eso menos importante, se encuentran las normas establecidas en cada sociedad. Incluso Nussbaum llega a considerar que probablemente este sea el factor de mayor peso al momento de condicionar las experiencias emocionales de una nación (Cf. *Ibíd.* 185). Pese a esto, entiendo que no es correcto afirmar que existe un factor más importante que otro, sino que en alguna medida todos se encuentran relacionados y se influyen mutuamente. Atendiendo a lo anterior, las normas sociales son el efecto de extender diversas prácticas y costumbres al plano de lo normativo. De esta manera, me atrevo a sugerir que en todo caso es aquí donde confluyen el resto de los factores, generando cierta normatividad y estabilidad de las cosmovisiones propias de cada cultura. A partir de esto, se entiende por qué existen

diferentes valoraciones en relación a la expresión pública de la cólera o la ira en función del contexto.⁸⁶

Sin embargo, pese al análisis histórico-contextual que Nussbaum defiende, señala que se debe evitar caer en el extremismo de considerar que las fuerzas culturales no dejan espacio para la variedad y la libertad del individuo, y que convierten los detalles de la historia personal en intrascendentes, fundamentando mundos mutuamente inaccesibles. De esta manera, rechaza de cuajo el determinismo cultural así como también la imposibilidad de la comunicación intercultural:

No sorprende que la comunicación intercultural se centre a menudo en experiencias genéricas que derivan de esta situación común. Así, las obras de Sófocles y Eurípides cruzan barreras culturales con una fuerza inusitada, pues abordan mitos de pérdidas y conflictos familiares que resultan fácilmente reconocibles para otras culturas (Nussbaum, 2008: 198).

En consecuencia, el modelo de análisis de cada nación debe evitar cualquier tipo de reduccionismo y establecer un margen que impida caer en interpretaciones ingenuas y estandarizadas de cada cultura. A mi modo de ver, cada cultura cuanto mucho refleja un estándar que sirve como herramienta de aproximación a la misma, sin embargo, es importante no dejarse llevar por las generalizaciones y entender que pese a los patrones en común que se puedan compartir, pueden existir al interior profundas diferencias. Una concepción plausible de la construcción social tiene que dar espacio tanto a la inteligibilidad intercultural como a la libertad humana, de no ser así, el enfoque liberal de Nussbaum resultaría contradictorio e inapropiado.

⁸⁶ Sobre este aspecto, Nussbaum realiza la siguiente reflexión: “Así, una cultura que aprecie extremadamente el honor y que atribuya un valor muy negativo a las ofensas a la honra contará con muchas ocasiones para encolerizarse, sin embargo, una cultura centrada en la igualdad, tal como la *utku*, no promoverá tales ocasiones” (Nussbaum, 2008: 186).

Capítulo III: el problema de la estabilidad social.

a. El valor de las emociones políticas.

Las emociones políticas sirven a Nussbaum como fundamento último de su teoría. Así como Rawls planteó un individuo racional que delibera por detrás de un velo de ignorancia, Nussbaum esboza un sujeto atravesado por la dimensión afectiva en función de su contexto cultural. Por lo anterior, entiendo que su posición evita en algún sentido el universalismo ético, dado que asume la diversidad de formas en que los afectos pueden ser experimentados. Sin embargo, pese a que el liberalismo de Nussbaum resulta más flexible, es un error interpretarlo en un sentido relativista. Puesto que si bien reconoce el peso de la historia y la tradición en la construcción de la subjetividad humana, su propuesta lejos está de legitimar algún tipo de doctrina comprensiva que viole la libertad individual y que defienda algún tipo de determinismo. De este modo, aunque amplía el abanico de posibilidades, los límites que toda sociedad libre supone se encuentran igualmente garantizados. A partir de lo anterior, vale la pena destacar que Nussbaum coincide con MacIntyre solo en el hecho de revalorizar el papel de la historia y la tradición como elementos de cohesión social. No obstante, estas influencias siempre deben mantenerse dentro de los límites del liberalismo.

A partir de la introducción de las emociones políticas, Nussbaum incorpora a su teoría una nueva concepción de cultura pública en relación con la “teoría de la justicia”. A mi modo de ver, esta nueva concepción se debe en gran parte a la influencia de Aristóteles en el pensamiento de la autora. En tal sentido, su teoría introduce en el liberalismo político elementos que se vinculan con el humanismo cívico de los antiguos y pone en cuestión la separación tajante entre lo público y lo privado que el liberalismo de Rawls propiciaba. En consecuencia, Nussbaum afirma que los afectos están directamente vinculados con la historia, la cultura y la tradición de cada nación. Así, las emociones políticas se convierten en condición de posibilidad para pensar cuestiones que el liberalismo, en general, ha hecho a un lado. Justamente, esta nueva forma de analizar la cultura pública de cada nación es lo que obliga a Nussbaum a enfocarse desde otra perspectiva en el problema de la estabilidad social.

El modelo que propone para pensar la estabilidad social es la conjunción entre emociones políticas, leyes e instituciones. Considero pertinente aclarar que cuando hablo de emociones estoy incluyendo en esta misma categoría todo lo que tiene que ver con la cultura, las costumbres y la historia de cada nación. Esto se debe a que en el marco de la teoría de Nussbaum no existe posibilidad de separar dichos elementos, puesto que, como ya he señalado en la sección anterior, los factores históricos y culturales inciden en el modo en que se configuran las distintas experiencias afectivas.

Por otro lado, debe existir entre el clima emocional de una nación y su sistema institucional cierta correspondencia recíproca. Esto significa que pueden existir leyes y reglamentaciones que encarnen los valores de la libertad y la tolerancia pero desde un punto de vista social ser completamente ineficaces. Una ley por sí sola es incapaz de

modificar la sociedad, así como también un determinado clima emocional no puede perdurar en el tiempo sin instituciones y leyes que lo fortalezcan. Según entiendo, la teoría de Nussbaum presenta elementos que pueden ser clasificados de la siguiente manera:

1) Formales o universales: Este grupo representa los elementos típicos del liberalismo como la importancia de las instituciones, la idea de consenso entrecruzado, la libertad individual, los principios políticos y todo aquello que se vincule con la pretensión de alcanzar acuerdos de tipo universal.

2) Contingentes o contextuales: Aquí cobra sentido el aporte de Nussbaum en todo lo que ya he señalado: costumbres, prácticas, religiones, idioma que cada nación adopta, etc. A su vez, para que estos factores operen de un modo apropiado, deben respetar los límites que el primer ítem les impone. De esta manera, Nussbaum mantiene el principio rawlsiano que obliga a las teorías comprensivas a funcionar en sociedad dentro de un esquema de libertad compatible con un esquema similar de libertades para todos.

A partir de lo anterior, entiendo que el rol de las emociones políticas es operar entre lo universal y lo particular de modo tal que el sistema social en cuestión pueda perdurar en el tiempo. En este sentido, es importante que se eviten emociones que en general se tienen por negativas como la ira y la envidia -tal como lo ejemplifica el concepto de esfera media-. En todo caso, lo que sí podrá variar son los mecanismos que cada nación utiliza para regularlas. Por ejemplo, una cultura excesivamente competitiva deberá atender a estas emociones en mayor medida que una que no lo fuese. Por lo tanto, es entre estas dos dimensiones, la universal y la particular, en donde las emociones políticas deben operar con el objetivo de poder generar un vínculo, una continuidad entre una y la otra. De nada sirve atender solo a la cuestión universal en detrimento de lo particular y viceversa.⁸⁷ De esta manera, las emociones políticas adquieren esa impronta aristotélica que busca generar la emoción adecuada en el momento y lugar adecuado (Aristóteles, *Etic. Nic.*: 1140a25).

Las emociones políticas explican cómo es posible generar una continuidad entre el liberalismo y cada nación en particular. Nussbaum parte de la base de que toda sociedad se encuentra atravesada por diferentes tipos de emociones en función de su propia historia y tradición: “El miedo está en todas partes, para bien y para mal. Las sociedades pueden darle forma en múltiples escenarios y de muy diversos modos” (Nussbaum, 2014: 389). El miedo es una emoción universal que adquiere diversas formas. Por ejemplo, en Argentina o Chile el miedo al regreso de una dictadura militar es mayor que en cualquier país que no haya tenido dicha experiencia. A partir de lo

⁸⁷ Sobre esta cuestión, la siguiente aclaración de Nussbaum merece ser tomada en cuenta: “Las instituciones de una sociedad decente mantienen el miedo y la envidia dentro de límites apropiados y protegen a sus ciudadanos frente al avergonzamiento hostil. Pero con eso solo no basta y este capítulo ha proporcionado ejemplos de las muchas maneras en las que una sociedad puede crear un clima emocional que limite el miedo y la envidia egoístas y ataque esa vergüenza que estigmatiza a clases enteras de ciudadanos” (Nussbaum, 2014: 454).

anterior, existirán claras diferencias en el modo en que cada nación administra esta emoción:

Algunas sociedades de nuestra familia de naciones tal vez entiendan que esa concepción muy expansiva del principio de la libertad de expresión va más allá de lo que pueden permitirse en virtud de su propia historia: Alemania, por ejemplo, ha ilegalizado las expresiones y las organización antisemitas, y puede que esté obrando correctamente en este sentido, dada su propia historia nacional (Nussbaum 2014: 155).

De este modo, el liberalismo de Nussbaum se convierte en una suerte de parámetro general, como objetivo ideal, que cada nación intentará cumplir partiendo de su propia realidad histórica. Cada nación canalizará sus emociones de diversas maneras a partir de sus particularidades históricas, esto incluye una amplia lista de acontecimientos como pueden ser una guerra, una crisis económica, conflictos raciales o hasta incluso una catástrofe natural. Las emociones políticas procuran brindar la estabilidad que las leyes por sí solas no pueden garantizar, al dirigirse justamente sobre asuntos que calan en lo más profundo de la experiencia humana. Por lo tanto, siempre es positivo meditar sobre las emociones en algún momento, ya que las cosas buenas decaen o se destruyen si no se valoran, y a veces cuesta recordar que la igualdad política no es una cuestión puramente de buenas leyes y políticas (Cf. Nussbaum, 2014: 455).

La introducción de la dimensión afectiva en las líneas del liberalismo político convierte a Nussbaum en una pensadora original que procura superar las dificultades que en general el liberalismo ha presentado al momento de abordar temas relacionados con los afectos. En este sentido, se ha visto obligada a rechazar en gran parte la psicología moral desarrollada por Rawls en su “teoría de la justicia”. En efecto, a partir del supuesto de la posición original, Rawls concibió un individuo despojado de la historia y que, a su vez, es tanto racional como razonable. Lejos de esto, Nussbaum posee una visión de los individuos más contextualizada y ligada al modo en que los mismos han construido diferentes tipos de lazos emocionales con sus pares y con su propia cultura. De este modo, se inscribe en el liberalismo al sostener elementos básicos de la “teoría de la justicia”, pero se aleja en la medida que pretende dialogar con todas las culturas y no solo con la norteamericana.

b. Una nueva psicología moral para el liberalismo.

La importancia que Nussbaum concede en su teoría a las emociones la alejan del modo en que tradicionalmente el liberalismo rawlsiano ha entendido a los individuos. Pues tal como ya he señalado, el liberalismo de Rawls, heredero del pensamiento ilustrado kantiano, propone la idea de un sujeto autónomo y racional que actúa en función de principios universales y ello atraviesa toda la “teoría de la justicia”.⁸⁸ A diferencia de Rawls, Nussbaum entiende que la dimensión afectiva es crucial para una mejor comprensión del fenómeno humano así como también para una versión mejorada del liberalismo.

⁸⁸ Sobre esta cuestión vale la pena recordar las similitudes señaladas entre la moral de los principios y la ética kantiana en el capítulo III inciso “b” de la primera parte del trabajo.

Al igual que Rawls, pero con otras intenciones, Nussbaum pretende marcar su posición al recurrir a un experimento mental:

Supongamos que tenemos una sociedad de <ultracuerpos> partidarios de un liberalismo de izquierda muy parecido al del New Deal: personas que se comportan con todo el altruismo con el que esperábamos que se comportaran y que sostienen las instituciones de la nación realizando exactamente la misma clase de acciones que podrían haber acometido si estuvieran movidos por un sentimiento profundo real. La única diferencia es que estos no sienten nada en realidad. Son simplemente envoltorios humanos vacíos por dentro, sin sentimiento alguno en sus corazones (Nussbaum, 2014: 475)

Con este ejemplo, intenta convencer al lector de lo vacía que sería una sociedad que se comportase de esa manera. Pues pese a que puedan existir sujetos que actúen de modo similar a los ultracuerpos [*body snatches*] de su ejemplo, son pocos quienes opinarían que es el modo correcto de conducirse en la vida. Según Nussbaum, lo que mantenga unidas a las personas debe ser más real que la pura formalidad, ya que de no hacerlo se corre el riesgo de que se termine por imponer el interés propio de un modo egoísta. Una sociedad que funcionase de tal manera no solo carecería de empatía y sensibilidad, sino que tampoco poseería la capacidad crítica de reflexionar sobre su propia situación.

El ejemplo hiperbólico de Nussbaum es muy útil para comenzar a delinear la pregunta por el buen ciudadano. Pues partiendo de la base de que una sociedad alienada como la que describe su ejemplo resulta claramente indeseable, tiene sentido indagar sobre cuál es en última instancia el modelo ideal de ciudadano para su proyecto. Nussbaum plantea su pregunta en contraste con el ejemplo sugerido:

¿Cuál es nuestro ideal del buen ciudadano? Cuando nos imaginamos a un buen ciudadano, ¿nos lo figuramos como un ultracuerpo impecable en sus apariencias y sus actuaciones externas, o como alguien que realmente siente amor? (Nussbaum, 2014: 477)

Este hipotético dilema entre un individuo implicado emocionalmente y una suerte de agente puramente procedimental y carente de emociones coloca al lector frente a una obvia decisión: es preferible un individuo humanizado a un ultracuerpo alienado. Del mismo modo que Rawls, el experimento mental de Nussbaum presupone su respuesta. Justamente por esto, utiliza el ejemplo sobre el final de *Emociones Políticas* con el objetivo de terminar de convencer al lector de que vale la pena colocar a las emociones políticas en el terreno de la ética y la filosofía política. Así, Nussbaum entiende que siempre es mejor optar por individuos emocionalmente vivos y que reaccionan mutuamente con amor político, al menos, en ciertos momentos y de ciertas maneras. En el ejemplo utilizado, no existe espacio para la empatía ni tampoco para la imaginación, condiciones claves de la experiencia humana. Dada la falta de estas capacidades, la hipotética sociedad conformada por los ultracuerpos no tendría posibilidades de generar nuevos puntos de vista ni mucho menos la capacidad de señalar nuevos tipos de problemáticas sociales. Se trataría en última instancia de una suerte de

sociedad distópica en la cual los individuos actúan de forma automática sin la capacidad de sentir ningún tipo de emoción. Dichos ciudadanos solo podrían actuar en función de determinadas reglas sin posibilidades de cambio, generando así una sociedad sumamente conformista y estancada en el tiempo.

El hecho de que los ciudadanos puedan sentir y experimentar la sensación del bien y del mal, habilita la posibilidad de un modelo de sociedad abierto que fomenta el debate y la discusión entre los mismos. Y pese a que esta sociedad sea imperfecta y por lo tanto, cometa errores, y de hecho se han cometido históricamente, siempre es preferible por sobre cualquier experiencia social que pretenda dejar de lado la capacidad afectiva del ser humano. La empatía y la capacidad de experimentar este tipo de sensaciones es justamente una gran ventaja que posee el ser humano y no algo que deba ser dejado de lado.⁸⁹ A mi modo de ver, resulta más riesgosa una sociedad “perfecta”, sin ningún tipo de conflicto, que cualquier sociedad humana real e imperfecta.

Con todo esto, Nussbaum pretende alejar lo más posible de su teoría toda concepción mecanicista de la acción humana. Y si bien reconoce la posibilidad de que existan momentos y situaciones en las que diferentes grupos o individuos caigan en este tipo de alienación, no por ello se debe renunciar a la idea de una cultura pública que justamente evite este tipo de comportamientos. El hecho de que existan experiencias históricas en las que efectivamente se haya llegado a ese grado de alienación es justamente el motivo por el cual se debe fomentar una cultura pública sana que impulse el diálogo, la tolerancia y el respeto. De esta manera, las emociones cumplen un papel activo en la sociedad, puesto que fortalecen los principios políticos y, a su vez, crean nuevos a medida que pasa el tiempo y las sociedades cambian.

En función de lo anterior, Nussbaum tiene en mente una psicología del individuo que se puede reflejar en los siguientes ítems:

1) Emociones: Desde un punto de vista ético, no se trata de individuos meramente racionales, sino de individuos que en todo caso pretenden y deben realizar

⁸⁹ Sobre este punto, Nussbaum se ha servido de las últimas investigaciones en psicología animal al realizar un estudio comparativo entre la psicología humana y la animal. Según Nussbaum, los animales, al igual que los seres humanos, tienen la capacidad de experimentar distintos tipos de emociones. Sin embargo, los animales se encuentran limitados en su experiencia emocional debido a una limitación de índole cognitiva, que hace que en muchos casos su experiencia resulte ingenua para el ojo humano. Por ejemplo, cualquier perro sentiría empatía por cualquier individuo, incluso uno que a juicio de un ser humano no la merezca. En este sentido, el perro presenta una empatía que en muchos casos pueda resultar infantil o ingenua. Otro ejemplo utilizado por Nussbaum es en relación a la esperanza, pues explica que la emoción de la esperanza presenta dos componentes: uno emocional y otro cognitivo o intelectual. El componente emocional es la propia sensación de la esperanza, pero para que la misma pueda ser experimentada, debe existir como condición de posibilidad la capacidad intelectual de poder imaginar un tiempo futuro que sea mejor que el presente. En este sentido, los animales al no tener esta capacidad de abstracción son incapaces de experimentar la sensación de esperanza. A partir de estos análisis y de todas las últimas investigaciones en psicología animal, Nussbaum destaca la herencia animal del ser humano y entiende que gracias a la ventaja intelectual que posee en relación al resto de los animales, el repertorio emocional del ser humano es mucho más amplio y complejo que el de los animales. Sobre este tema puede verse *Emociones políticas* (Cf. Nussbaum, 2014: 169 y ss.), y *Paisajes del pensamiento* (Cf. Nussbaum, 2008: 33-88).

un uso racional de sus emociones. Para ellos, será crucial una cultura pública que fomente las emociones adecuadas que cada nación necesita.

2) Contextualizado culturalmente: Como ya indiqué, la propuesta no se refiere simplemente a la cultura norteamericana sino que se dirige a todo el conjunto de democracias liberales. En este sentido, el valor de cada cultura es de crucial importancia a la hora de bajar a la realidad los principios generales del liberalismo. Para que esta empresa sea exitosa es imprescindible generar el equilibrio ya descrito entre lo universal y lo particular.

3) Relación bidireccional entre emociones/leyes e instituciones: Esto significa que debe existir una reciprocidad entre las leyes e instituciones y el clima emocional de una nación. Para entender esto, se debe tener en cuenta que los cambios culturales no dependen simplemente de leyes y reglamentaciones, sino que los mismos deben ser acompañados por la sociedad en su conjunto. De esta manera, resulta ingenuo pensar que basta promulgar una ley que declare que todos los ciudadanos deben ser respetuosos y tolerantes para que los mismos se comporten de ese modo. Es aquí donde los aportes de Nussbaum se direccionan hacia la educación y la formación ética de los ciudadanos más allá de las cuestiones jurídicas e institucionales.⁹⁰

Nussbaum reconoce que esta descripción no es más que un ideal, y que aunque probablemente nunca se llegue a materializar plenamente en la práctica, de todos modos sirve para orientar la búsqueda de una sociedad mejor (Cf. Nussbaum, 2014: 476). A partir de lo anterior, Nussbaum concibe a su teoría como cierta tendencia que progresivamente las sociedades deben intentar llevar a la práctica.

⁹⁰ Sobre el papel de la educación y la formación cívica en las democracias liberales, se destacan *El cultivo de la humanidad* (2005) y *Sin fines de lucro* (2010).

Reflexiones finales.

Para finalizar, considero que las siguientes reflexiones contribuyen a recapitular, problematizar y abrir nuevos interrogantes en las líneas de trabajo aquí planteadas. Las organizo a partir de dos subtítulos:

a. La esfera media y la cultura pública.

En primer lugar, en relación a la disputa mencionada entre el comunitarismo y el liberalismo de Rawls, entiendo que la teoría de Nussbaum intenta colocarse en un justo término medio entre ambos. En este sentido, su propuesta incorpora algunos elementos presentes en los planteos de MacIntyre, tales como la importancia de la tradición, la historia y las costumbres. No obstante, pese a considerar estos elementos como factores constitutivos en la vida de los individuos, lejos está Nussbaum de situarse en una posición conservadora que intente someter a los individuos a diferentes tipos de mandatos histórico/culturales, sin considerar su contenido. En un sentido similar, también puede pensarse que su teoría se ubica en un punto intermedio porque ofrece principios universales sin por ello abandonar la preocupación por las emociones y la relación de las mismas con el contexto cultural de cada Estado nación. A partir de esto, Nussbaum entiende que defender y/o resignificar elementos que apunten a la construcción de lazos sociales, no debe violentar los pilares que toda sociedad abierta supone. Así, las diferentes prácticas y costumbres culturales son respetadas en su proyecto siempre y cuando se circunscriban a los límites de la libertad de conciencia y del pluralismo razonable. De esta manera, tanto Nussbaum como Rawls entienden que las tradiciones sólo se sostienen a partir de la voluntad de los individuos que las integran y no a costa de ella.

Como se indicó, la principal crítica que MacIntyre realiza a la teoría de Rawls, sostiene que posee un punto de partida individualista que impide la generación de lazos y nexos sociales. Nussbaum incorpora estas críticas a su propuesta para ofrecer un liberalismo renovado, que intenta superar esta discusión a partir de un nuevo concepto de cultura pública. De esta manera, las emociones políticas se convierten en la herramienta mediante la cual se va a servir para superar estas oposiciones.

Nussbaum está convencida de que el modo en que las sociedades construyen sus vínculos interpersonales en búsqueda de una mayor o menor estabilidad social, está directamente relacionado con la manera en que dichas sociedades administran sus propias emociones. Por estos motivos, y pese a que parte desde un enfoque liberal que considera en primera instancia las emociones de cada individuo, Nussbaum asevera que las emociones tienen la capacidad de trascender la dimensión subjetiva e individual del ser humano, y poder así brindar elementos que permitan un enfoque más colectivo de la realidad social.

De este modo, y llegado a este punto, considero que la mejor forma de entender a una emoción política, en términos de Nussbaum, es como un modo de implicación política que los individuos de determinada sociedad poseen respecto a su propia nación. Las emociones políticas, por lo tanto, son experimentadas colectivamente y poseen un

carácter público al circular y materializarse a través de leyes e instituciones. En consecuencia, las emociones políticas tienen que ver con el disciplinamiento de los ciudadanos y con los modos en que, en términos rawlsianos, deberían comportarse en el marco de la estructura básica de la sociedad.

Por esto, las emociones políticas presentan un campo de análisis delimitado. Sólo aquellas emociones que funcionen en un nivel macro-social, a través de instituciones y leyes, pueden ser consideradas como políticas. En este sentido, el enojo y/o la alegría que uno puede sentir frente a una discusión familiar o un imprevisto cotidiano, no cumplen con los estándares que fija la definición. De esta manera, Nussbaum evita caer en una lectura totalizante que considere que cualquier manifestación emocional siempre adquiere una dimensión política. Pese a que la teoría presenta un concepto de cultura pública mucho más amplio que el de Rawls, continúa defendiendo cierta independencia o separación entre esferas, como son la privada, la media y la pública. Según mi parecer, considerar que toda emoción es siempre política colocaría a Nussbaum en una posición demasiado radicalizada para el propio liberalismo. Por lo tanto, la propuesta permite afirmar que no toda emoción es necesariamente política y que existen motivos para evitar caer en este reduccionismo.

Un segundo nivel de análisis, aunque relacionado con lo anterior, tiene que ver con el concepto de cultura pública presente en la obra de Nussbaum. Como ya señalé, Nussbaum presenta un concepto que difiere del planteado por Rawls. Esta cultura pública tiene su origen en el interés de Nussbaum de incorporar al liberalismo la preocupación por los afectos, el contexto y de brindarle al mismo una mayor estabilidad. De esta manera, ofrece una teoría que permite defender los principios generales del liberalismo, y simultáneamente, brindar elementos que generen cierta cohesión. A partir de esto, replantea las condiciones del contrato original al introducir en el mismo a las emociones políticas. Así, mientras que la teoría de Rawls ofrece una sólida separación entre lo público y lo privado, en la propuesta de Nussbaum esta separación tiende a desdibujarse.

Al colocarse en una posición neoaristotélica, Nussbaum puede dedicar mayor atención a elementos que se pierden desde una perspectiva ilustrada como la de Rawls. Gracias a la recuperación que realiza de la filosofía de Aristóteles, Nussbaum es capaz de revalorizar el papel que las emociones juegan para la vida en sociedad, así como también argumentar en favor de la importancia de los lazos sociales a partir de una idea de cultura pública más amplia. A este respecto, Nussbaum refleja su posición neoaristotélica al criticar la separación dicotómica entre lo público y lo privado presente en la “teoría de la justicia”. Pues vale la pena recordar que Aristóteles piensa su ética siempre en función de la *polis* griega, un modo de comprender la política y la vida en sociedad que no coincide con los lineamientos básicos del liberalismo político moderno.⁹¹ A su vez, la recuperación de la filosofía estoica y el concepto de esfera

⁹¹ Este punto fue abordado a lo largo del trabajo cuando señalé la contraposición entre la “teoría de la Justicia” y el humanismo cívico de los antiguos. Mientras que el humanismo cívico establece que el

media, le permite a Nussbaum desdibujar la idea de una separación categórica entre lo público y lo privado. La esfera media funciona como un nexo entre ambos polos (público y privado) ofreciendo un análisis un tanto más realista sobre cómo funciona la sociedad en los tiempos corrientes. Pues a mi entender, el avance de la tecnología en un mundo cada vez más interconectado, dificulta sostener una separación tan lineal entre estas dos esferas.

A partir de lo anterior, entiendo que en la obra de Nussbaum confluyen dos visiones éticas, en principio, contradictorias: una antigua, que se remite a Aristóteles y a los Estoicos, y otra moderna, anclada en Kant y el pensamiento liberal. A mi modo de ver, Nussbaum intenta sortear las contradicciones que estos dos paradigmas suponen a partir de dos cuestiones significativas: revalorizar el papel de las emociones para la cohesión social ofreciendo a su vez principios éticos universales. Se trata de una apuesta interesante que pone en discusión los límites del liberalismo y, a su vez, su campo de aplicabilidad.

Mientras que el concepto de cultura pública presente en la “teoría de la justicia” incluía principalmente principios políticos e instituciones, la propuesta de Nussbaum contiene, además, a las emociones políticas junto al modo en que son experimentadas de acuerdo a su contexto histórico cultural. Pues como se indicó, pese a que la teoría presenta elementos formales de corte universalista, también considera elementos de naturaleza histórica que impactan en el modo en que cada nación cataliza su propio clima o disposición emocional. En tal sentido, el concepto de emociones políticas posee un carácter heurístico de mayor complejidad al momento de analizar la cultura pública de cada nación.

b. Cuestiones éticas no resueltas.

Desde un punto de vista ético, las emociones políticas poseen un gran impacto. Pues es precisamente a partir de este concepto que Nussbaum puede rediscutir los límites que la cultura pública debería tener. En el desarrollo de la investigación ya señalé algunos conflictos éticos no resueltos que la posición de Nussbaum podría llegar a tener. A continuación se ofrece una breve síntesis de los mismos.

Una primera implicancia ética del concepto defendido por Nussbaum refiere a la cuestión de cómo hacer compatible una lista de emociones de carácter público y colectivo, con una perspectiva individualista que toda teoría liberal supone. Puesto que si justamente el objetivo del liberalismo es la defensa de la libertad individual y la dignidad humana en el marco de un pluralismo razonable; un concepto tan amplio de cultura pública que postula una lista estandarizada de emociones que todos los individuos deben defender, resulta, cuanto menos, problemática. Pues mientras que Rawls colocó entre paréntesis a la moral, reservándoles a los individuos la autonomía de elegir por sí mismos sus diferentes creencias morales; Nussbaum, al avanzar en favor de

principal bien humano, y quizás el único, es la implicación en la vida política, el liberalismo justamente intenta evitar este reduccionismo.

lo público, interviene en mayor medida en la vida de las personas y, por lo tanto, también en el terreno moral. En relación a esto, considero que Rawls ofrece una teoría ética en sentido estricto, es decir, una teoría que reflexiona sobre la moral (teorías comprensivas) con la intención de establecer principios éticos generales que las regulen. Por su lado, Nussbaum parece no tener en cuenta esta distinción. Un modo de ejemplificar este punto es notar cómo, a diferencia de Rawls, Nussbaum cita y comenta en su obra una gran cantidad de ejemplos y de casos que obedecen a diferentes prácticas. En contraste, Rawls debido a su formalismo, se limita más que nada a establecer determinados principios y consensos sin incurrir en las prácticas que acontecen en el plano social, puesto que se sobreentiende que las mismas ya estarían reguladas por los principios acordados en la posición original.

Asumiendo la diferencia comúnmente establecida entre ética y moral, el intento de Nussbaum de colocarse como un término medio entre el liberalismo y el comunitarismo, aproxima su teoría a cuestiones más relacionadas con la moralidad propiamente dicha, haciendo a un lado la cuestión estrictamente ética (principios éticos generales). A mi entender, el concepto que Nussbaum propone de cultura pública establece, por lo menos indirectamente, cuáles son las emociones que las sociedades deberían defender. De esta manera, su propuesta se aleja de una posición estrictamente ética para introducirse en el plano de las creencias morales, o en términos rawlsianos, de las teorías comprensivas. De este modo, la separación entre ética (concepción pública de justicia) y moral (teorías comprensivas) presente en la teoría de Rawls se desdibuja en la propuesta de Nussbaum.

En relación a lo anterior, considero que la posición de Rawls es más respetuosa respecto de las diferentes creencias morales de los individuos, siempre y cuando las mismas no se involucren demasiado en lo público; es decir, siempre que respeten los principios éticos concertados en el acuerdo original. A diferencia de Rawls, Nussbaum toma una posición que alienta el intervencionismo y la corrección política al introducirse en mayor medida en las distintas prácticas y creencias morales que circulan en sociedad. Este contraste con Rawls hace que Nussbaum adopte una posición que, a mi entender, puede delatar cierto moralismo. En este aspecto en particular, y aunque parezca contradictorio con el desarrollo de la investigación, la teoría de Rawls puede interpretarse como más flexible que la de Nussbaum. Esto se justifica dado que en la “teoría de la justicia” no existe una reflexión sobre el modo en que los individuos piensen y sienten en función de la concepción de bien que hayan elegido, pues se trata de experiencias que quedan relegadas al ámbito de lo estrictamente privado.

Tal como he señalado en el transcurso del trabajo, estas diferencias entre los autores surgen a partir de la concepción de cultura pública que cada uno posee. Pues la carga teórica que cada autor brinda al concepto de cultura pública incide necesariamente en el modo de entender el funcionamiento de la sociedad; como por ejemplo el alcance de la libertad individual y su relación con la cohesión social. En efecto, Nussbaum piensa su concepto de cultura pública justamente con la intención de poder garantizar una sociedad que se encuentre mejor cohesionada. De este modo, en algunos casos

Nussbaum está dispuesta a limitar la libertad individual, siempre y cuando esta disminución genere un impacto positivo en el plano social, algo que a mí entender la “teoría de la justicia” no permitiría. Esta contradicción puede ser mejor comprendida a partir del ejemplo ya visto de Nussbaum en relación a la censura de la simbología Nazi en Alemania. Para este caso, Nussbaum juzga que es correcto censurar este tipo de expresiones, pese a que suponga necesariamente una disminución de la libertad individual. Pues a partir del pasado histórico del propio pueblo alemán, y comprendiendo lo negativo de dicha experiencia, Nussbaum entiende que es aceptable este tipo de medida. Por otro lado, desde una posición rawlsiana, podría pensarse que es factible sostener que la doctrina del nacional-socialismo es una teoría comprensiva irrazonable, y que por lo tanto, se encuentra invalidada al momento de discutir asuntos de orden público, aunque es legítima en el marco de lo privado. Por lo anterior, Nussbaum entiende que la libertad humana es escindible y que existen casos en los que es legítimo intervenirla por distintos mecanismos.

Según Nussbaum, las emociones políticas serían justamente la materia prima que permitiría generar los lazos y relaciones sociales que deberían, en principio, reducir o incluso eliminar estas prácticas. Sin embargo, tal como muestra el ejemplo del nazismo, los intentos por solucionar cuestiones de índole social, en general obligan a reconsiderar el alcance de la libertad individual, reduciéndola, o cuanto menos condicionándola, en algún sentido. El problema que supone la tesis anterior es hasta qué punto es aceptable la disminución de la libertad individual en función de un bien de tipo social, como puede ser la cohesión social y/o una mejor convivencia, teniendo siempre en cuenta que Nussbaum se reconoce como una teórica liberal. Según entiendo, esta es una de las principales dificultades e interrogantes que su teoría plantea.

Asumiendo una posición más cercana al neocontractualismo rawlsiano, me atrevo a sostener que Nussbaum está intentando generar un consenso entrecruzado que ofrezca una mayor amplitud. Por estos motivos, le interesa un consenso que no solo incorpore principios políticos, sino que también incluya una lista de las emociones más apropiadas para cada nación en particular. Y es justamente a partir de este consenso más amplio que Nussbaum está solicitando, en mayor medida que Rawls, que cada individuo ceda sobre sus propias convicciones morales. No obstante, y al igual que Rawls, vale la pena mencionar que Nussbaum justifica este acuerdo solo en la medida en que sea genuino, es decir, que no sea impuesto de manera violenta y que no represente los intereses de una teoría comprensiva por sobre las demás.

Por último, a mi modo de ver, esta contradicción entre lo público y lo privado puede ser repensada a partir del concepto de esfera media. En efecto, la teoría de Nussbaum resulta ser un intento de hacer dialogar las diferentes esferas de la vida humana con el objetivo de ofrecer una mayor cohesión social. En este sentido, establece una separación gradual entre esfera privada, media y pública. Mientras que sus análisis se concentran principalmente en las últimas dos, poco desarrolla en función de la primera. Este silencio me resulta difícil de interpretar. Pues a mi entender puede deberse a que considere que justamente al obedecer al ámbito de lo íntimo, es razonable

intervenir lo menos posible. O más bien, y por otro lado, puede significar que Nussbaum entiende que no existe algo tan claramente delimitado como la esfera privada o íntima. En función del principio de caridad, me inclino por interpretar a la primera opción como la correcta, una vez ya planteado el interrogante.

Pese a todo, es claro que el interés de Nussbaum recae mayormente sobre la esfera media y la pública. Esto se debe justamente a que son ámbitos de la vida más relacionados con la cohesión y convivencia cívico-democrática. En este sentido, tanto la esfera media como la pública representan la principal diferencia que Nussbaum tiene en relación a la “teoría de la justicia”. Su preocupación por una mejor cohesión y calidad de vida, la han hecho reconsiderar la importancia de estas dos esferas. En relación a esto, pienso que el concepto de esfera media le devuelve a Nussbaum un posicionamiento más liberal y menos moralista que lo que la esfera pública refleja. Esto se debe a que, como he señalado, el concepto amplio que Nussbaum defiende arrastra cierto moralismo, y un avance sobre las diferentes convicciones y creencias de los individuos.

Sin embargo, a mi entender, el modo en que Nussbaum piensa a la esfera media le permite atenuar el moralismo con el que carga a la esfera pública. En este sentido, la incorporación de la esfera media permite a Nussbaum plantear una diferencia de grados en el dominio de lo público con el objetivo de ofrecer una mayor estabilidad social. Mientras que en el ámbito público se admitiría cierta censura de determinadas expresiones, como el ejemplo del nazismo lo muestra; en la esfera media el conflicto, y en particular la ira, debería verse reducida al mínimo a partir de un modelo de ciudadano más indiferente frente a los diferentes eventos que podrían molestarlo. De esta manera, mientras que en el ámbito público existiría una mayor presión social sobre el modo de sentir y obrar de los individuos; la esfera media apunta hacia la tolerancia y hasta incluso una mirada cómica y despersonalizada de la existencia humana.

Más allá de todo lo anterior, la presente investigación me ha permitido reflexionar sobre los límites de lo público y lo privado, y en particular, sobre la posibilidad de continuar utilizando dichas categorías. En este sentido, pese a que me resulte difícil renunciar a la idea de una esfera privada en la que cada individuo es libre de tomar sus decisiones, sí considero que probablemente sea difícil delimitar tan claramente dicha esfera como algo puro y no contaminado por nada externo. La implementación de las nuevas tecnologías en la vida cotidiana construye de forma progresiva un mundo cada vez más interconectado, en donde las grandes distancias pueden ser resueltas con el simple uso de internet. De este modo, factores como los medios de comunicación, internet y el uso de las redes sociales han desarticulado una separación tan incisiva entre lo público y lo privado, por lo que probablemente sea válido pensar y utilizar nuevas categorías de análisis más acordes a los tiempos corrientes. Para ello, conceptualizaciones como las de esfera media y/o emoción política, pueden servir para presentar teorías que gocen de una mayor verosimilitud con la realidad actual. En este sentido, pese a reconocer que en lo personal soy deudor de cierto liberalismo ortodoxo que tiende a delimitar claramente entre lo privado y lo

público, entre lo íntimo y lo que es de todos, este trabajo me ha hecho replantearme si dicho dualismo merece aún ser sostenido, al menos en un modo tan categórico como el que alguna vez defendí.

Bibliografía.

Fuentes primarias:

- Nussbaum, M. (1997). *Justicia poética. La imaginación literaria y la vida pública* (1995), traducción de Carlos Gardini, Barcelona, Andres Bello.
- Nussbaum, M. (1998). “Virtudes no relativas: un enfoque aristotélico” en Nussbaum, M., Sen, A. (eds.), *La calidad de vida* (1993), México, FCE, pp. 318-351.
- Nussbaum, M. (2006). *El ocultamiento de lo humano: repugnancia, vergüenza y ley* (2004), traducción de Gabriel Zadunaisky, Bs. As. Katz.
- Nussbaum, M. (2007). *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión* (2006), traducción de Ramón Vilá Vernis (caps. I-IV) y Albino Santos Mosquera (caps. V-VII). Paidós Barcelona.
- Nussbaum, M. (2008). *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones* (2001), traducción Araceli Maira, Madrid, Paidós.
- Nussbaum, M (2014). “Una revisión del liberalismo político de Rawls” (2011), traducción de Juan Carlos Upegui. En *Revista Derecho del Estado* nº 32, Enero-junio, pp. 5-33.
- Nussbaum, M (2014). *Emociones políticas ¿Por qué el amor es importante para la justicia?* (2013), traducción de Albino Santos Mosquera. Barcelona, Andrés Bello.
- Nussbaum, Martha C. (2018). *La ira y el perdón. Resentimiento, generosidad, justicia* (2014), traducción de Víctor Altamirano, México, Fondo de cultura económica.
- Rawls, J. (1995). *Teoría de la Justicia* (1971), traducción de Maria Dolores Gonzalez, Mexico, FCE.
- Rawls, J. (1996). “La justicia como equidad, política no metafísica” (1985), traducción de Sebastian Mazzuca, en *La política*, nº septiembre, pp.- 23-46.
- Rawls, J. (2002). *Justicia como equidad: una reformulación* (2001), traducción de Andrés de Francisco, Barcelona, Paidós Estado y Sociedad.

Bibliografía secundaria:

- Aristóteles (1988). *Acerca del alma*, traducción de T. Calvo. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1988b). *Política*, traducción de Manuel García Valdés: Gredos.
- Aristóteles (1990). *Retórica*, traducción de Q. Racionero. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2001). *Ética Eudemia*, traducción de J. Pallí. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2010). *Ética Nicomaquea*, traducción de J. Pallí. Madrid: Gredos

- Arjona Pachón, G. E. (2013). “Democracia y liberalismo político. La perspectiva de Marha Nussbaum” en *Colombia internacional* 78, Mayo a Agosto de 2013, pp. 145-180.
- Aubenque, P. (2004). “El lugar de la ética a Nicómaco en la discusión contemporánea sobre la Ética”, *Laguna*, Volumen XV, pp. 9-18.
- Botero J.J. (2005). *Con Rawls y contra Rawls: una aproximación a la filosofía contemporánea*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- Camps, V. (2011). *El gobierno de las emociones*, Barcelona, Herder.
- Camps, V. (2013). *Breve historia de le Ética*. Barcelona, RBA.
- Camps, V. (ed.) (2010). *Democracia sin ciudadanos. La construcción de la ciudadanía en las democracias liberales*. Madrid, Trotta.
- Comte, A. (1999). *Discurso sobre el espíritu positivo*, traducción de Eugenio Moya, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Dworkin D. (1993). *Ética privada e igualitarismo político* (1990), traducción de Antony Domènech, Barcelona, Paidós - ICE UAB.
- Epicuro (1994) *Obras*, traducción y estudio preliminar de Montserrat Jufresa, Madrid, Altaya.
- Ekman, P. y Davidson R. (1994). *The Nature of Emotion: Fundamental Questions*, Oxford University Press.
- Farrel, M. (2000). “El alcance (limitado) del multiculturalismo” En *Universalismo y multiculturalismo*, Eudeba.
- García Jaramillo, L. (2016). *Reconstruyendo a Rawls*. Buenos Aires, EUDEBA.
- García Valverde, F. (2009). “Desacuerdo moral y estabilidad en la teoría de Martha Nussbaum” en *Revista de Filosofía y teoría política*, nº 40, pp. 63-90.
- Gargarella, R. (1999). *Las teorías de la justicia después de Rawls*. Barcelona: Paidós.
- Goleman, D. (2000). *La inteligencia emocional* (1995), traducción de Elsa Mateo, Buenos Aires, Vergara.
- González-Esteban, E. (2007). “Una lectura actualizada de la ética aristotélica. La mirada de Martha Nussbaum“, *Quaderns de Filosofia i Ciència*, Nº 37. Pp. 91-100.
- Guariglia, O. (1996). *Moralidad. Ética universalista y sujeto moral*, Buenos Aires, FCE
- Hobbes, T. (1980). *Leviatán*, traducción de Antonio Escotado, Madrid. Editora nacional.
- Hume, D (2001). *Tratado sobre la naturaleza humana*, traducción de Vicente Viqueira, Libros en la red edición electrónica.

- Kant, I. (2012). *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, traducción de Manuel García Morente. Buenos Aires, Las cuarenta.
- Kymlicka, W. (1995). *Filosofía Política Contemporánea* (1990), traducción de Roberto Gargarella. Barcelona Ariel SA.
- Lariguet, G. (2015). “Un estudio crítico de *Political Emotions* de Martha Nussbaum”. En *CRÍTICA* n° 141, diciembre 2015. Pp 95-118
- Lordon, F. (2018). *La sociedad de los afectos. Por un estructuralismo de las pasiones* (2013), traducción de Antonio Oviedo Buenos Aires, Adriana Hidalgo ediciones.
- Locke, J. (2005). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, traducción de Claudio Amor y Pablo Stafforini. Universidad Nacional de Quilmes, Prometeo Libros.
- MacIntyre, A. (2004). *Tras la virtud* (1981), traducción de Amelia Valcárcel, Barcelona, Crítica.
- MacIntyre, A. (1994). *Justicia y racionalidad* (1988), traducción de Alejo José G. Sison, Barcelona, EIUNSA.
- Mackinnon, C. (2014). *Feminismo inmodificado. Discursos sobre la vida y el derecho* (1988). Buenos Aires, siglo veintiuno editores.
- Mill, J. S. (2004). *Sobre la libertad*, traducción de Gregorio Cantera. Biblioteca EDAF, Buenos Aires.
- Modzelewski, H. (2017). *Emociones, educación y democracia. Una proyección de la teoría de las emociones de Martha Nussbaum* (2014), Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de investigaciones filosóficas. México.
- Mulhall, S y Swift A. (1992). *El individuo frente a la comunidad: el debate entre liberales y comunitaristas*. Temas de hoy, Madrid.
- Nietzsche, F. (1985). *Más allá del bien y del mal*, traducción de José Mandomingo Sierra, Biblioteca de los grandes pensadores.
- Nozick, R. (1988). *Anarquía, estado y utopía* (1974), traducción de Rolando Tamayo. México, FCE.
- Nussbaum (2005). *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*. Paidós, Buenos Aires.
- Nussbaum (2010). *Sin fines de lucro. Por qué las democracias necesitan de las humanidades*. Katz editores, Buenos Aires.
- Panea Márquez, J. M. (2018). “El papel de las emociones en la esfera pública: la propuesta de M. C. Nussbaum”. En *RECERCA* n° 22, septiembre 2018. Pp. 111-131.
- Pinedo I. y Yanez J. (2017). “Las emociones y la vida moral: una lectura desde la teoría cognitivo-evaluadora de Martha Nussbaum”. En *VERITAS* n° 36, Enero 2017, pp. 47-62.

- Platon (2010). *Platón. Diálogos. Fedón y Fedro*, traducción de Carlos García Gual y Emilio Lledó. Madrid, Gredos.
- Platón (2012). *República*, traducción de Antonio Camarero, Buenos Aires, Eudeba.
- Ricoeur, P. (1997). *Lo Justo* (1995), traducción Carlos Gardini, Santiago de Chile, Editorial Jurídica de Chile.
- Rousseau, J. J. (1998). *El contrato social*, traducción de Leticia Halperín Dhongi, Buenos Aires, Losada.
- Sandel, M. (2000) *El liberalismo y los límites de la Justicia* (1982), traducción de María Luz Melón. Gedisa, Barcelona.
- Séneca (1943). *Tratados Morales*, traducción de Pedro Fernández de Navarrete, Madrid, Austral.
- Sen, A. (2000). *Desarrollo y Libertad* (1999), traducción de Esther Rabasco y Luis Toharia. Buenos Aires, Editorial Planeta.
- Skinner, Q. (2004) *La libertad antes del liberalismo* (1998), traducción de Fernando Escalante, CIDE.
- Taylor, Ch. (2009). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento* (1992), traducción de Mónica Utrilla de Neira México D.F. FCE.
- Thiebaut, C. (1992). “Neoaristotelismos contemporáneos” en Camps, V., Guariglia, O., Salmerón, F., *Concepciones de la ética*. Madrid, Trotta. Pp. 29-51.
- Taylor, Ch. (1996). *Fuentes del yo: La construcción de la identidad moderna* (1989), traducción de Ana Lizón. Barcelona, Paidós.
- Varela, L. E. (2014). *Filosofía práctica y prudencia: lo universal y lo particular en la ética de Aristóteles*. Buenos Aires, Biblos-Universidad Nacional de Lanus (UNLA).
- Walzer, M. (1993). *Las esferas de la justicia: una defensa del pluralismo y la igualdad* (1983) México, FCE.
- Yturbe C. (1998). *Multiculturalismo y derechos*, México D. F. IFE.