

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ  
ESCUELA DE POSGRADO



REVISIÓN DE LOS CONCEPTOS FILOSÓFICOS DEL ENFOQUE DE  
CAPACIDADES: NUSSBAUM Y SEN SOBRE LA CONDICIÓN DE  
DISCAPACIDAD

Tesis para optar al grado académico de Magíster en  
Desarrollo humano: enfoques y políticas

AUTORA

María de la Luz Núñez López

ASESORA

**Pepi Patrón Costa**

LIMA – PERÚ

Diciembre, 2018



Para Diego Ponte, por enseñarme a ver desde sus ojos.

## RESUMEN EJECUTIVO

La presente investigación revisa los conceptos filosóficos que sostienen las teorías de los creadores del enfoque de capacidades: Amartya Sen y Martha Nussbaum, con la finalidad de descubrir hasta donde se puede reflexionar con ellos acerca de la condición de discapacidad.

Para lograrlo, se empieza explicando la visión del premio Nobel, su discusión y crítica a otras teorías del bienestar, e incluso la aplicación que de su teoría hacen otros autores que trabajan el tema de la salud y de la discapacidad. Mostrando que la visión seneana concibe a la discapacidad como una condición de carencia que se equipara con un tipo de pobreza, entendiendo esta de una manera multidimensional.

Por otro lado, en el caso de Nussbaum, debido a la complejidad y hondura de su teoría filosófica, la exposición de su postura se divide en dos niveles. El primer nivel, desarrollado en el segundo capítulo, presenta cómo la autora construye su propia perspectiva del enfoque de capacidades, las raíces aristotélicas de su nueva visión y la reflexión que hace sobre las personas con discapacidad desde dicho planteamiento, así como los límites de este.

Durante la revisión de sus ideas, se hará evidente la necesidad de regresar al concepto de ser humano sobre el que basa su teoría, tema al que estará dedicado el tercer capítulo, el cual corresponde a un segundo y más profundo nivel de investigación a nivel teórico. En dicha sección se descubrirá una antropología filosófica que se denominará neoaristotélica debido a la lectura que Nussbaum hace de los textos del Estagirita, la cual llega a condicionar incluso su visión acerca de otras corrientes de pensamiento que también serán presentadas aquí, tales como la postura estoica y la del psicoanálisis de Donald Winnicott. Todo este recorrido será necesario para, al final, comprender claramente los límites y ventajas del pensamiento que la autora propone respecto a la discapacidad.

## ÍNDICE

Introducción .....	1
Primer capítulo: El enfoque de capacidades de Amartya Sen y la condición de discapacidad. Aportes y límites .....	5
1.1 Discutiendo con los supuestos filosóficos de la economía de bienestar: el utilitarismo y el liberalismo rawlsiano.....	7
1.2 El enfoque de capacidades de Sen: entendiendo el bienestar como desarrollo.....	16
1.3 Desarrollo humano sin criterio de justicia universal .....	24
1.4 Retomando la visión seneana: aplicaciones al concepto de salud y de discapacidad.....	30
1.5 Conclusiones del primer capítulo .....	34
Segundo capítulo: El enfoque de capacidades de Martha Nussbaum y la condición de discapacidad. Una actualización aristotélica .....	38
2.1 El enfoque de las capacidades según Nussbaum: diferenciándose de Sen .....	40
2.2 La construcción del enfoque de capacidades de Nussbaum ¿una lectura contemporánea de la teoría aristotélica?.....	45
2.3 El enfoque de las capacidades de Nussbaum y la discapacidad, estirando los límites del contractualismo .....	69
2.4 Conclusiones del segundo capítulo .....	85
Tercer capítulo: El concepto de ser humano en Martha Nussbaum y la discapacidad. Un aristotelismo limitante.....	88
3.1 La preminencia de la razón práctica: una interpretación sobre el argumento de la función del hombre .....	90
3.2 ¿Neoestoicismo o neoaristotelismo?.....	109
3.3 Constitución de las emociones.....	115
3.4 El inicio de las emociones: la interpretación de Nussbaum sobre la teoría psicoanalítica de Winnicott.....	136
3.5 Implicancias del concepto de ser humano defendido por Nussbaum para la condición de discapacidad .....	145
3.6 Conclusiones del tercer capítulo.....	152
Conclusiones generales.....	157
Bibliografía.....	164

## INTRODUCCIÓN

El año 2012 la autora de este trabajo era jefa de práctica de un curso de Filosofía Contemporánea en Estudios Generales Letras. La primera clase que le tocó dictar se dio con la sorpresa de que en la primera fila del salón se encontraba sentado un chico con lentes oscuros, una grabadora de mano y una plantilla de plástico que, hasta ese momento, ella nunca había visto. Al poco tiempo de entrar al salón, antes de comenzar la clase, el alumno se acercó un reloj al oído y este emitió la hora con una voz española. Efectivamente, se trataba de una persona invidente que llevaba ya un año estudiando en la Universidad gracias a una beca otorgada por la Municipalidad de Ventanilla, e iba a la carrera de Derecho. La plantilla de plástico resultó ser una herramienta para escribir en Braille y la grabadora, un respaldo por si algo de la clase se le pasaba. La jefa de práctica se sintió tranquila ¿cuán diferente podía ser enseñarle a una persona invidente? La tranquilidad no duró mucho pues lo primero que reparó fue en que el material de lecturas del curso no estaba en Braille, así como tampoco las lecturas complementarias. Además de ello, al empezar a explicar el autor asignado cometió el grave error (debido a su ignorancia) de decir “como se puede ver aquí”, señalando una palabra escrita en la pizarra. La reacción inmediata del alumno fue preguntar “¿En dónde? ¿Qué dice?”. Con lo cual, la jefa de práctica entendió que se encontraba delante de una situación para la que no estaba preparada.

Esta experiencia la llevó a investigar sobre cuestiones prácticas, por ejemplo, técnicas o estrategias que pudieran facilitar el estudio del alumno, tales como mandarle por correo los esquemas explicativos de la clase con un día de anticipación, de modo que él tuviera acceso a ellos con el software de lectura de texto con el que, felizmente, contaba; o coordinar con el personal de la biblioteca central para que digitalizaran las lecturas complementarias que se iban a usar. Sin embargo, debido a la disciplina seguida por la jefa de práctica, la investigación también empezó en el lado de la academia. El resultado de una primera indagación no fue alentador, ya que varios de los filósofos estudiados en el pregrado y que hablaban sobre el bien, la justicia y demás temas relacionados con la ética, no presentaban un desarrollo teórico acerca de la discapacidad. Todo lo contrario, seguir el pensamiento de estos autores conducía a afirmar que las personas con discapacidad eran seres minusválidos, inferiores, cuasi animales o parte de un grupo de minorías no reconocidas en donde se encontraban sin diferenciarse de otros grupos sociales. Debido a ello y al descubrir en el libro *Fronteras de la justicia* una tematización sobre la discapacidad que parecía distinta, con una

preocupación sería académicamente y con vinculaciones a cuestiones prácticas (tales como indicadores, políticas públicas, etc.), es que comienza la idea de hacer esta tesis.

No obstante, apenas empezada la pesquisa, fueron evidentes las limitaciones teóricas de la autora respecto de metodologías distintas a la utilizada por la filosofía o para llevar a cabo investigaciones que no sean de corte teórico. Debido a ello y a que se busca contribuir al debate sobre la condición de discapacidad, se creyó conveniente realizar un tipo de investigación para el que se tuviera calificación. Por tal motivo, este trabajo se ocupa de hacer una revisión de los presupuestos filosóficos de los enfoques de capacidades que presentan Amartya Sen y Martha Nussbaum, con el fin de saber cuál es el alcance de sus reflexiones acerca de la discapacidad y si sus supuestos teóricos los limitan en dicha labor. Pues se cree que la manera en la que se defina la discapacidad será clave en tanto ello representará la justificación conceptual para crear o no políticas y normativa al respecto, así como también lo será de las acciones que se encuentren en dichos documentos. En otras palabras, esta investigación asume que uno de los roles de la filosofía es discutir, reflexionar, argumentar y, en ese sentido, construir los conceptos que puedan servir de base teórica a otras disciplinas –sin desvalorar el enriquecimiento y/o la complementación que ellas brinden–, de modo que se trabaje interdisciplinariamente en pro del desarrollo humano.

Para cumplir con el objetivo teórico aquí planteado, los Estudios sobre discapacidad (*Disability Studies*) serán tomados en cuenta solo en tanto referente académico sobre el tema en cuestión, mas no como corriente en la que se vaya a ahondar. Pues, en vista de su diversidad conceptual y al gran número de temas que agrupa, hacer una investigación profunda sobre ellos implicaría revisar superficialmente el enfoque de capacidades. Por otro lado, es también por mor de dicho objetivo que no se discute con los Derechos Humanos, ni con la normativa que de ellos se desprende en este caso. Ya que, de nuevo, se ganaría en amplitud, pero se perdería en profundidad y precisión.

Ahora bien, aun cuando es sabido que la teoría de Amartya Sen no cuenta con el bagaje filosófico que sí tiene la teoría de Nussbaum por ella provenir de esa disciplina, aquí se creyó conveniente comenzar con la revisión del enfoque de capacidades del premio Nobel para conocer hasta dónde llega su reflexión y, por lo tanto, hasta qué punto se puede utilizar su pensamiento para hablar sobre la discapacidad, así como para luego comparar su posición con la nueva visión del enfoque que presentará Nussbaum y empezar a observar cómo sus diferencias conceptuales responden a su lectura de los textos aristotélicos –punto que será comprobado en los capítulos dos y tres–. Así mismo,

se ha creído conveniente exponer las visiones de investigadores que utilizan el enfoque seneano para aplicarlo a condiciones de discapacidad. Mostrando que, si bien su utilización resulta positiva en tanto subraya o toca más puntos que otras teorías de desarrollo, contiene los mismos límites en tanto cae en la relatividad propia de la teoría seneana, al entender a la discapacidad como una situación de carencia donde la persona que la presenta es mucho más propensa a caer (si es que no se encuentra ya) en una situación de pobreza.

En el caso de Nussbaum no se expondrán casos de aplicación de su teoría, sino que se contrastará el pensamiento de los autores utilizados por la autora con la interpretación que ella les da, de modo que se observe qué tan influenciada resulta por estos, así como si sus lecturas son compatibles argumentativamente con lo que ellos proponen. Al hacerlo, se identificará la posición de Nussbaum como un intento de actualizar el pensamiento aristotélico y se hará evidente que la lectura de los textos del Estagirita influye en su comprensión de la filosofía de otros autores de la antigüedad, así como coloca barreras al desarrollo de su propia teoría. Debido a la complejidad conceptual que todo ello supone, el segundo capítulo estará dedicado a abordar la concepción de la autora en tanto nueva visión del enfoque de capacidades. Con ello se mostrará la necesidad de pasar a un mayor nivel de profundidad donde se examine el concepto de ser humano sobre el que se construye su perspectiva del enfoque. Tarea que será llevada a cabo en el tercer capítulo. Al exponer su concepto de ser humano a través de su teoría de las emociones, se hará evidente los presupuestos no solo aristotélicos, sino liberales sobre los que lo construye. Ello mostrará las posibilidades de reflexión filosófica sobre la condición de discapacidad que brinda su pensamiento, los límites de estas, así como el real interés de la autora por dicho tema.

## **Primer capítulo: El enfoque de capacidades de Amartya Sen y la condición de discapacidad. Aportes y límites.**

Introducción.

Amartya Sen, economista y filósofo bengalí, concibe la economía como una disciplina que reflexiona sobre la acción y elección humana, tomando al dinero no como un fin en sí mismo sino como un medio para conseguir aquello que se valora. Pues entiende que la motivación detrás de una decisión económica no es necesariamente la de la eficiencia o la utilidad; sino que ella responde a una situación de mayor complejidad en donde se entrecruzan razones materiales, distintas concepciones del bien, sentimientos, pasiones, caprichos o sinrazones. Es así que desde sus primeros escritos el autor se dedica a las áreas de la economía relacionadas con la política y la ética, tales como la teoría de la elección pública y la economía del bienestar. Ellas le permiten mostrar cómo las ponderaciones positivas y jerarquías se construyen a partir de la importancia que se dé a los distintos ámbitos de la vida, así como la heterogeneidad de las valoraciones que sustentan dichas jerarquías. Valoraciones que, además, no son exclusivas del sujeto, sino que se ven influenciadas por la pertenencia a distintos grupos sociales y tradiciones.

Todo ello lo lleva a pensar en una teoría del desarrollo distinta a la concebida hasta esa época, que se construya desde la gente y para la gente y que no se encuentre alienada de la *praxis* humana (2005). En otras palabras, un desarrollo que no se centra en las cosas sino en lo que las personas pueden ser y hacer con estas, así como en la libertad con la que cuentan, tanto para decidir como para actuar. Que, además, tiene como base de su teoría un cambio en la concepción del sujeto, pues se transita de la supuesta homogeneidad de la racionalidad instrumental del individuo, a la heterogeneidad de su *praxis*. Realizada en, e influenciada por, la sociedad en la que se desenvuelve, sin dejar de vista la importancia de la propia elección.

Es por esto que el autor incorpora en el vocabulario del desarrollo los conceptos de agencia, funcionamiento y capacidad, los cuales están ligados a las valoraciones y libertades que tiene un sujeto para actuar. Ello permite ampliar la evaluación de los ámbitos del desarrollo y encontrar puntos de comparación que se centren en el sujeto como agente y no en lo que este tiene. Por lo tanto, la desigualdad y la pobreza no se entienden solo como la falta de recursos monetarios o bienes primarios, sino como una carencia de capacidades o funcionamientos que se consideran valiosos, es decir, de

forma multidimensional<sup>1</sup>. Sin embargo, esto traerá como consecuencia que no se cuente con una sola jerarquía de capacidades o funcionamientos que se consideren básicos. Pues, debido a la importancia que se le da a la heterogeneidad y a la propia elección, la lista de capacidades que se considere elemental depende de los ámbitos que más se valoren. Motivo por el cual Sen afirma que la jerarquía que se escoja debe surgir de la deliberación pública, ya que no existe tal cosa como una lista o jerarquía universal. No obstante, sí se encontrará dentro de sus ideas cierta pretensión ética universalista respecto a la importancia de la libertad como fin y como medio. Conceptualización que resultará algo problemática para una definición de justicia.

Pese a los avances que representa esta teoría del desarrollo, resulta problemática cuando se quiere aplicar a la condición humana que en este trabajo se desarrollará: la discapacidad. Esto debido a que, al entender al sujeto como *praxis* actual y posible, toda persona que no llegue a cumplir con cierta capacidad podría ser entendida como discapacitada. En otras palabras, podría afirmarse que toda persona que tenga una privación de funcionamientos que considere valiosos, podría ser denominada como discapacitada. Entendiendo así a la discapacidad como un tipo de carencia muy proclive de llevar a la persona que la presenta a una situación de pobreza, comprendida de manera multidimensional. La situación se agrava al tomar en consideración que para el autor las capacidades y funcionamientos que se consideran básicos dependen de la deliberación pública. Ya que, incluso si se hace énfasis en el estado de salud, la discapacidad se relativiza volviéndose un concepto cultural. Esto traería como consecuencia la imposibilidad de referirse a la condición de discapacidad como una cuestión de justicia básica o como una condición humana, manera que se tratará de demostrar es la más adecuada.

A continuación, a través de un recorrido histórico de la teoría del desarrollo de Sen, se verá cómo esta resulta más adecuada o completa que otras para hablar de bienestar, debido a que toma como punto la heterogeneidad humana y su *praxis*; volviendo la mirada a lo que se puede ser y hacer con los bienes a los que se tiene acceso en vez de fijarse en estos mismos. Sin embargo, se notará que es justamente el respeto a esa heterogeneidad lo que lleva al autor a caer en una relativización de la condición de

---

<sup>1</sup> Para entender mejor el concepto de pobreza multidimensional y conocer sus consecuencias prácticas en la medición, puede revisarse Oxford Poverty & Human Development Initiative (OPHI) 2018 Policy – A Multidimensional Approach. Consulta: 26 de noviembre de 2018. <https://ophi.org.uk/policy/multidimensional-poverty-index/>

discapacidad, sin reflexionar sobre ella y categorizándola solo como un tipo más de pobreza.

### 1.1 Discutiendo con los supuestos filosóficos de la economía de bienestar: el utilitarismo y el liberalismo rawlsiano.

Para Sen la reflexión sobre el desarrollo humano partió de la economía del bienestar<sup>2</sup>. Desde la década del 60 el autor discutía con distintos representantes de dicha disciplina pues consideraba que sus concepciones eran demasiado limitadas al suponer un solo espacio evaluativo y al tener como objeto-valor al logro o cumplimiento. Para entender dichas críticas, así como los conceptos relacionados a ellas, se revisará las tres posturas sobre la evaluación del bienestar con las que el autor dialoga: la igualdad de la utilidad, la igualdad de la utilidad total y la postura de los bienes primarios.

Para evaluar una situación, se debe definir dos factores: el espacio evaluativo y lo que se considere como el objeto-valor, es decir, aquel elemento que se quiera comparar o medir. Debido a que toda definición implica poner límites –decidir lo que forma parte y lo que no– Sen considera que tanto el espacio evaluativo como el objeto-valor de una teoría de bienestar implica una declaración de principios, basada en conceptos sobre lo que se considere una vida buena, o en los fines que se cree son valiosos de alcanzar. Es así que sus cuestionamientos sobre las maneras de entender el bienestar se basan en la pregunta ¿igualdad de qué? Pues si se habla del bienestar en términos generales, se deberá partir por precisar aquello que haga bien a todos o que todos valoren como bueno, es decir, de un principio moral.

La primera posición con la que Sen discute es aquella que se entiende desde el concepto utilitarista de bondad aplicado al problema de la distribución (1979:198). La bondad para el utilitarismo se relaciona con las acciones que generen la mayor felicidad y evadan la infelicidad de los involucrados (Mill 2014: 59). Es así que se hace referencia a un grupo y se elegirán las acciones que sean buenas para la mayor cantidad de

---

<sup>2</sup> La palabra bienestar puede referirse a muchos términos y/o factores, tales como la felicidad, la calidad de vida, la libertad, la participación, etc. Por tal motivo, como reconoce la OECD, no existe una única definición sobre la economía del bienestar (2013). Así, el problema para esta disciplina radica en aquello que se tome en cuenta o no, así como la importancia que se le dé a cada cosa a la hora de evaluar, medir o comparar distintas situaciones y/o ámbitos de la vida humana.

persona dentro de ese conjunto; por lo tanto, el objeto-valor a repartir en una economía del bienestar será aquello que cause mayor satisfacción en la mayoría<sup>3</sup>.

Sen explica que los principios que rigen tal distribución serían tres: El primero es el de actuar por las consecuencias de las elecciones, es decir por el grado de satisfacción o felicidad que estas causen. Dicho principio se niega a reconocer que existan elecciones que sean buenas por sí mismas, pues la preferencia por una u otra opción estará supeditada a las consecuencias que traiga consigo. El segundo principio se deriva de la utilidad que pueda generar la o las consecuencias de la decisión tomada. Es decir, que se entiende el bienestar como la ganancia que ofrece la consecuencia de una decisión. De tal modo que el tercer principio corresponderá a la suma de las utilidades generadas, sin prestar atención a la distribución de estas. Es decir que en una sociedad determinada se optará por la opción A en vez de la B, si es que A suma más que B, sin tomar en cuenta la distribución de la utilidad entre los miembros (2000:81-82).

Sin embargo, dice el autor, se debe hacer la precisión entre la teoría utilitarista que evalúa el bienestar prestando atención a la utilidad marginal, de aquella que lo hace desde la igualdad de la utilidad total. La utilidad marginal es una suposición contrafáctica en donde se infiere la maximización de la unidad extra de ingreso que se recibe; mientras que la igualdad total de utilidad solo requiere la suma de las utilidades observadas (1979: 198-199). Entendemos, así, que en el primer caso se estaría pensando que un individuo en situación de desigualdad superaría tal condición con un “pedazo extra de la torta”, pues no tendría obstáculos para convertir sus ingresos en bienes; mientras que en el segundo caso se hablaría de un promedio que esconde la distribución de la utilidad entre sus miembros, y que solo sería verdaderamente igual en el caso de que todos los involucrados en la evaluación recibieran el mismo monto de ingreso. De lo cual se infiere que se entiende la homogeneidad de los individuos en dos sentidos: a) en las necesidades que quieren y deben ser cubiertas y, b) en su capacidad para convertir ingresos en bienes o cosas que se valoren positivamente.

---

<sup>3</sup> Existen algunas diferencias entre el utilitarismo que plantea Jeremy Bentham y el de John Stuart Mill, padres de dicha corriente. Pues, mientras el primero apuesta por la acumulación o la mayor cantidad de felicidad, el segundo prefiere la calidad. Por tal motivo, Stuart Mill diferenciará los placeres por grado y asume que el hombre tenderá a preferir los más elevados o racionales (Mill 2014:62-68).

Dicha distinción se mostrará en la economía en la elección de aquello que se considere como el o los objetos-valor que deberán distribuirse para alcanzar la satisfacción o bienestar general.

Sen llama la atención sobre esta manera de entender el bienestar, en donde él se asume como derivado de la ganancia o utilidad que se obtenga como consecuencia de un acto. Dicha concepción toma como objeto-valor al ingreso monetario, pues se cree que a mayor poder adquisitivo se satisfará más deseos, lo que desembocara en un estado-sentimiento de placer o felicidad. La concepción de sujeto en dicha teoría sería la de aquel que decida siempre y exclusivamente como egoísta racional (desde lo que le aporte mayor ganancia o desde una lógica instrumental), sin verse influido por sus propias pasiones o emociones, por las opiniones de los demás, o pensando en las consecuencias que esto traería para ellos. Es decir que se piensa en un ser humano que no es capaz de actuar basándose en un principio de solidaridad, empatía, simpatía o compromiso<sup>4</sup>. Además, dicho individuo tampoco tendría impedimentos para lograr convertir sus ingresos en cosas que él considera valiosas. Asumiendo también que todo lo que trae felicidad, placer o bienestar se puede comprar. Pensando o valorando así a su mundo entero solo como un medio (cosificándolo), y nunca como un fin en sí mismo.

Teorías como las mencionadas serían irreales, pues esconderían algo que es constitutivo del ser humano, esto es: su heterogeneidad. Para mostrar la diversidad humana, el autor recurre, en varias ocasiones, al ejemplo de una persona que tiene una deficiencia física, la cual recibiría la mitad de la utilidad debido a su condición. En el caso de la teoría de la utilidad marginal, esta persona seguiría recibiendo menos utilidad que una que no presentara deficiencias. No solo porque su utilidad total sería menor, sino porque se le concedería menor utilidad marginal al suponer que es menos eficiente a la hora de convertir sus ingresos en utilidades, hecho que se repetiría en todos los casos y situaciones.

En el caso de la igualdad de la utilidad total, el promedio escondería la diferencia de ingreso que recibe la persona con deficiencia física, así como su dificultad para convertirlo en cosas que desee o valore. Por otro lado, si se decidiera incrementar el monto de su ingreso, su utilidad total seguiría siendo menor a la obtenida por una persona sin la deficiencia, pues el obstáculo para convertirlo en una fuente de bienestar seguiría existiendo. Haciendo evidente que según esta visión del bienestar las personas que presentan alguna discapacidad la felicidad y el placer constituirán algo más caro o imposible de comprar, lo cual es bastante insensato.

---

<sup>4</sup> Desde sus obras más tempranas, Sen explica que “el egoísmo universal como requisito de la *racionalidad* es evidentemente un absurdo” (Sen 1989:33) ya que las personas pueden querer alcanzar o valorar positivamente objetos no egoístas.

Hasta aquí hemos visto dos posiciones que centran su atención en la ganancia y suponen una igualdad de condiciones en los individuos referida a la capacidad para convertir ingresos en bienes, punto que, como se ha podido apreciar, no necesariamente es cierto. La siguiente teoría que Sen critica es la que además del logro de ganancia, toma en cuenta las libertades y oportunidades básicas con las que se cuenta, entendiendo a estas como bienes primarios. Transita así de un lenguaje puramente económico a uno ético/político enraizado en una teoría de justicia liberal, heredera de la tradición contractualista. Uno de los autores más importantes de dicha tradición y que revisaremos a continuación será John Rawls.

“¿Cómo es posible que exista durante un tiempo prolongado una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales, los cuales permanecen profundamente divididos por doctrinas razonables, religiosas, filosóficas y morales?” (Rawls 1995b:19). Esta es la pregunta que resume lo que Rawls pretende responder desde su teoría del liberalismo político. En ella el bienestar y la igualdad de oportunidades quedan garantizados por el tipo de procedimiento que se sigue para escoger los principios y la estructura básica que regirá una sociedad (instituciones que se encargarán de distribuir aquello que se considere como bien primario), sistema que tiene como base el concepto de justicia entendida como imparcialidad. Debido a ello el paso inicial de dicho procedimiento –que corresponde al “estado de naturaleza” hobbesiano– es denominado “posición original”. En esta se asume que los representantes de las doctrinas comprensivas (o concepciones de vida buena) velarán por que los intereses de los *ethos* a los que pertenecen sean incluidos en los principios y estructura básica que se elijan, llegando así a lo que Rawls llama un “equilibrio reflexivo”<sup>5</sup>. Sin embargo, para que dicho momento sea considerado imparcial, el autor menciona que los representantes deben actuar bajo un “velo de ignorancia”, el cual permite que cada uno de los participantes no tengan información alguna –incluyendo clase social, sexo o género, rasgos físicos, facultades y doctrina comprensiva a la que representa– sobre las personas con las que están dialogando, ni sobre el estatus, rol o posición social que los otros y ellos mismos tendrían en la sociedad (Rawls 1995b:47) Así, cada uno se aseguraría de que en dicha sociedad contarían con los recursos básicos que les permitirían vivir bajo las doctrinas comprensivas a las que pertenecen. De este modo, los individuos de la posición original son entendidos solo en tanto seres racionales, que ingresan en un esquema de

---

<sup>5</sup> Se denomina equilibrio pues se llega a identificar principios que reflejan los intereses de los participantes; y reflexivo porque los acuerdos tomados han seguido un proceso de deliberación racional, lo que permite conocer cómo han sido derivados los principios (1995a: 32).

cooperación (y beneficio) mutuo y voluntario<sup>6</sup>. Que, además, reconocen las obligaciones que se deriven de los principios elegidos como autoimpuestas, pues ellos mismos han reflexionado y colaborado en su elección.

Sen celebra que Rawls reconozca la influencia de las concepciones de vida buena en la distribución, así como el hecho de tomar en cuenta las libertades u oportunidades con las que los individuos cuentan. Sin embargo, critica que los principios de justicia sigan centrados en los objetos, cosas o bienes y no en lo que los individuos pueden hacer con ellos. Esto se explicaría por el hecho de que Rawls no termina de reconocer la diversidad humana (1979: 215)<sup>7</sup>; en otras palabras, asume que todo individuo, en tanto ser racional, va a llegar a preferir el mismo grupo de bienes primarios y que su elección será una totalmente “limpia” de cualquier elemento sensible. La diferencia se mostrará en el uso que se le dé a dichos bienes y dependerá de la o las doctrinas comprensivas que se tenga. Pero ello no será tomado en cuenta en la posición original pues, como se había mencionado, al poner en práctica el procedimiento llamado “velo de ignorancia” se deja de lado las particularidades que llevan a las personas a querer o lograr un uso real diferente de los bienes. Así, desde este enfoque, las necesidades propias de la condición de un determinado impedimento físico no serían consideradas por tres motivos: a) porque dichas necesidades no forman parte de ninguna doctrina comprensiva, sino de una “característica personal” que sería obviada al poner en práctica el “velo de ignorancia”; b) porque se asume (como en el caso del utilitarismo) que dicha persona hará uso o disfrutará del bien primario del mismo modo que lo hace cualquier persona “normal”; por lo tanto, que necesitará de los mismos bienes y en la misma cantidad que los demás para satisfacer sus necesidades básicas<sup>8</sup>; y c) porque el equilibrio reflexivo al que se llega supone el acuerdo y seguimiento de los principios por mutuo beneficio. Es decir, se asume que los individuos en la posición original son egoístas racionales, que entran en una lógica de cooperación por saber (racionalmente) que les es beneficiosa. Por lo tanto, no pensarían en una cooperación en base a algo que no les traería los mismos beneficios, sino que les costaría más, como el ayudar a suplir las carencias respecto a lo “normal” provocadas por un impedimento físico. A

---

<sup>6</sup> Asumiendo que el ser humano puede dejar de lado sentimientos, apegos, emociones en general a la hora de tomar una decisión y que, ergo, ellas nunca pueden ser la raíz o motivación de una elección que tenga como fin el bienestar.

<sup>7</sup> Pese a que hasta este momento Sen lo hace explícito, se asume que, al referirse a la diversidad humana, está tomando en cuenta la sensibilidad del ser humano. Ello se supone debido a la importancia que el autor le da a las distintas interpretaciones/valoraciones que se le puede dar a un bien, muchas de las cuales nacerán de dicha parte sensible.

<sup>8</sup> Como señala Robeyns “dada la diversidad humana, la comparación en el espacio social no tomará en cuenta que diferentes personas necesitan diferentes cantidades y diferentes tipos de bienes para alcanzar el mismo nivel de bienestar o ventaja” (2005:97). La traducción es propia.

continuación se mostrará cómo Sen toma en consideración los tres puntos mencionados en las críticas que hace a la teoría rawlsiana.

Sen responde al punto a) con la crítica al hecho de suponer que la lista de bienes primarios debe ser escogida desde el acuerdo entre las doctrinas comprensivas de una sociedad, como si las diferentes valoraciones humanas estuvieran todas ellas comprendidas en la idea de vida buena que se sigue. Cuando se sabe que son muchas las veces –como en el caso de la persona con una deficiencia física– que aquello que se valora como bien primario no se escoge desde una concepción de vida buena sino desde las diferentes necesidades que se presentan debido a nuestras variaciones interpersonales (Sen 1995: 86-87). Ello lleva al autor a criticar el punto b), o el hecho de que todo individuo disfrute de un bien primario de la misma manera. Pues él advierte que la conversión de bienes en oportunidades o cuestiones que se tiene razones para valorar, varían sustancialmente de persona a persona. A dichas variaciones las llama “problemas de la conversión”, los cuales consisten en el aprovechamiento menor al normal o esperado a la hora de convertir recursos, ingresos o bienes primarios en oportunidades reales o libertades. Tales transformaciones no dependerán exclusivamente de la persona, sino que se verán afectadas por los diferentes tipos de relaciones e interacciones que esta tenga con los demás (Sen 1995: 33). En un primer momento, el autor reconoce que estas dificultades se clasifican en nueve tipos: “(1) metabolic rates, (2) body size, (3) age, (4) sex (and if a woman, whether pregnant or lactating), (5) activity levels, (6) climatic conditions, (7) presence of parasitic diseases, (8) access to medical services, (9) nutritional knowledge” (Sen 1984:199) De esta lista se puede inferir que la evidencia de la diversidad humana, en su mayoría, era tomada en cuenta desde una perspectiva fisiológica o médica. Y que los demás factores reconocidos como influyentes eran elementos externos que se relacionaban con el primer aspecto.

Con el desarrollo de su teoría Sen va modificando la lista mencionada, de tal manera que los factores tomados en cuenta respondan a todas las perspectivas o puntos de vista desde los que se puede entender la vida humana. Por ello, en *Idea de la justicia* presenta una nueva categorización compuesta solo por cuatro puntos, que son:

- 1) La heterogeneidad personal: la cual se entiende desde las diferencias en las características físicas de las personas. Ellas, como en el caso de la persona con una deficiencia específica, originan diferentes necesidades que no necesariamente se ven satisfechas con el incremento de un determinado bien o recurso.

2) Diversidad relacionada con el medio ambiente: los diferentes climas y temperaturas influyen en las libertades reales de una persona y en la conversión de bienes a libertades. Los efectos nocivos de las condiciones climáticas en el bienestar se podrían mejorar si se cuenta con el apoyo de una comunidad.

3) Variaciones en el clima social: esta se refiere a las condiciones de la sociedad de la que se forma parte, entendiendo por ellas la violencia, estabilidad política, las instituciones, políticas públicas, leyes y normas.

4) Diferencia entre las perspectivas relacionales: Referida a las diferentes conductas, tradiciones y costumbres válidas dentro de una sociedad y que rigen la manera en la que se relacionan las personas (2009:255-256)<sup>9</sup>.

En cuanto a la discapacidad, si se entiende solo desde el individuo y su cuerpo, tendría que considerársela como parte de la heterogeneidad personal. Si se amplía un poco más la perspectiva y se toma en cuenta al individuo como un ser social, debería también ser considerada la diferencia entre las perspectivas relacionales. Y, si se plantea la discapacidad como un tema de justicia social, las dos diferencias restantes también se vuelven importantes.

En el 2004, en una conferencia en el Banco Mundial sobre discapacidad y justicia, Sen presenta su enfoque de desarrollo y, a la vez, reflexiona sobre la discapacidad a propósito de las críticas que hace al utilitarismo y al liberalismo rawlsiano. Debido a que ambas teorías entienden al ingreso o a los bienes primarios como fines en sí mismos. Sen, siguiendo a Aristóteles, afirma que estos son solo medios para algún otro fin, es decir que el uso de los bienes y ganancias es teleológico y que esa gran meta que se intenta lograr consiste en llevar el tipo de vida que se tenga razones para valorar. Por lo tanto, el economista bengalí afirmará que la desigualdad debe entenderse desde el uso que se le dé a los recursos con los que se cuenta, detalle que conlleva a volver al tema de los “problemas de conversión”. Es así que en el caso de las personas con discapacidad se reconoce que son dos los problemas que los colocan en situación de desigualdad en cuanto a ingresos se refiere. El primero es denominado *earning handicap* (minusvalía de ganancia), el cual consiste en la dificultad para conseguir un trabajo, o el estar subempleado debido a la condición de discapacidad; y el segundo,

---

<sup>9</sup> En el libro *Desarrollo y Libertad* se incluyó un quinto elemento que ponía su atención en la distribución del ingreso que se da entre los miembros de una familia (2000:94-96), probablemente para no dejar pasar la desigualdad ya detectada en la que se encuentra una mujer embarazada o que da de lactar. Sin embargo, en la última clasificación presentada no se incluye este factor como uno en particular, sino que se subsume dentro de la categoría: heterogeneidad personal.

*conversion handicap* (minusvalía de conversión), o la dificultad a la hora de convertir el ingreso en bienes (2004:3).

Como bien menciona el autor, no se trata de que los problemas de conversión hayan cambiado, sino que en el caso de las personas con discapacidad parte de la población económicamente activa, son dos las dificultades que encuentran a la hora de recibir ingresos. Con dicha observación, se intenta mostrar las limitaciones que tiene el comprender la pobreza solo desde el ingreso o monetaria. Quizá también se quiera poner en evidencia el presupuesto de homogeneidad de los individuos en la que este tipo de visión se basa, tomando a la condición de discapacidad como un ejemplo evidente de la diversidad humana, pero sin ahondar más en ella.

Sen menciona que en el caso de la teoría rawlsiana de los bienes primarios, la situación de las personas con discapacidad también es de desigualdad, pues estas deben incurrir en un costo extra para lograr lo que otras personas pueden hacer con los mismos bienes. Además, también reconoce que existe un límite en el nivel de actividad o logro al que pueden llegar, comparado con el que conseguiría una persona que cuenta con un cuerpo capaz (*able-bodied*) (2004:4). Por lo tanto, la “solución” no consistiría en brindarles más bienes, pues llegaría un momento en que estos no podrían ser utilizados para causar mayor beneficio. Cabe resaltar que aquí tampoco se busca reflexionar sobre la discapacidad sino llamar la atención sobre la heterogeneidad humana respecto a las capacidades con las que se cuenta para hacer uso de un determinado bien. Cuestión que conlleva a volver sobre los cuatro “problemas de conversión” antes mencionados. Asimismo, vale la pena señalar que recién en este texto el autor menciona una discapacidad que no es categorizada como física, o que es llamada mental<sup>10</sup>. En todos sus textos anteriores el ejemplo más utilizado es el de una persona a la que califica como “*cripple*” (1979:203)<sup>11</sup>, que se encontraría imposibilitado de movilizarse con ambas piernas o que lo haría en silla de ruedas. Todo ello, sumado al hecho de indicar que el límite de posibilidad en el logro se debe a, o se compara con, un cuerpo capaz, conduce a inferir que para él la discapacidad está basada en una condición propia del cuerpo, el cual se encuentra imposibilitado de realizar alguna acción considerada “normal”. En otras palabras, se podría afirmar que el autor asocia la condición de discapacidad con un “problema de conversión” debido a la heterogeneidad personal. Ello reforzaría la idea de que la condición de discapacidad es mencionada debido a que subraya lo diverso de

---

<sup>10</sup> Se asume que el autor utiliza la palabra “mental” para referirse a la capacidad racional en general.

<sup>11</sup> Aquí se presupone que la utilización de esta palabra se debe al desconocimiento de su carga peyorativa.

la utilización o aprovechamiento de un bien o ingreso, por lo tanto, la manera errónea en que las corrientes basadas en la utilidad y en los bienes miden el bienestar.

Esta característica contrasta con lo supuesto por Rawls ya que, como se señalaba en el punto c) él asume que las personas van a llegar a un equilibrio reflexivo, respetar los principios de cooperación y la lista de bienes primarios que ahí se acuerden en tanto que estos representan las ventajas de la cooperación social o garantizan la igualdad de oportunidades. Pues ellos son necesarios para la consecución de lo que el filósofo estadounidense llama “deseos racionales”, aquellos que son considerados dentro del plan racional de vida que los individuos ya habrían planeado, lo cual es automáticamente asociado con su bienestar (1995a:95-96). En otras palabras, los individuos de este modelo son seres fríos y calculadores que igualan racionalidad a bienestar, que escogen sus medios y fines egoístamente y exclusivamente por la razón. Además, cooperan unos con otros solo por ser la manera en que pueden llevar a cabo sus metas racionales, es decir, esperando un mutuo beneficio.

Como se mencionó anteriormente, Sen cuestiona la concepción del egoísta racional por dos motivos: i) porque igualar egoísmo a racionalidad es absurdo ya que, por ejemplo, se puede considerar como un interés personal la preocupación por los demás. Hecho que estaría basado no en la racionalidad pura sino en un sentimiento de simpatía y que, a pesar de ello, seguiría causando propio bienestar. Y ii) porque las metas que un individuo se propone alcanzar o valora como positivas no necesariamente tienen que incluir el exclusivo beneficio propio. Muchas veces, dice el autor, el ser humano va más allá de sentimientos como la simpatía y actúa por compromiso: “la conducta comprometida puede entrañar un sacrificio personal, ya que la razón para intentar ayudar es nuestro sentido de la injusticia más que nuestro deseo de aliviar nuestro propio sentimiento solidario. No obstante (...) aunque una conducta comprometida pueda contribuir o no a mejorar nuestra situación personal (o bienestar), el cumplimiento de nuestro compromiso no tiene por qué entrañar una negación de la voluntad racional de la persona” (2000: 324). Ambos puntos llevan a inferir que la cooperación puede estar basada en un tipo de racionalidad que no es egoísta o que no busca solo el beneficio propio y que, sin embargo, puede traer bienestar. Además, en dicha acción se tomará en consideración los sentimientos propios hacia los otros, así como el bienestar de los demás. Por ello se puede afirmar que con este planteamiento se pasa de una concepción individualista del ser humano a otra que lo ve como un ser social que influye

y es influido por el tipo de relaciones interpersonales que sostenga<sup>12</sup>. Ser humano que basa sus juicios en motivos tanto racionales como irracionales y que les da un distinto valor dependiendo de los *ethos* a los cuales pertenezca. Por tal motivo, en la cooperación así planteada se incluirían las necesidades específicas de las personas con discapacidad, pues no se estaría actuando por recibir la misma cantidad de beneficio dado sino por un sentimiento de compromiso, por buscar el bienestar del otro. Esto llevaría a tratar de solucionar los “problemas de conversión”, ocasionados por su condición, y a pensar en un tipo de igualdad que no se base en los bienes sino en lo que el sujeto puede ser y hacer con ellos dependiendo de las capacidades con las que cuenta. Tal es la propuesta que plantea Amartya Sen para no dejar de considerar la diversidad humana: pensar la igualdad en torno a lo que él denominó “capacidades”. Para explicar dicho término, así como los asociados a él, se tratará de mostrar su significado como concepto que refleja la diversidad humana y que, debido a ello, es tomado como objeto-valor ideal para comparar estados de bienestar.

## 1.2 El enfoque de capacidades de Sen: entendiendo el bienestar como desarrollo.

La primera vez que el autor menciona la palabra capacidades (*capabilities*) fue con la intención de encontrar un término dentro de la teoría del bienestar que se refiriera a lo que un sujeto puede ser y hacer con ciertos objetos o bienes. Pues para él es el tipo de uso el que trae bienestar, mas no la posesión de los objetos en sí mismos. Es probable que la discusión en la que surge este término –la “deficiencia” de la teoría de los bienes primarios rawlsiana– haya ocasionado que se hable de “capacidades básicas” y no del término “capacidad” en general, así como que se defina dicho término a través de la persona para hacer notar el regreso al sujeto, en vez de la fijación por el objeto, ya que el significado que se le da es el de “una persona capaz de hacer ciertas cosas básicas” (1979:218). Dicha capacidad será aquella en la que deberá repararse cuando se demande igualdad. Por lo tanto, se puede afirmar que desde su nacimiento la expresión se vincula tanto al bienestar como a la justicia. Esto será importante para las personas

---

<sup>12</sup> El grado de influencia que las relaciones interpersonales causen en el individuo no será desarrollado en esta parte del texto, pues lo que se ha intentado mostrar hasta aquí es que en el enfoque de capacidades que Sen desarrolla la condición de discapacidad es abordada solo con la intención de evidenciar la diversidad en la utilización del ingreso o bien. Ello con el fin de mostrar que la medición de bienestar debe fijarse en lo que el individuo hace con las cosas y no en las cosas mismas, mas no con la idea de reflexionar acerca de la condición de discapacidad. Sin embargo, para profundizar en el tema de la relación dialéctica de influencia entre individuo y sociedad desde el autor mencionado, puede revisarse sobre todo su obra *Identidad y violencia. La ilusión del destino*.

con discapacidad ya que la utilización de la nueva terminología permitiría que las diferencias en sus disfrutes o aprovechamientos de bienes e ingresos sean visibilizadas.

Para desarrollar su nueva teoría del bienestar basada en la persona, Sen se vio en la necesidad de comenzar a explicitar con nuevos términos aquello que esta debía tener en cuenta. Por tal motivo, una de las primeras distinciones que hace es aquella que se presenta entre los conceptos de agencia y bienestar. Si bien él las entiende como dimensiones esenciales de la persona que se encuentran interrelacionadas, la agencia podrá jugar a favor o en contra del bienestar pues esta constituye “la capacidad para establecer objetivos, compromisos y valores” (1989: 76). Así, por ejemplo, cuando una persona con discapacidad (PCD) valora negativamente la ingesta de pastillas por preferir la medicina alternativa, su capacidad de agencia se pone en marcha, pero esta puede llevar al detrimento de su bienestar. Dicha distinción, además de reflejar con claridad la complejidad de la *praxis* humana, muestra una idea de Sen que se repetirá a lo largo de toda su teoría: la idea de que la heterogeneidad es consustancial al ser humano. Además, con ello el autor separa su pensamiento de la concepción de persona que se encuentra detrás del enfoque rawlsiano por dos motivos: i) porque en este último la agencia es considerada como exclusivamente racional y, por ende, el bienestar se alcanza solo a través de la razón (1985:186). Y ii) porque al hablar de compromiso, la teoría seniana asume tanto un individuo que valora y da juicios desde capacidades distintas a la racional, como uno que influencia y es influenciado por los demás, o que es proclive a decidir de acuerdo a sus apegos. Dicho matiz social y afectivo se verá reforzado cuando, más adelante, la definición del agente pasa a ser la de aquella persona que con su acción provoca cambios, tanto en su vida como en la sociedad, y cuyos logros pueden juzgarse desde sus propias valoraciones (2000:35). En el caso de las personas con discapacidad, la nueva concepción de agente abre la posibilidad de que las personas que presentan la condición que se clasifica como discapacidad mental sean empoderadas, en tanto se les reconoce como individuos capaces de tener objetivos y valoraciones propias, además de establecer compromisos y ser actores de cambio<sup>13</sup>. Este punto, sin embargo, es una conclusión propia ya que el autor no se pronuncia respecto a la relación del concepto de agencia con la condición a la que aquí hacemos referencia.

---

<sup>13</sup> Debido a que el compromiso es reconocido como un acto que no pierde la parte racional, para ahondar en el tema en cuanto a las personas con “discapacidad mental”, el autor tendría que haber especificado si la racionalidad es condición de posibilidad de dicha acción, o en qué grado es necesaria su presencia para que se lleve a cabo.

Retomando la distinción terminológica, cabe resaltar el papel fundamental de la libertad pues, contrariamente a como podría pensarse desde una teoría neoliberal, en esta nueva forma de entender el desarrollo la igualdad no se opone a la libertad, sino que puede ser pensada desde ella y, más aún, ella es su condición de posibilidad. Por tal motivo, la libertad es entendida en un doble aspecto, como medio o instrumento y, a la vez como fin en sí mismo. El papel instrumental es aquel que asume la libertad cuando acompaña y posibilita la realización de otra dimensión como la agencia o el bienestar en general. Por ello es expresado positivamente en “1) las *libertades políticas*, 2) los *servicios económicos*, 3) las *oportunidades sociales*, 4) las *garantías de transparencia* y 5) la *seguridad protectora*” (2000:57). Mientras que el papel constitutivo, como fin en sí mismo, es aquel que se presenta en lo que se conoce como derechos o libertades fundamentales. Se afirmará que su concepción de desarrollo puede resumirse en un proceso de expansión de las libertades que se disfrutan, entendiéndola en ambos sentidos (2000: 55-56). En el caso particular de las personas con discapacidad, las libertades instrumentales 3 y 5 son las que adquiere preponderancia debido a la disímil situación en la que se encuentran respecto a la mayoría. Aquí se puede encontrar en el terreno del derecho lo que se conoce como “ajustes razonables”, que tendrán la misión de realizar los cambios que se necesiten de acuerdo al tipo de discapacidad que tenga una persona con el fin de que esta pueda desenvolverse en una labor determinada con la misma facilidad que lo haría una persona sin discapacidad<sup>14</sup>.

Ahora bien, conviene aclarar que cuando habla de libertades disfrutadas no se refiere solo a las que se tienen en un momento determinado, sino también a la posibilidad de poseer alguna de ellas en otro momento. Es decir que la libertad tiene otra doble significación, ya que, si bien menciona el término “libertades reales”, la realidad hace referencia tanto a la presencia actual como a su probabilidad y viabilidad. Por tal motivo, respecto al bienestar y la agencia, el autor hace una clasificación cuádruple entre logro de bienestar, libertad de bienestar, logro de agencia y libertad de agencia (1989: 77-78/1996:61-62). Esto permite romper con el paradigma utilitarista que igualaba el logro o la utilidad al bienestar; y respecto al paradigma liberal rawlsiano, proporciona una ampliación de la concepción de libertad al volver la mirada hacia el sujeto y su *praxis*; la

---

<sup>14</sup> Según el artículo Segundo de la Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad: ““Ajustes razonables” significa modificaciones y ajustes necesarios y apropiados que no imponen una carga desproporcionada o indebida, cuando sea necesario en un caso particular, para garantizar a las personas con discapacidad el disfrute o ejercicio en igualdad de condiciones con otros de todos los derechos humanos y libertades fundamentales (2006). La traducción es propia.

cual, como se ha visto, no siempre va a ser llevada a cabo según algún tipo de racionalidad o buscando un fin que haya sido escogido racionalmente.

En el caso de las personas con discapacidad, se puede inferir que al no basar su bienestar solo en el logro –en donde se encontrarán en una condición de desigualdad solo respecto a la dimensión que se encuentre afectada por la discapacidad– se visibilizan tanto aquellas estructuras o relaciones sociales que bloquean su bienestar, así como las barreras creadas desde su propia visión del mundo, a partir de su identidad o su personalidad. Estos dos puntos guardan relación con lo que Sen identificó con el nombre de “preferencias adaptativas”, las cuales se pueden explicar, en el caso de las personas con discapacidad, como la adecuación de sus metas u objetivos, su plan de vida en general o a su condición de discapacidad (1985:197). Por lo tanto, en algunas ocasiones, la falta de libertad puede encontrarse dentro de las convicciones del propio sujeto con discapacidad. Habría entonces que profundizar en dichas creencias para saber cuánto de ellas se ven afectada o se construyen a partir de su condición, o de lo que la sociedad le hace pensar que es<sup>15</sup>. Sin embargo, la teoría seneana no continúa su desarrollo teórico por el lado de la formación de creencias o valores, sino que lo que le interesa es volver sobre la *praxis* humana, sobre aquella de la cual tenga evidencias<sup>16</sup>. En ese sentido, afirma que las preferencias adaptativas se reflejan en dos niveles: uno es la *praxis* que realiza, puede o quisiera realizar el individuo, y otro el de las libertades con las que cuenta o le gustaría contar para llevarla a cabo. Aquí, entonces, se tiene que explicar otro de los conceptos acotados por Sen a su concepción de desarrollo, este es el de los funcionamientos.

En los años 80 Sen define a los funcionamientos<sup>17</sup> como actividades o estados de existencia que hayan sido alcanzados; por ello consisten la primera característica del bienestar que debe tomarse en cuenta y puede ser evaluada (Sen 1984:197-198). De

---

<sup>15</sup> Aquí se vuelve a mencionar que también en este punto el autor hace uso de la condición de discapacidad para ejemplificar los límites o defectos de las demás teorías del bienestar, no para reflexionar sobre ella.

<sup>16</sup> Este detalle hace recordar que la intención seneana es, en todo momento, la de lograr comparar situaciones de bienestar concretas. Ello lo lleva a tener la necesidad de contar con evidencias fácticas u “objetivas” que puedan cotejarse entre sí. Por tal motivo, los procesos que estarían “detrás” de una acción o inacción, como los de la construcción de valores, dación de sentido o formación de creencias, le parecen muy difíciles de tomar en cuenta al no mostrarse en evidencias tangibles (Sen 1984). De ahí que vuelque su atención a la *praxis* y a la libertad en la que y con la que esta se da o debería darse dicho actuar.

<sup>17</sup> Término que, aunque guarde reminiscencias con el pensamiento aristotélico, no parece encontrarse relacionado o, por lo menos, el autor no deja ver dicho nexo. Si no que, más bien respondería a la necesidad de darle un nombre a la evidencia que se menciona en la nota anterior.

esta manera los funcionamientos constituyen la evidencia que logra ser comparada respecto al bienestar de las personas, aunque no lo comprenderá por completo ya que este último también puede estar compuesto por la capacidad de agencia y la libertad con la que se cuenta para actuar. En lo que sigue del texto se verá cómo el autor da una solución a los problemas ocasionados por la definición planteada, los cuales, si bien se encuentran interrelacionados, serán separados en tres para explicarlos con mayor detenimiento.

El primero de ellos será llamado “problema ontológico”, ya que se deriva del hecho de entender a los funcionamientos logrados como *constitutivos* del ser (*being*) de una persona (Sen 1995:39). Debido a que la palabra “constitutivo” aparece entre comillas puede entenderse que los funcionamientos no son lo único que compone al ser humano, pero sí que forman parte de lo que él/ella es. En ese sentido se podría inferir que una persona guarda una diferencia ontológica con otra por el hecho de no contar con una parte del cuerpo, pues esto le impediría llegar a cumplir con cierto funcionamiento. Tendría que explicitarse si existe una diferencia de ser por el hecho de que el funcionamiento sea cumplido por el cuerpo mismo, gracias a la ayuda de otro, o por algún elemento externo; así como también en qué consistiría la diferencia categorial de acuerdo a los funcionamientos que pueden o no ser alcanzados. Ello conlleva a mencionar el problema que causa el hecho de que los funcionamientos se refieran solo a cuestiones ya alcanzadas o logradas. Pues se pierde de vista tanto aquello que se valora, pero no se llega a alcanzar, así como aquello que podría ser considerado como normativo (aquello que debe ser alcanzado). Este sería el problema de lo que es versus lo que podría o debería ser. Todo ello conlleva a pensar en la necesidad de contar con un criterio de ordenamiento de los funcionamientos, así como de señalar cuáles serían los mínimos con los que se debería contar para considerar que un individuo es una persona. Este es el que es llamado “problema de la incompletud” (*incompleteness*) y que acompañará a Sen en todo el desarrollo de su teoría.

Para solucionar el “problema ontológico” en textos posteriores al mencionado, el premio nobel definirá a al funcionamiento como estado (*states*) de la persona. De tal manera que el término no guarde connotaciones ontológicas y se refiera al llegar a ser como producto de la acción, la cual puede ser lograda o alcanzada con mayor facilidad si es que se cuenta con el apoyo de otros, desde la propia familia, hasta instituciones de la sociedad civil y el Estado. Con ello se hace referencia a la injerencia y/o responsabilidad que los demás tienen con una persona. En otras palabras, se puede decir que se

menciona el papel constitutivo de la interacción social en aquello que puede ser alcanzado por alguien o valorado como aquello que se quiere alcanzar.

No obstante, la acepción del término como algo que hace referencia solo a lo logrado, puede resultar un problema si es que se interpreta que el autor iguala bienestar a funcionamientos. Si fuera así, no importaría la diferencia existente entre una persona que no llega a conseguir un trabajo debido a su falta de preparación o conocimientos, de una que no lo consigue por su condición de discapacidad. Por ello, Sen recurre al término que le daría nombre a su enfoque: capacidad. Desde un primer momento Sen deja en claro que los funcionamientos y las capacidades dan información distinta, y que el bienestar debe entenderse desde el término capacidad debido a que este hace referencia a la libertad que se tiene tanto a la hora de escoger, como de lograr funcionamientos<sup>18</sup> (Sen 1996: 54). Comprendiendo aquí libertad desde su doble papel –fin y medio– así como desde el lugar por el cual se alcanza: desde las características personales o desde los acuerdos sociales. De esta manera el bienestar no solo toma en cuenta los logros –en tanto una capacidad se constituye por un grupo de vectores de funcionamientos– sino también las oportunidades o ventajas que se tienen para llevar una acción a cabo; entendiendo a las capacidades como conjuntos de opciones o ventajas reales, permitiendo compararlas entre individuos, aunque sin alcanzar a medirlas o sustituir una por otra, ya que por definición son inconmensurables e insustituibles. Asimismo, al centrarse en las capacidades, el bienestar pondría su atención en un elemento subjetivo altamente importante que suele pasar desapercibido: la significación que la persona le da al logro que se llega a alcanzar.

Además de lo mencionado, el término capacidad refleja la diversidad del ser humano pues habla de las diferentes maneras que existen para llegar a ser o hacer algo,

---

<sup>18</sup> Este punto acarrea consigo otra dificultad referida a la medición del bienestar, debido a que las libertades reales o ideales no son algo que necesariamente se exprese en una evidencia observable, de modo que pueda ser cuantificada de algún modo. En ese sentido, el bienestar siempre se mediría desde los funcionamientos y no desde las capacidades, quedando relegadas estas últimas a la parte teórica sin la posibilidad de poder constatar su cumplimiento en la práctica a través de indicadores. Un ejemplo de ello es el Índice de Desarrollo Humano el cual resulta el único intento seneano por señalar algunas dimensiones esenciales del desarrollo humano. Sin embargo, como se puede apreciar desde su propia definición, el Índice solo mide logros o funcionamientos (UNDP 2015).

Si bien existe vasta literatura que trata el problema de la medición aquí señalado, este trabajo no se ocupará de ello pues rebasa su objetivo, el cual es mostrar lo insuficiente que resulta el enfoque de las capacidades de Sen para acercarse teóricamente a la condición humana de discapacidad.

Si se desea empezar a profundizar en el tema de la medición, puede revisarse COMIN, Flavio; QUIZILBASH, Mozaffar y Sabina ALQUIRE 2008 *The Capability Approach. Concepts, Measures and Applications*. Cambridge: Cambridge University Press.

abriéndose con ello la posibilidad de comprender a todas las formas de vida y a las metas o fines que ellas tienen. Por ejemplo, la capacidad de aprendizaje puede ser lograda a través de varios funcionamientos, tales como el aprender a través de películas, vivencialmente o a partir de un libro. Aquí lo importante para el enfoque de las capacidades será que se tenga la libertad para decidir cuál de esas opciones es la que se valora más, o la posibilidad de escoger aquella que ya sea la más valorada. Punto que no es tan sencillo para las PCD, con discapacidad cognitiva o para aquellas que deciden desde una preferencia adaptativa que nace de su condición de discapacidad.

Debe recordarse que una de las frases que se han convertido en lema del enfoque es que el desarrollo se trata de una ampliación de libertades que el individuo valora y que, además, cuenta con razones para ello. Sin embargo, tal afirmación no va de la mano con el hecho de que las capacidades o libertades agoten aquello que pueda ser valorado. También pueden valorarse los procedimientos que se utilicen para conquistar cierto logro o las reglas que lo permitan (Sen 2000). Debido a ello, Sen reconoce dos tipos de valoraciones: a) las directas, cuya función es enriquecer la propia vida (por ejemplo terminar una carrera, vestirse adecuadamente según los propios estándares, etc.); y b) las indirectas, relacionadas al cambio social y a la producción de riqueza<sup>19</sup> (Sen 2000:349-351). Tal categorización hace visible la separación del enfoque seneano con el del “capital humano”. Ya que, a pesar de que ambos se basan en la persona, el capital humano se fija en el aumento de producción (no solo monetaria sino también de habilidades, educación, etc.) como medio para alcanzar el bienestar. Mientras que, por otro lado, Sen dice que lo importante no es el aumento en sí sino aquello que se pueda ser o hacer con ello según el tipo de vida que se tenga razones para valorar (Sen 2000: 350-351). En ese sentido, el enfoque del capital humano no encontraría bienestar en, por ejemplo, el estilo de vida de un monje budista; mientras que el desarrollo humano seneano diría que dichos monjes tienen razones para valorar (intrínsecamente) el desprendimiento hacia la mayoría de bienes materiales.

Para terminar de comprender la “frase lema” vale detenerse en la aclaración del enunciado que hacen Deneulin y Shahani, para no caer en el error de concluir que el fin de esta teoría es la ampliación de libertades, ergo de capacidades, en todo momento y

---

<sup>19</sup> Se debe recordar que desde sus primeros textos el autor aclaró que la elección no siempre se funda en los intereses personales. Y que incluso, contribuir al bienestar de los demás iba de la mano con dichos intereses por la satisfacción que podía ocasionar; además de poder darse por sentimientos como el de solidaridad o compromiso. De ello se deriva que él considere al cambio social como algo que un individuo juzga valioso indirectamente, es decir, como un medio: para la satisfacción propia o para satisfacer a los demás.

a toda costa, como si siempre más fuera mejor. Lo importante, dicen ellas, no es el aumento de la cantidad de opciones con las que contamos, sino el de la calidad de vida (Deneulin y Shahani 2009:34, 35). Además, respecto al proceso de valoración explican que Sen se fija en la valoración individual, no por caer en el individualismo occidental, sino por el hecho de que tomar en cuenta a cualquier grupo social (familia, sociedad, etc.) podría esconder desigualdades existentes entre los miembros de dicha unidad. Pero que, sin embargo, él es consciente de que lo que se valora se construye intersubjetivamente. De ahí que cuando hable de libertades considere al mismo nivel la *praxis* del individuo, así como la injerencia de los acuerdos sociales sobre ella.

En el caso de una persona con discapacidad no solo los funcionamientos –en tanto acciones que son alcanzadas desde y por el cuerpo– se ven afectados, sino también las propias capacidades. Ello se debe a la situación de dependencia o falta de libertad respecto a una característica personal debido a la discapacidad<sup>20</sup>, a las preferencias adaptativas desarrolladas a partir de dicha condición, y al acceso desigual de libertades instrumentales que suelen sufrir debido al desinterés, valoración negativa o invisibilización que sufren por parte de la sociedad civil y el Estado. Además, hasta la fecha las PCD han sido vistas como obstáculos o como individuos que representan una pérdida al tener que invertirse más en ellos para que aporten lo mismo que un individuo “sano o normal”. Ello habría traído como consecuencia la idea de que el fin de estas personas es el rehabilitarse o curarse de modo que lleguen a ser normalmente funcionales o tengan así todas sus libertades completas. Habría que señalar entonces que no toda condición de discapacidad podrá ser “superada” o paliada, casos en los cuales la persona siempre contará con menos capacidades respecto del promedio o de lo “normal”. Por ejemplo, alguien sordo de nacimiento siempre contará con menos libertad y menos capacidades para toda actividad relacionada con la audición, tal como disfrutar de un concierto. Incluso se podría decir que aquí la inexistencia del funcionamiento se traduce en la inexistencia de la capacidad, pues la persona solo podrá oír por sí misma y gracias a un aparato auditivo. Peor es el caso de una PCD cognitiva severa, en donde el desarrollo de capacidades podría ser entendido como una ampliación de libertades solo en tanto se considere las decisiones tomadas y acciones llevadas a cabo por sus cuidadores, así como por aquello que llegue a alcanzar gracias a acuerdos sociales (ej: leyes, normas, etc.). De tal manera que el cariz individual o autónomo del desarrollo se ve casi perdido y la comparación respecto a la situación de bienestar será siempre negativa.

---

<sup>20</sup> Por ejemplo, no poder sentarse erguido por no tener el control sobre los músculos del tronco.

### 1.3 Desarrollo humano sin criterio de justicia universal

Ahora bien, queda por revisar la última dificultad señalada hasta ahora<sup>21</sup> llamada aquí “problema de la incompletud” (*incompleteness*). Pues si se quiere pasar de la comparación de bienestar a la evaluación desde una perspectiva de justicia social (lo cual es requerido en el caso de las PCD) se deberá contar con un ranking de capacidades que sean entendidas como básicas o más importantes. Cabe recordar que la primera explicación sobre el enfoque y definición del término “capacidad” fue en relación a lo básico o crucial que una persona puede hacer. Pero, al ampliarse el vocabulario de esta nueva manera de percibir el bienestar, “capacidad” pasó a entenderse de manera general, es decir ya no como un mínimo esencial, sino como toda libertad del ser humano, en tanto medio y en tanto fin para cualquier tipo de *praxis*. Pese a ello el autor continuó dándole importancia al término “capacidad básica” pues tenerlo posibilitaría identificar los niveles mínimos aceptables de la vida humana, umbrales bajo los cuales se definiría la condición de pobreza<sup>22</sup> (Sen 1996:67). De ser definida, esta nueva noción le permitiría tener un criterio con el cual contrastar la pobreza entendida desde el ingreso. Un intento de ello fue el Índice de Desarrollo Humano, creado en 1990, en donde además del ingreso per cápita se tomó en cuenta la esperanza de vida al nacer y la tasa de alfabetización (UNDP 2015). Dicho Índice permite hasta la fecha hacer juicios y comparar la situación en la que se encuentran diferentes poblaciones, visibilizar las brechas y, además, afirmar dos funcionamientos como esenciales al bienestar, normativizando de ese modo su tenencia. Aunque sin dar un modelo específico de cómo cada sociedad debería organizarse para alcanzarlos.

Pese a esta gran contribución, y en vez de avanzar hacia un ranking o lista definitiva de capacidades básicas, el autor señaló lo peligroso que resulta contar con una. Pues esto implicaría agotar aquello que las personas deben considerar como lo más valioso y, por lo tanto, ir en contra de lo único hasta ahora reconocido como consustancial al ser humano: su diversidad. Debido a ello se encargó de señalar las dos razones por las cuales resulta ventajoso contar con una ambigüedad a la hora de comparar el bienestar o las capacidades: a) la razón fundamental y b) la razón pragmática. La primera se basa en la diversidad de valoraciones o de maneras de entender el bienestar que existe, las cuales son un reflejo de la heterogeneidad humana. Y la segunda se relaciona con el

---

<sup>21</sup> Véase página 20.

<sup>22</sup> Tema que ha sido recurrente en sus investigaciones desde los inicios de su carrera académica e incluso la condición que lo llevó a ocuparse de los temas relacionados al bienestar.

hecho de preferir trabajar con aquello sobre lo cual haya consenso –así sea un ranking parcial o uno que implique lo que se considera contrario al bienestar– que esperar a contar con una lista definitiva para juzgar, evaluar o comparar<sup>23</sup>.

De esta manera, si se trae a colación un tema de justicia social, aquello que sea definido como lo justo responderá a una valoración que tendrá que ser compartida y consensuada en un *ethos*, apelando a la capacidad de razón práctica para llegar a tal acuerdo, aunque sea de manera parcial. En ese sentido, para Sen no cabe hablar del modelo de sociedad justa, de un único concepto de justicia o de las acciones que universalmente se consideren justas. Por el contrario, una teoría de la justicia tendría que tratar sobre “no solo la diversidad de objetos de valor que la teoría reconoce como significativos, sino también sobre el tipo de preocupaciones a las que les da cabida, por ejemplo, la importancia de los diferentes tipos de igualdad o libertad”<sup>24</sup> (Sen 2009: 395). De esta manera la teoría de justicia será realmente humana pues reflejará su diversidad.

Es así que para contribuir a esta idea de justicia que llama no trascendental<sup>25</sup>, propondrá la “teoría de la elección social”, la cual presenta en una de sus obras más recientes (Idea de la justicia), pero habría venido desarrollando desde sus primeras publicaciones – incluso anteriores a su presentación del enfoque de capacidades– tal como *Collective Choice and Social Welfare* que data de 1970. Este texto es también reconocido por ser uno de los primeros en donde integra nociones económicas con temas éticos pues, intenta mostrar que existe una manera tanto de tomar en cuenta las disímiles preferencias y valoraciones de los individuos en los compromisos o acuerdos que se tomen respecto al bienestar del *ethos* al que pertenezcan, como de comparar dichas preferencias con el fin de evaluarlas. Para ello construyó todo un sistema de evaluación por agregación que permite llegar a acuerdos parciales, los cuales constituyen la evidencia sobre la que se toman decisiones. De esta manera, aquello a lo que se tiene acceso es a índices parciales que pueden ser continuamente revisados<sup>26</sup>. Aquí es donde

---

<sup>23</sup> En el caso de los Derechos Humanos, el autor considera que se trata de una lista importante por no basarse en la perspectiva del mutuo beneficio, sino en obligaciones unilaterales que reconocen la existencia de asimetrías en el poder. Sin embargo, no cree que dicha lista sea cerrada o intocable, más bien propone que debe estar siempre abierta al escrutinio crítico (2009:357-387).

<sup>24</sup> La traducción es propia.

<sup>25</sup> Con este término el autor hace referencia al sujeto trascendental kantiano y, por ello, al sujeto rawlsiano–el cual era tal en tanto poseía las mismas estructuras racionales que todo otro ser humano–, pero también a las teorías que se guían por un solo modelo de sociedad justa, un único concepto de justicia o determinadas acciones que deben ser seguidas por toda persona (virtudes).

<sup>26</sup> Se menciona de nuevo que para los fines que persigue este trabajo, no será necesario entrar en la discusión sobre el método matemático/económico de la medición y evaluación. Pues lo que

el autor se habría comenzado a dar cuenta que no bastaba con fijarse en el ingreso o en los bienes, sino en lo que las personas podían hacer con ellos y en la libertad con la que contaban para esto.

En sus siguientes publicaciones el autor presenta y desarrolla el enfoque de las capacidades, en donde una capacidad constituiría el objeto-valor a ser tomado en cuenta en su metodología de comparación y evaluación. Por otro lado –y muy probablemente, gracias al trabajo conjunto que realizó con Martha Nussbaum– empezaría a llamar la atención sobre la importancia de decidir, a través de un ejercicio de la razón práctica, aquellas preferencias consideradas como las más importantes, aunque de manera parcial. Es así que comienza a denominar este punto como “Interacción social y acuerdo parcial” (Sen 2000), llegando a utilizar el nombre de Teoría de la elección social recién en su obra del 2006. Dicha tesis puede entenderse como un marco que permite el ejercicio de la razón práctica de una manera más ordenada, asistiendo a la formación de consensos a través del debate y la interacción social. Esta se diferencia de cualquier otra teoría de la justicia por el hecho de no buscar definir aquello que es la justicia o imponerla, sino que dicho concepto se derivaría de los acuerdos sobre acciones justas que sean tomados por las partes participantes en el debate. Además, tampoco busca llegar a soluciones definitivas, sino más bien a acuerdos parciales que pueden ser revisados en cualquier momento. Lo que trae como consecuencia que el mismo concepto de justicia (e injusticia) sea continuamente examinado. Cabe agregar que incluso no existiría un modelo regulativo de sociedad justa, pues el énfasis aquí es puesto en la posibilidad de llegar a acuerdos y compromisos que respondan a los problemas que se van generando o se descubren en el tiempo, en vez de apostar por un modelo único y perfecto.

Así, los puntos importantes que el autor considera son propios de dicha teoría y muestra en *Idea de la Justicia* (2009: 100-113) son los siguientes:

- 1) Se centra en lo comparativo y no en lo trascendental: por ello no se basa ni busca llegar a una definición de justicia o en un modelo de sociedad perfecta. Por el contrario, sirve para comparar situaciones de bienestar para a partir de ellas decidir qué acción tomar.
- 2) Reconoce que es imposible escapar de la pluralidad de principios que siempre van a estar compitiendo: la pluralidad del ser humano se refleja en los principios por los cuales

importa aquí es exponer las nociones básicas que permitan entender la teoría de la elección social con el fin de señalar aquellos aspectos que pueden ser insuficientes para tocar el tema de la discapacidad.

rige su actuar, pero dicha diversidad no impide que se pueda llegar a acuerdos, así estos no sean conclusivos.

3) Permite y facilita la revisión: los principios que en un momento resultan plausibles, en otro pueden resultar problemáticos e ir en contra de otros que también habrían sido identificados como importantes. Por lo tanto, todo principio puede y debe ser reexaminado.

4) Permite y recomienda una resolución parcial: se sostiene que incluso una teoría de la justicia completa puede sostenerse sobre un ranking de justicia incompleto. La ambigüedad puede ser asertiva o tentativa, en el primer caso se debería a que existen situaciones que no pueden ser juzgadas en términos de justicia; en el segundo, a que esas mismas u otras situaciones requieren de mayor información o de la utilización de otro tipo de criterios para definir qué sería lo justo. En ambos casos, aceptar una resolución parcial sería la mejor opción en vez de esperar hasta que se llegue a una solución definitiva

5) Reconoce la diversidad de interpretaciones e información: no solo se valida la heterogeneidad de maneras en las que se entiendan los principios acordados, sino que también se permite que cualquier tipo de información entre en debate. Esto contrastaría con teorías como la rawlsiana, en donde lo único acerca de lo cual cabe un debate es sobre los derechos y deberes o lo que este autor llama cuestiones de justicia básica.

6) Enfatiza en la articulación precisa y en el razonamiento: todo principio que se escoja tiene que ser explicado y axiomatizado. No puede existir principio que se crea derivado de todo acuerdo social como, por ejemplo, señala Rawls cuando afirma que en toda posición original se llegará a los dos mismos principios de justicia. La axiomatización aportará a la claridad bajo la cual se debe dar el proceso de decisión.

7) Subraya el rol de la razón pública en la elección social: a pesar de que la teoría de la elección social se haya iniciado desde un acercamiento matemático, la razón pública tiene prioridad en ella. Pues esta permite resolver aquellos problemas que resultan paradójicos desde la aproximación numérica, además de posibilitar la reexaminación de las preferencias o valoraciones.

8) Se centra en la realización social: como se explicó desde su definición, esta teoría quiere llegar a consensos que permitan comparar para evaluar y actuar. En ese sentido, persigue la reivindicación de un ejercicio democrático que busca dar solución (aunque sea de forma temporal e incompleta) a las situaciones que se presentan tanto en la cotidianidad, como a lo largo de la historia de un *ethos*. No tiene un ideal regulativo que vaya más allá de facilitar los procesos por los cuales se discute y elige las decisiones a tomar respecto a situaciones relacionadas a la justicia. Por lo tanto, no parte de, ni quiere llegar a situaciones ideales o a comportamientos universalizables. Por otro lado,

esta opción también contribuye a la realización social en tanto que el debate público se convierte en el medio por el cual los individuos reafirmarán o cambiarán sus preferencias, sus valoraciones y/o las razones por las cuales valoren algo<sup>27</sup>. Con ello se vuelve a subrayar la responsabilidad de la sociedad y el estado en la formación de la valoración y elección individual.

No obstante, si bien esta teoría se separa de aquellas que guardan una influencia kantiana, sigue compartiendo con ellas su formalidad por el hecho de brindar solo un marco que normativiza el proceso de discusión, mas no da un alcance preciso sobre el contenido que deba tratarse en él, ni habla sobre las condiciones materiales de la discusión. De hacerlo se estaría contradiciendo a sí misma pues justamente está hecha para que en ella se exprese la inmensa pluralidad de temas y modos que comunicarse que pueden resultar significativos para el ser humano. Por otro lado, se separa de las teorías utilitaristas ya que a) no apela al placer, a la felicidad o a los bienes con los que se puedan lograr, debido a que los temas a tratar son de toda índole, b) se exige un ejercicio de la razón práctica y, c) a que aquello que se discute son las preferencias o valoraciones que se tiene respecto a ciertos funcionamientos y capacidades. Por último, la Teoría de la elección social se diferencia de aquellas con inspiración aristotélica por no definir los comportamientos (que en este caso serían funcionamientos y capacidades básicas) que son definidos como virtudes universalizables, punto que será retomado por Martha Nussbaum al presentar su lista de diez capacidades básicas.

Siguiendo este último tema, cabe recordar que los dos vectores de funcionamientos que el autor reconoce como normativos son los relacionados a la educación y a la esperanza de vida. Él habría asumido que las dos capacidades que se desprenden de dichos funcionamientos son elementales debido a que son condición de posibilidad del desarrollo de varias otras capacidades. No obstante, para fines de este trabajo, vale la pena detenerse en una capacidad que no es mencionada explícitamente pero que se encuentra interrelacionada con las dos antes mencionadas, esta es la capacidad de salud. Según Sen “la salud se encuentra entre las condiciones más importantes de la vida humana, y es un componente críticamente importante de las capacidades humanas que tenemos razones para valorar” (Sen 2002: 660). Al leer esta frase podría creerse que la salud es importante tanto por sí misma como también por su rol de posibilitadora

---

<sup>27</sup> El debate público no será el único medio de “formación de la voluntad” pues, esto depende de toda interacción social. Por lo tanto, también formará parte de este proceso todo tipo de contacto, sea familiar, amical, etc., que el individuo sostenga.

Por otro lado, se debe notar que el autor asume (probablemente, debido a su posición liberal) que toda persona va estar dispuesta a debatir sus ideas o creencias.

o potenciadora de otras capacidades, es decir que se la podría entender como un fin y a la vez como un medio. Sin embargo, dicha afirmación no comulgaría con el pensamiento del autor, pues indicar que la salud es un fin en sí mismo equivaldría a posicionarla como una capacidad básica, cosa que se niega a hacer por las razones ya explicadas.

Por ello solo llega a reconocer que la capacidad de salud es multidimensional y se relaciona con la justicia social de diferentes maneras; hecho que causa que la desigualdad en salud no se pueda entender desde la salud misma, sino como dependiente de otro factor en alguna proporción (Sen 2002). De aquí se podría inferir que la salud queda relegada a su función de medio y por ello, es considerada importante en tanto facilite o no el desarrollo, en tanto esté relacionada con la falta o presencia de libertad, o en tanto empeore o ayude a salir de una situación de pobreza. Prueba de esto es que la mayoría de veces que menciona el tema de la salud lo haga en relación al ingreso. Pues lo que le interesa demostrar es que –contrariamente a lo que piensan los partidarios del neoliberalismo– una mejora en las estadísticas de salud no guarda relación directa con el alza del PBI per cápita (no hay una correlación directa entre mayor ingreso-mejora en la salud o mayor inversión en salud), sino que más bien lo hace con la construcción de políticas públicas y la respectiva inversión en programas de salud<sup>28</sup>. Este punto refleja su versión del enfoque de capacidades ya que, como se puede apreciar, lo importante es que se cuente con un acceso a la salud –con la capacidad para o la libertad para y de–, no con su logro. Si se fijara en el logro no habría diferencia (diría el autor) entre una persona que se encuentra gravemente enferma por no poder acceder a los medicamentos que necesita, con una que lo está por negarse a recibir asistencia médica.

También se puede tomar como evidencia de que la salud es considerada por el autor solo como un medio el hecho de que otra de las pocas veces que la mencione sea cuando explica los problemas de conversión de recursos a bienes. Cabe recordar que en la primera clasificación que dio de ellos, seis estaban relacionados a la salud: cuatro al estado de salud, uno al acceso que se tuviera a ella y uno ligado al conocimiento que la hiciera plausible. Luego, con el avance de su teoría, la salud habría sido explícitamente incorporada al problema de conversión llamado heterogeneidad personal, aunque cualquier lector podría interpretar una relación implícita con los demás problemas mostrados.

---

<sup>28</sup> Sobre este tema puede revisarse Sen 2002 y Sen 1999.

Ahora bien, es importante señalar que en su libro *Idea de la Justicia* el autor hace una supuesta excepción, ya que se refiere a la salud desde aquello que siente el individuo. Aquí explica que existe una perspectiva interna y otra externa de salud. La primera se refiere a la percepción del paciente y la segunda a la que puede tener el médico. Él explica que la percepción interna es privilegiada respecto a la información que se puede dar, pero, a la vez, es bastante limitada debido a dos aspectos: a) el conocimiento y las experiencias sociales con las que cuente la persona, lo cual va relacionado a la manera en que signifique tanto el dolor como la normalidad o anormalidad de distintas sensaciones, signos y síntomas en su cuerpo; y b) las propias preferencias adaptativas, creadas a partir de a).

La supuesta excepción se encontraría en el hecho de que por más cambio de perspectiva que haya (del acceso a la salud al estado de salud o enfermedad de la persona), lo que le interesa al autor aquí es la información que se obtiene, así como su calidad, pues ello servirá para comparar situaciones de bienestar. Dicho esto, se puede observar cómo se confirma el hecho de que no existe en Sen una reflexión sobre lo que significa propiamente la salud. Esto es una tarea que es dejada a los diferentes *ethos*, pues pareciera que existe un cierto temor del autor respecto a dar cualquier tipo de definición que no sea la de los términos de su teoría, ya que ello representaría una trasgresión al respeto por la diversidad humana. Sin embargo, pese a la crítica señalada, puede rescatarse que, a pesar de no reflexionar directamente sobre la salud, existe la posibilidad de observar que la concepción del autor va más allá del cuerpo, debido a que integra el lado social en la significación dada al dolor o a la enfermedad. Este punto es bastante importante pues de no hacerlo estaría acercándose a una visión como la del capital humano (Deneulin y Shahani 2009), en donde la persona vale en tanto puede producir algo, concepción que se encuentra ligada con un entendimiento mecanicista del cuerpo humano (una máquina que debe ser arreglada para producir eficientemente).

#### 1.4 Retomando la visión seneana: aplicaciones al concepto de salud y de discapacidad

Ahora bien, debido al tema trabajado en esta investigación, se ha creído importante revisar el desarrollo que Jennifer Prah Ruger hace de la capacidad salud entendida desde la visión de Sen. Ella hace hincapié en que lo buscado debe ser la capacidad de salud y no el funcionamiento, porque este último no contiene la autonomía ni la libertad que sí la capacidad. En ese sentido, podría darse el caso de verse un funcionamiento cumplido cuando no ha habido motivación propia, sino coerción (2009: 81). Por tal

motivo, los cuidados de salud no pueden ser un fin en sí mismo sino solo un medio, un instrumento para alcanzar la capacidad de salud, la cual sí debe ser considerada como una meta de justicia social. Sin embargo, la autora reconoce que para medir la capacidad de salud es necesario fijarse en los funcionamientos, aunque estos (debido a lo explicado) solo brindarán una visión parcial de la capacidad.

Ahora bien, teniendo como objetivo priorizar la atención de aquellas personas que se encuentren en situación de mayor desventaja, la autora propone que la capacidad de salud como tal sea subdividida, colocando a las más importantes como las centrales. Entre ellas estarán las relacionadas a evitar la muerte prematura y la morbilidad por malnutrición o deformidad (incluyendo aquí tipos de discapacidad). Estas deben ser aseguradas para luego pasar a acordar las no centrales, las cuales tendrán que ser escogidas respetando la teoría de la elección social, es decir, de acuerdo al peso que se les dé en la deliberación pública, a través de un proceso iterativo de orden parcial (2009:113). De modo que cuando sean medidas parcialmente a través de sus funcionamientos se comparen en tanto a déficit del promedio y no en logros. Pues lograr una igualdad de este tipo de capacidades en todas las personas es muy difícil, debido a factores personales como contextura, metabolismo, etc. De modo que mientras más alejado se encuentre el déficit del estándar, mayor será la desigualdad existente respecto a esta capacidad. Por su parte, los estados deberán encargarse de promover la medición por déficit, sobre todo en las capacidades centrales. Sin embargo, no se deberá desatender las demás capacidades (no centrales) por cuidar las que sí lo son, porque no se trata de conseguir unas más que otras, sino de contar con todas las que permitan gozar de una buena salud. Tampoco se trata de que un individuo sacrifique alguna de sus capacidades centrales para que otro cuente con ellas. Cada individuo tendrá que contar con aquellas que le permitan vivir bien.

Por último, pese a no haber encontrado una reflexión sobre la discapacidad por parte de Sen, se cree conveniente revisar a tres autores que han utilizado su enfoque para aplicarlo en el estudio de ciertas situaciones de discapacidad. Debido a la naturaleza de sus trabajos y el objetivo de esta investigación, aquí solo se pondrá atención a los enunciados teóricos que ellos presentan; de modo que se logre comparar lo observado en la teoría de Sen con lo que estos nuevos autores proponen. Motivo por el cual se comienza con Jean Francois Trani y Lorella Terzi, quienes desde la primera década de los 2000 vienen realizando trabajos de investigación en los que intentan utilizar el enfoque de capacidades de Sen como una manera multidimensional de acercarse a la discapacidad. Las ventajas que ellos observan en dicho enfoque son primero el fijarse

en la persona y en la interacción con su medio, resaltando la importancia de conocer/respetar el valor que las cosas tienen para los individuos desde la vida que siguen (Bakhshi y Trani 2006). Lo cual es logrado al tomar en cuenta tanto los factores externos como internos (o personales), así como los factores de conversión de un individuo en una situación determinada (Terzi 2010). En ese sentido, el enfoque de capacidades permite evaluar el valor que las personas con impedimentos les dan a las libertades con las que cuentan (Terzi 2003). Ponderación que será distinta a la de los individuos que no presentan tales restricciones. Un segundo punto relacionado al primero es que el enfoque mencionado toma en cuenta la heterogeneidad humana, tanto en los sujetos como en el contexto que la circunda. Motivo por el cual es aplicable a realidades muy distintas tales como las de un país nórdico o un país subsahariano. Esto, en el caso de las PCD es importante porque lleva a observar cómo las diversas situaciones físicas, económicas, sociales y culturales alteran su entorno, posibilitando o impidiendo su desarrollo (Terzi 2010). Por otro lado, este rasgo también es fundamental para las PCD porque permite tomar en cuenta tanto a los cuidados de salud como a los cuidadores en tanto su rol afecta los factores de conversión (2011), al ser ellos los que, en varias ocasiones, toman decisiones en pro de los individuos que tienen a su cargo. Por último, una tercera ventaja corresponde a la “calidad” de las políticas o acciones a tomar que pueden ser sugeridas a través de esta visión heterogénea. Bakhshi y Trani subrayan que dicha visión permite tomar en cuenta los distintos factores que influyen la calidad de vida, trabajar tanto en habilidades individuales como en los recursos sociales que influyen en ellas, así como proponer políticas que sean sostenibles en el tiempo (2006: 9) –ya que mientras más sean los factores que se tomen en cuenta, menores serán los riesgos en la aplicación y más adecuados a los problemas reales–.

Pese a lo dicho, ninguno de ellos propone una definición de la discapacidad desde el enfoque de Sen lo cual, además de restarle rigor académico, resulta ambiguo ya que son distintas las condiciones que, dependiendo de la sociedad, podrían entenderse como tal. Motivo por el cual cabe examinar el pensamiento de la única autora que propone una definición de discapacidad desde el pensamiento de Sen. Ella es Sophie Mitra, quien en un artículo del 2006 plantea por primera vez que la discapacidad es la privación de una oportunidad práctica como resultado de una deficiencia. Entendiendo así que la discapacidad, a nivel de la capacidad, es en realidad potencial, en tanto que esta se dará si es que el entorno no provee las condiciones para que tal deficiencia sea superada (2006: 241). Es decir que sería el entorno el discapacitante y, en ese sentido, el que atente contra la capacidad del individuo. Años más tarde, afina dicha tesis proponiendo que la discapacidad sea entendida como una “privación en términos de

funciones y/o capacidades entre las personas que tienen alguna condición de salud y/o deficiencia<sup>29</sup> (2018: 9). Viéndose que el rango de afección de la discapacidad sí llega a ser actual (en oposición a potencial) en cuanto a capacidades. Sin embargo, cabe precisar que se sigue entendiendo a esta condición como el resultado de una interacción entre un estado de la persona y el medio en el que vive. En ese sentido, se sigue manteniendo la declaración acerca de que un impedimento puede o no llevar a una discapacidad<sup>30</sup>.

En un primer momento, los elementos reconocidos como condiciones de posibilidad de una discapacidad son tres: las privaciones producto de las limitaciones económicas que padezca el individuo, aquellas que aparecen debido a barreras del propio ambiente social, económico (en tanto políticas), cultural y político. Y por último los factores personales, dentro de los cuales se encontraban tanto el impedimento o condición de salud, como otras características personales (2006: 41), tales como el dolor que un individuo puede sentir y que le impide conseguir un trabajo. Así se entiende que en este último caso se hace referencia a una minusvalía de ganancia, mientras que en el primero a una minusvalía de conversión. Pasados los años, como se aprecia por el cambio en la definición, la autora precisa que es el impedimento en la condición de salud la condición que luego podrá o no ser una discapacidad. Motivo por el cual separa la condición de salud de los factores personales, ya que estos pueden o no estar relacionados con la salud (2018: 17-18)<sup>31</sup>.

Pese a la clasificación de los factores discapacitantes, Mitra reconoce que existen casos en donde es imposible cambiar la afección que el impedimento causa en las personas así se cuente con un medio facilitador; en otras palabras, existen personas que ven limitados sus funcionamientos y también sus capacidades debido al o los impedimentos de salud con los que cuente. Tales son las enfermedades degenerativas o las situaciones de salud que no tienen cura (2018: 19). Ello subraya un hecho que la autora reconoce: su concepción de discapacidad termina comprendiendo tanto a las PCD, como a toda persona que sufre alguna privación debido a su condición de salud. Por lo tanto, según su clasificación, un individuo que presente una fiebre muy alta y no tenga los recursos para atenderse en un centro de salud, sería considerada como discapacitado; y uno con Alzheimer avanzado no sería calificado como discapacitado

---

<sup>29</sup> La traducción es propia.

<sup>30</sup> Cfr. 2018: 12.

<sup>31</sup> Piénsese, por ejemplo, en las distintas maneras de valorar un impedimento mental solo desde las varias religiones que existen.

en tanto los factores externos no son la causa de su condición. Con lo cual queda evidenciado que la definición no es del todo precisa y se acerca a la concepción seneana (en la cual se inspira) debido a que relaciona –o quizá confunde– la discapacidad con una situación de pobreza entendida de manera multidimensional.

### 1.5 Conclusiones del primer capítulo

i) Luego de todo lo visto se puede afirmar que el enfoque de capacidades planteado por Amartya Sen resulta insuficiente para tratar el tema de la discapacidad. En primer lugar, no existe una reflexión acerca del concepto de discapacidad por parte del autor. Las veces que él ha mencionado el tema lo ha hecho para poner a la persona con discapacidad como ejemplo de un problema de conversión. Y en dichas ocasiones el problema ha estado ligado a las deficiencias corporales del individuo. En ese sentido solo se habría tomado en cuenta los tipos de discapacidad motoras y sensoriales. Aquí es justo recordar que debido a que –al parecer– la discapacidad estaría ligada a un problema de salud, el autor entendería dicha condición como no restringida al cuerpo sino también en tanto es afectada por el contexto.

ii) La importancia que el autor le da a la interacción social abre la posibilidad de entender la discapacidad como un concepto totalmente relativo, ya que su presencia o valoración dependería totalmente de la perspectiva de cada *ethos*. Por otro lado, la interacción social condiciona la formación de valores y las preferencias adaptativas. Lo cual, llevado a una condición de discapacidad, podría ser sinónimo de entender la vida solo desde la discapacidad con la que se cuente<sup>32</sup> y desde la forma en que la sociedad la valore.

iii) Tal como se ha mencionado, el autor solo hace alusión a los tipos de discapacidad que han sido clasificadas como sensorial y motora, mas no habla de aquellas que se relacionan con la capacidad de razón práctica, así como aquellas en donde la posibilidad de relacionarse o de expresarse se ve reducida. Se cree que ello se debe al sujeto que se encuentra supuesto o a la base del enfoque seneano, el cual sería uno capaz de formar relaciones significativas y de usar su razón práctica de una manera “normal” o estándar, es decir, autónomamente. Ello se ve reforzado si se recuerda que es gracias a la interacción social que los sujetos formarían sus valores y sus juicios. Aquí las PCD como las del espectro autista no estarían siendo consideradas. La situación se agudiza

---

<sup>32</sup> Se debe recordar que el autor ya habría hecho mención a cómo las personas con discapacidad moldearían sus preferencias a dicha condición.

aún más si se toma como ejemplo a las personas que tienen la condición conocida como retardo mental o una discapacidad categorizada como cognitiva. Pues, mientras más avanzado sea el grado de la discapacidad, menos contará la persona con la habilidad de realizar juicios por sí misma. Por lo tanto, no podría participar de la elección social y las libertades respecto a la toma de decisiones siempre estarían restringidas ya que no serían tomadas por él/ella sino por el individuo que se encuentre a cargo de su cuidado. Cabe preguntarse si el hecho de que el cuidador o la cuidadora tome las decisiones debe considerarse como una falta de capacidades o si la sustitución que ellos llevan a cabo podría tomarse como una ampliación de capacidades. Pero, como se mencionó, el autor no se pronuncia al respecto<sup>33</sup>.

iv) Tal como Sen afirma, su enfoque está hecho para comparar situaciones de bienestar o las ventajas y desventajas con las que cuentan las personas para realizar acciones que tienen razones para valorar. De tal manera que, a partir de las comparaciones se evalúe la situación y se decida cómo proceder, buscando siempre ampliar las libertades que sean significativas para las personas que se está observando. Es así que siguiendo dicha premisa las PCD siempre se encontrarían en una situación de desventaja o de pobreza respecto a los demás. Esto sería positivo para mostrar las brechas que existen entre ellas y los considerados “normales”, pero también podría sustentar una visión de la discapacidad que la entiende como una condición que debe repararse. Visión que dentro de los Estudios sobre discapacidad es la que se conoce como “el modelo médico” el cual, como se verá más adelante, ha sido duramente criticado por “encerrar a la discapacidad en los hospitales”.

Por otro lado, la existencia de discapacidades que no pueden superarse o que, por ser degenerativas, solo van a empeorar con el tiempo reta a la teoría del autor, pues aquí se tiene un sujeto que cada vez cuenta con menos libertades y, por ello, menos desarrollo humano. Para cambiar dicha afirmación, el enfoque tendría que, por ejemplo, tomar en cuenta el rol que juegan las máquinas o los cuidadores, ya que en varias ocasiones son ellos los que suplen aquellos aspectos en a los que las personas con discapacidad van dejando de tener acceso.

v) Se concuerda con Martha Nussbaum –autora que será tratada a continuación– en que es inviable hablar de una teoría de justicia social si es que no se señala con precisión qué es lo elemental o mínimo que las personas deben tener o que la sociedad debe ayudarlas a conseguir (Nussbaum 2003). Pues será este el criterio sobre el cual

---

<sup>33</sup> Convendría analizar la misma situación en el caso de los niños y las niñas.

se juzgue la justicia y la injusticia, así como las acciones que se deben priorizar. De otra manera, existe el peligro de caer en la relativización, tal como sucede en el caso del concepto de discapacidad, el cual se llega a entender desde Sen solo como un tipo de pobreza o como una situación de bienestar y desarrollo menor a la de los demás. Dicha lista de elementos mínimos (o, en este caso, capacidades) tendría que comprender a todas las condiciones de discapacidad, incluyendo a aquellas que no permiten hacer un uso “normal” de la razón práctica. Además, se sospecha que la manera en que las comparaciones son hechas y las situaciones evaluadas –es decir a través de la elección social–, tendría que sufrir algunas modificaciones para que sea realmente participativa o inclusiva. Lo cual llevaría finalmente a un cambio en la manera de concebir el desarrollo, pues entenderlo como la posibilidad de que las personas lleven el tipo de vida que tengan razones para valorar, dejaría fuera a muchas personas con discapacidad.

vi) Por último, se tiene la teorización de Ruger, quien trata de aplicar la teoría de la elección social a la capacidad de salud. A primera vista pareciera que la autora aplica efectivamente la teoría seneana, debido a que prioriza la capacidad a los funcionamientos e incluso a la agencia de salud y da razones para ello. Sin embargo, a la hora de presentar una posible medición de dicha capacidad apela –como lo hace de cierta manera Sen con el IDH– a algunas que deben ser garantizadas por el estado ya que se consideran tan básicas que sin ellas no se garantizaría la vida. En el caso de las no centrales, se apela a un promedio escogido en debate público y a partir del cual se valorará el déficit y, por tanto, la inequidad. Este método aterriza los conceptos seneanos y, por ello mismo, señala a la discapacidad como una desventaja; solo que en este caso ya no se hablaría de recursos en general sino solo de salud (factor tomado en cuenta dentro del concepto de pobreza multidimensional). No obstante, para comprender de una manera adecuada esta condición, incluso siguiendo el pensamiento del filósofo hindú, debería añadirse a dicha medición el cariz social ya reconocido.

vii) Varios de los autores que aplican el enfoque de Sen a la condición de discapacidad ven en este las siguientes ventajas: a) tomar en cuenta el contexto que rodea a la persona en tanto este influye en su calidad de vida; b) prestar atención y darle importancia a la manera en que la PCD valora sus bienes y sus libertades, regresando así la atención a lo que la persona puede y valora hacer con los bienes; c) estimar que los cuidados de salud como el rol de los cuidadores debe ser considerado como factor de conversión, en tanto ellos afectan a o toman decisiones por las PCD; d) no cuenta

con un modelo normativo acerca de aquello que deba ser lo mejor, lo más valorado o lo que se daba alcanzar debido a su respeto por la diversidad humana, motivo por el cual dicho enfoque puede ser aplicado a distintas realidades; y e) empodera a las PCD al considerar en ellos no solo capacidades y funcionamientos sino también agencia, característica por la cual se les entiende como autores de su propio desarrollo. Todo lo revisado resulta positivo, sin embargo, no se cuenta con una definición acerca de qué implica ser una PCD, motivo por el cual se deja ello a la libre deliberación de cada sociedad. Tampoco dejan en claro si la discapacidad se entiende desde el ámbito de las capacidades o desde los funcionamientos, influyendo en las capacidades dependiendo de las situaciones del contexto. Ergo, se asume que los autores trabajan con supuestos que deberían hacer explícitos para contar con una mayor claridad teórica.

viii) La única autora que da una definición de discapacidad desde la visión del enfoque de capacidades de Sen, Sophie Mitra, termina aceptando que tal aseveración corresponde a toda persona que sufra alguna privación debido a un problema de salud, no solo a las PCD. Por lo tanto, su conceptualización queda reducida a un tipo de pobreza relacionada a la salud, más no a lo que implica ser una persona con discapacidad. Se considera entonces que debería haber un diálogo entre investigadores que trabajan el tema de la discapacidad desde el enfoque de Sen de modo que, con la suma de esfuerzos, se mejoren los resultados. Así, la autora podría, por ejemplo, acoplar a su teoría el tema de la importancia del entorno y la valoración en la calidad de vida de la PCD. De esta manera cabría la posibilidad de alejarse del enfoque médico en el que parece caer.

## **Segundo capítulo: El enfoque de capacidades de Martha Nussbaum y la condición de discapacidad. Una actualización aristotélica.**

Introducción.

Martha Craven Nussbaum, filósofa estadounidense, dedicó los primeros años y publicaciones de su carrera académica al estudio de la filosofía antigua, sobre todo a los textos de Aristóteles. Poco a poco, fue pasando del estudio puramente teórico y casi filológico a interesarse por los temas relacionados a la ética y a su aplicación como fundamento de teorías legales y políticas. En 1986, ella se encontraba desarrollando su interpretación sobre una posible teoría distributiva aristotélica mientras realizaba investigaciones sobre la calidad de vida en países en desarrollo. Es en este contexto que se anima a cuestionar las ideas liberales. Pues, pese a reconocerse como parte de esta corriente, cree que sus presupuestos deben ponerse a prueba y pensarse fuera de los problemas de la sociedad norteamericana así como desde bases no ilustradas. Es decir, desde los conceptos del Estagirita, los cuales le permitieron pensar en un proyecto de democracia social centrado en criterios de distribución que respondan al correcto funcionamiento humano, construyendo una base universal que debería ser planteada como tarea ética y política.

En esa misma época conoce la teoría de bienestar basada en el desarrollo humano que Sen venía desarrollando; descubriendo que su interpretación de la teoría ética y política aristotélica guardaba muchas similitudes con lo que proponía el economista bengalí. Ambos se sentían comprometidos con la tarea de buscar una nueva manera de explicar aquello que se considerara como justo para la “vida buena”, conceptos que no necesariamente van de la mano. Los dos coincidieron en que la distribución de bienes debía plantearse en términos de lo que las personas pudieran ser y hacer con ellos. Es decir, volviendo la mirada hacia la *praxis* humana, su agencia y su diversidad, en vez de quedarse en las cosas y su acumulación. Es por ello que en 1993 publican como compiladores el libro *La calidad de vida*, en el que escriben juntos un prólogo en el que recalcan la importancia que tiene la sociedad, las relaciones interpersonales y la posibilidad de expresarse y sentir emociones –tales como el amor o la alegría– para la calidad de vida. Aquí también reconocen que lo antes dicho varía sustancialmente según el contexto y que, por ello, no existe una fórmula única de vida buena.

Sen desarrolla esta premisa afirmando que la igualdad –y por ello, lo justo o injusto– dependerá del ámbito evaluativo y la variable que se escoja; y que, además, aquello

que se considere fundamental para llevar una vida buena debe ser escogido y ponderado dentro de cada comunidad a través de un proceso de deliberación democrática. Nussbaum, por su parte, apela a una fundamentación más filosófica/normativa recurriendo sobre todo a sus bases aristotélicas, aunque también apelando a autores como Marx, Kant o Mill en tanto estos precisan o concuerdan en algún punto con su interpretación sobre el pensamiento del Estagirita<sup>34</sup>. Con ello logra utilizar de manera diferente, o más precisa, la terminología acotada por Sen, diferenciando, por ejemplo, las capacidades combinadas de las internas. La discrepancia central que mantiene con el premio Nobel parte de la base aristotélica de su teoría; ya que, inspirándose en la “teoría distributiva” aristotélica y en la teoría sobre la función del hombre que este señaló, ella apuesta por proponer un mínimo de capacidades por debajo del cual una vida no puede ser considerada humanamente digna de vivir. De modo que tal lista se convierte en un criterio fijo que permite distinguir y evaluar aquello que es justo de lo que no lo es. Así, la lista de capacidades centrales resulta ser una pauta universal que deberá encontrarse a la base de toda ley, norma o política si es que se pretende apostar por un desarrollo verdaderamente integral y justo. Con lo cual las instituciones adquieren un rol protagónico en el florecimiento humano, pues son las encargadas de proveer y promover las condiciones que permiten llevar una vida dignamente humana; además de facilitar el desarrollo de muchas más capacidades de sus ciudadanos y ciudadanas, de acuerdo a las costumbres y usos de su entorno.

Para el tema de la discapacidad la teoría de Nussbaum resulta central pues, por un lado, permite tratarlo como un asunto de justicia básica (punto que en Sen no queda del todo claro) y observar el impacto que tiene en espacios o factores –como la importancia de poder jugar– que no son tomados en cuenta por otras teorías, resultando así más comprensiva. Pero, por otro lado, su propuesta se vuelve problemática pues, al dar una lista mínima de aquello que contiene una vida humanamente digna, describe un concepto de ser humano que no necesariamente llega a ser cumplido por todas las PCD, o que sería perdido paulatinamente debido a la condición de discapacidad. Acercándose así al extremo de considerar a estas como menos humanas, menos personas o personas no humanas.

---

<sup>34</sup> Si bien es cierto que la autora también se reconoce deudora del pensamiento estoico, la influencia de este en ella se encuentra relacionada con la manera en la que la filósofa entiende las emociones. Este tema forma parte de su visión del ser humano, punto que será desarrollado con amplitud en el tercer capítulo.

Es por ello que este segundo capítulo estará dedicado a mostrar lo que se toma como una ampliación del enfoque de Nussbaum respecto al de Sen y otros autores a propósito del tema de la discapacidad; dejando para un tercer capítulo la problematización y desarrollo de aquello que se considera como el punto central que limita la perspectiva de la autora, es decir, el concepto (aristotélico) de ser humano que aquí se demostrará que sostiene toda su argumentación. Pues, a pesar de que su pensamiento toma en cuenta a distintas corrientes de la antigüedad (como los epicúreos y, sobre todo, los estoicos) y se construye gracias a los aportes de distintos pensadores de la modernidad –en especial de Marx y Kant– y de la contemporaneidad –el psicoanálisis de Winnicott– la lectura que mantiene sobre el Estagirita marca incluso la manera en que ella interpreta a los demás. De ahí que en este trabajo se le dé preeminencia a la influencia del pensamiento aristotélico aunque, no por ello, se deja de reconocer la debida importancia de otros autores.

Para lograr mostrar lo mencionado, en el presente capítulo se empezará con la exposición de las diferencias en el uso y límites del enfoque de desarrollo que ella plantea respecto al de Sen; seguidamente se pasará a explicar cómo la autora entiende los conceptos centrales del enfoque y se mostrará cómo resultan ser una adaptación de su interpretación de una teoría distributiva aristotélica. Ello permitirá observar cómo con esta perspectiva Nussbaum logra acercarse al tema de la discapacidad de una manera más crítica y compleja, pues no la plantea únicamente como una condición que pone a prueba las visiones de otras teorías, sino que cuenta con una reflexión acerca de la vida de las PDC y aquello que pueden alcanzar. Aunque dicho desarrollo se da, al mismo tiempo, sin cuestionar el mismo concepto de discapacidad o sin esbozar uno desde las mismas capacidades centrales. Sin embargo, se cree que aun así es posible mostrar que el acercamiento de la autora también resulta más completo que el de otras teorías que han tratado el tema. Si bien es cierto que existen diversas perspectivas desde las cuales se podría abordar la discapacidad, para efectos de este trabajo se creyó importante mostrar aquellas que se basen en conceptos filosóficos y, además, en corrientes con las que la misma autora dialoga, tales como son el contractualismo rawlsiano y la ética del cuidado. De tal manera que cuando se explique cómo desde su visión del enfoque de desarrollo humano Nussbaum critica o complementa dichas corrientes, se muestre cómo sucede lo mismo respecto al tema de la discapacidad.

## 2.1 El enfoque de las capacidades según Nussbaum: diferenciándose de Sen.

“Lo que este enfoque persigue es una sociedad en la que cada una de las personas sea tratada como digna de atención, y en la cual cada una haya sido puesta en condiciones de vivir realmente en forma humana. (Es aquí donde ingresa la idea de un nivel mínimo: decimos que por debajo de cierto nivel de capacidad, en cada área, una persona no ha sido capacitada para vivir de una manera verdaderamente humana)” (Nussbaum 2002:115). Con esta frase la filósofa de Nueva York describe por primera vez el *theios* que busca alcanzar el enfoque de capacidades que desde dicha publicación presentará ya no solo como una relectura de la ética aristotélica, sino como propio; a su vez, irá alejándose de la “versión original” de dicho enfoque propuesta por el premio Nobel antes mencionado. Lo primero que se puede apreciar es un cambio respecto al enfoque como proyecto, pues las metas que ella plantea generan diferencias en su aplicación. Así, la visión del enfoque seneano apuesta por contrastar los distintos modos en que se entiende la calidad de vida, buscando ponderar la mejor para cada comunidad a través de una deliberación pública y democrática. En otras palabras, las capacidades para él pueden ser una base para la evaluación integral de la calidad de vida. Motivo por el cual utiliza una terminología que implica la medición y comparación del bienestar, la agencia, los funcionamientos e incluso las capacidades (aunque esto, por supuesto, sea hasta el presente un reto para los economistas, como se ha mencionado en el capítulo anterior). Nussbaum en cambio, apuesta por un proyecto de carácter normativo que no busca medir o comparar la calidad de la manera en que su antecesor lo hace. Pues, debido a la inspiración aristotélica de su enfoque –la cual será revisada en las páginas siguientes– no considera que aquello que una persona cree que le otorga calidad de vida, pueda ser comparable con lo que otro individuo cree que se lo da; sino que más bien apuesta por el desarrollo de aquello que les dé a ambas personas las posibilidades de desarrollarse. Tal diferencia cambiaría la perspectiva que se tiene sobre el desarrollo de las PCD ya que, de esta manera, ellas no se encontrarían siempre en una posición de desventaja o pobreza, como pasaba en la perspectiva seniana, al compararlas con personas sin discapacidad.

Además, la autora tampoco cree que sea necesario utilizar dentro de la terminología del enfoque la palabra “bienestar” como distinta a las funciones y capacidades. Pues al entender el bienestar como distinto a la posibilidad de ser, hacer y tener libertad para, se cae en dos posibilidades que ella critica: a) acercarse a la idea utilitarista en donde se decide y actúa por buscar el bienestar mayor, negando la capacidad de elección y deseos personales, o justificando los medios para llegar a un bien mayor; y b) lo que la autora llama “bienestarismo subjetivo”, aquel bienestar consignado desde las preferencias adaptativas –término ya trabajado por Sen– el cual no toma en cuenta el

alcance del condicionamiento social<sup>35</sup> en las preferencias personales, ignorando también la jerarquización de los deseos y la posibilidad de que estos tengan un contenido intencional complejo (distintos niveles y tipos de contenido intencional<sup>36</sup>) (2002: 174-175). En resumen, se podría decir que la autora considera que utilizar el término “bienestar” por separado implicaría una simplificación o, incluso, una negación de la diversidad humana y de la singularidad de cada persona, ya sea por generalización o por un deseo y elección sin propia deliberación. Es importante notar entonces que desde el inicio ella entiende al ser humano desde su *praxis* y la multiplicidad de esta, al igual que lo habría tratado de hacer Sen. Pero que, sin embargo, el hecho de marcar una línea entre aquello que no sería humano y aquello que sí, –como se entiende en la afirmación hecha al comienzo de este capítulo– la lleva por un camino distinto de afirmaciones universales y normativas.

Es así que, basándose en el argumento que el Estagirita presenta en su *Ética a Nicómaco*, ella plantea la existencia de funciones que distinguirían una vida humana de aquella que no lo es, o que permitirían que una vida se viva de una manera verdaderamente humana y no animal<sup>37</sup> (2002: 113). Por lo tanto, dichos puntos deberían encontrarse en toda constitución, norma o ley si es que se quieren considerar

---

<sup>35</sup> Respecto al tema de las preferencias adaptativas Elizabeth Barnes menciona en su último libro –*The Minority Body. A Theory of Disability*– que a pesar de que Sen y Nussbaum desarrollen ese tema desde el enfoque de las capacidades, tocan puntos que pueden ser incorporados a otras teorías sobre el bienestar (2016:123). Sin embargo, páginas más adelante, Barnes señala que Nussbaum se equivoca cuando cree que un cambio en las preferencias personales debido a una restricción en las opciones con las que se cuenta es algo negativo, o que trae como consecuencia la elección de algo sub-óptimo. Para esto menciona el ejemplo que la misma Nussbaum da en un texto del 2001, en el cual cuenta que de niña soñaba con ser cantante de ópera, pero que esta opción cambió cuando empezó a tomar clases de canto y se dio cuenta que no era buena para dicho arte. Barnes también menciona la experiencia del personaje Ebenezer Scrooge de la novela *A Christmas Carol*, el cual prefería la avaricia y el aislamiento (elecciones negativas) a pesar de no contar con restricciones en sus opciones (2016:125-128).

Ella traslada este punto al tema de la discapacidad, afirmando que no tomar en cuenta los testimonios de las personas que aseguran disfrutar de tener una discapacidad (el caso más común es el de la comunidad sorda) o de sentirse totalmente cómodos y felices con un cuerpo discapacitado, es totalmente injusto.

Lamentablemente, la autora empieza su libro afirmando que su visión de la discapacidad se acota solo a las discapacidades tipificadas como físicas (2016:10), cosa que aquí se cree parcializa su visión sobre el tema. Razón por la cual su pensamiento no es incorporado dentro de la discusión, en el cuerpo del texto.

<sup>36</sup> La intencionalidad de la deliberación, así como sus niveles y los elementos que la contienen serán explicados en el siguiente capítulo, donde se rastreará el significado que Nussbaum le da a cada término desde su interpretación de los textos aristotélicos, así como de otros más contemporáneos a los que recurre para construir su visión.

<sup>37</sup> Esto lo hace siguiendo el argumento aristotélico de la función del hombre y la afirmación de Marx (que no haría, según ella, otra cosa que reafirmar el anterior) en donde señala que existe una manera particular en las que los sentidos cumplen su tarea de modo humano (“Es evidente que el ojo *humano* goza de modo distinto que el ojo bruto, no humano, que el *oído* humano goza de manera distinta que el bruto, etc.” (Marx 1972:149)).

humanamente justas. Por ello, el concepto de lo que es justo o injusto, en el caso de la autora, iría de la mano con la posibilidad de llevar una vida humanamente digna; mientras que para Sen el concepto de justicia debería ser fruto de la elección social, punto que abriría la posibilidad de caer en un relativismo en donde los criterios de justicia dependen de cada *ethos* y, aún más, de cada generación de este. No obstante, se puede refutar dicha afirmación con el hecho de que el filósofo bengalí sí propone la existencia de capacidades centrales y, por ello, no negociables en el Reporte de Desarrollo Humano que desarrolló para el PNUD (como son la salud, educación, libertad de elección y libertades y políticas)<sup>38</sup>. Pero esto no cambia el que se rehúse a avalar cualquier lista de capacidades centrales y, por tanto, que no proponga una definición de justicia básica o que tal noción se fundamente en el concepto de dignidad, puntos que resultan fundamentales para la autora. Dicha distinción de carácter académico pero también moral, es percibida por la autora desde los años en los que se dedicaba al estudio de la filosofía griega. Pues al comparar a Sen con Aristóteles menciona que mientras ambos coincidirían en señalar a la capacidad de elegir como central para cada aspecto de toda vida humana, se alejarían en tanto Sen está explícitamente interesado en todo el rango de capacidades que puedan ayudar a un ser humano a llevar una vida buena; en cambio el filósofo griego lo estaría sobre todo en capacidades básicas morales<sup>39</sup>. Entendiendo aquí lo moral no como atado a un mundo metafísico, sino como una disposición en la utilización de bienes externos (Nussbaum 1988:32)<sup>40</sup>.

Todo lo mencionado lleva a Nussbaum a cuestionarse por el grado de compromiso que el filósofo bengalí tendría con las capacidades centrales y hasta qué punto también se podría hablar de justicia básica desde la perspectiva del autor (2003: 25), ya que las capacidades básicas presentadas en el reporte del PNUD no son lo suficientemente comprensivas como para servir como criterio de justicia básica. Dicho vacío es potencialmente peligroso para las PCD, porque abre la posibilidad de que el trato justo/injusto y las reivindicaciones que deberían realizarse por mor de dicho comportamiento, queden a merced de cada *ethos*; así como también aquello que se considere o no una discapacidad. Además, la crítica de una falta de toma de posición

---

38 Véase UNITED NATIONS DEVELOPMENT PROGRAMME (UNDP), Human Development Reports 2015 Human Development Index (HDI) <https://www.un.org/development/desa/disabilities/convention-on-the-rights-of-persons-with-disabilities/convention-on-the-rights-of-persons-with-disabilities-2.html>

<sup>39</sup> La distinción o clasificación de capacidades será explicada en el siguiente punto (2.2).

<sup>40</sup> Podría precisarse que en el caso del filósofo griego lo moral también se encuentra relacionado a la relación con los demás miembros de la *polis* (con los otros), pero ello no es precisado por la autora en ese momento debido a que aquí se hace referencia a la justicia desde la teoría distributiva que la autora encuentra en los textos antiguos.

clara se agrava si es que se recuerda que –tal como se expuso en el capítulo anterior– él vincula la noción de justicia a la de libertad y, en su obra *Desarrollo como Libertad*, alega que esta última por sí es siempre buena y que, por lo tanto, es un bien social de utilidad general. Nussbaum se pronuncia sobre esta situación afirmando que lo que Sen plantea no representa un proyecto políticamente coherente o no se entiende cómo podría llevarse a la práctica–pues, la afirmación de un tipo de libertades lleva necesariamente a la prohibición de otras. Y, en ese sentido, toda sociedad que busque la igualdad no se salva de limitar algunas libertades, así como de decir cuáles son las que considera centrales y cuáles menos importantes (2003:46-46). Así, por ejemplo, si una sociedad decide que la libertad a no ser discriminado por poseer alguna discapacidad es importante, debe restringir la libertad de segregar a las personas que posean dicha condición.

Para que este último ejemplo se dé, así como para que se explicité qué reivindicaciones deberían darse para las PCD se cree que, tal como lo hace Nussbaum, tendría que contarse con un criterio de justicia; pero, además, con una teorización propia sobre el concepto de discapacidad el cual, con suerte, pueda conducir a abarcar toda su diversidad<sup>41</sup>. En su caso, el criterio universal de justicia será la lista de capacidades básicas que propone, desde la cual se preguntará por la condición de discapacidad partiendo desde una de las capacidades centrales de su enfoque –como es la razón práctica– al fijarse en el tipo de discapacidad que se conoce como cognitiva y al hablar sobre el papel del tutor o cuidador, cuestión que será desarrollada más adelante.

Por tal motivo, a continuación se explicará cómo Nussbaum construye su visión del enfoque de capacidades y su reflexión sobre el tema de la discapacidad desde su interpretación de los textos del Estagirita; a tal punto que quizá podría afirmarse que la perspectiva de desarrollo de la autora es un intento de actualización del pensamiento aristotélico<sup>42</sup>. Con ello se va aclarando por qué en este trabajo se considera que la teoría de la autora se basa en el concepto de ser humano que desarrolla a partir de sus lecturas del pensador griego. Para, en un siguiente capítulo, probar que tal concepto limita aquello que la autora puede decir acerca de la condición de discapacidad.

---

<sup>41</sup> Debe recordarse que cuando Sen menciona dicha condición solo lo hace refiriéndose a las de tipo sensorial y motora. No dice nada sobre aquellas que se refieren a la capacidad de razón práctica (así sea central para su visión del enfoque), y tampoco lo hace respecto a otra capacidad que su teoría de la elección social supone: aquella que trata sobre el poder relacionarse con los demás, es decir, la que Nussbaum llama afiliación.

<sup>42</sup> Véase, por ejemplo, Nussbaum 1988:32.

## 2.2 La construcción del enfoque de capacidades de Nussbaum ¿una lectura contemporánea de la teoría aristotélica?

Tal como se señaló en líneas anteriores, *Las mujeres y el desarrollo humano* es la primera obra en donde Nussbaum presenta su visión del enfoque de capacidades como propio, y en la cual se reapropia y reinterpreta los términos “funcionamiento” y “capacidad” propuestos por Sen. En dicho libro, además de dejar de lado la palabra “bienestar” por las razones ya explicadas, la autora también prescinde de la “agencia”<sup>43</sup> ya que cree que todo aquello a lo que ambos conceptos hacen referencia –incluyendo la distinción que establece el filósofo bengalí entre el logro y la libertad– puede reducirse a las diferencias que existen entre la manera en que ella comprende “capacidad” y “funcionamiento” (2002:43)<sup>44</sup>. Este último concepto es definido ahí como “seres y haceres que, a su vez, vienen a ser los productos o las materializaciones de unas capacidades” (2011: 44). Podría entenderse entonces que los funcionamientos son activos (incluyendo todo tipo de acción como son la *theoría*, la *praxis* y la *poiesis*) pero que además pueden no serlo, como en el caso de descansar las horas que permitan tener un desempeño que se crea adecuado. Vale la pena notar también que si uno se queda con la primera parte de esa definición (seres y haceres) esta no se restringe a ningún tipo de ser vivo, sino que abarcaría a todos en general. En cambio, si se avanza en la definición, se encuentra que los funcionamientos son la parte “visible” o “materializada” de las capacidades. Punto que obliga a revisar qué entiende la autora por este concepto para comprender la noción de funcionamiento, pues queda claro que no se puede entender sin él. Asimismo, la noción de capacidad mostraría si los funcionamientos se restringen o no a algún tipo de ser vivo en especial; incluso, a algún tipo de ser humano o a uno entendido de cierta manera, lo cual es sumamente importante para el concepto de discapacidad.

No obstante, en sus obras posteriores, la autora no dará otra definición de funcionamiento, y la mayoría de veces que la mencione será en relación a, o para distinguirla de la de capacidad. Término que tampoco define por sí mismo, si no en contraposición a lo que por él entiende Sen, o explicando sus tipos y lo importante que resultan como meta política/ética. Por ello, para los fines que persigue este trabajo, se ha recurrido a los escritos anteriores de Nussbaum pues, al presentar el desarrollo de

---

<sup>43</sup> La cual entiende como “la capacidad de elegir y perseguir las propias metas” (2002:43).

<sup>44</sup> Quizá, como dice David Crocker, Nussbaum haya subsumido el término agencia en su concepto de razón práctica (2008:167). Esto tiene total sentido si se afirma que, como se verá en el tercer capítulo, para la autora todo está “imbuido” de razón (incluso los sentimientos y sensaciones, factores que ella reconoce que también nos ayudan a decidir) por ser esta “la función propia del hombre”.

su interpretación aristotélica, se muestra cómo va concibiendo su visión del desarrollo humano y por qué se reapropia de una u otra manera de los conceptos seneanos.

En un texto de 1990, ella afirma con bastante firmeza que los escritos del Estagirita pueden leerse en la contemporaneidad como una propuesta social demócrata capaz de discutir con los fundamentos de las teorías liberales. El proyecto aristotélico no tendría la limitación liberal de estar construido sobre una reflexión de realidades “occidentales”, ni sobre un sujeto totalmente autónomo, ausente de necesidades y desligado de su entorno. Ello se lograría debido a que la teoría del filósofo griego se basaría en una concepción del buen funcionamiento humano en general<sup>45</sup>, entendiendo que este se da tanto en el cuerpo del individuo como en, y por, la interacción social; proponiendo así una concepción política que responda y soporte las necesidades tanto materiales como éticas/políticas de dicho funcionamiento, sin dejar de considerar a todos los ciudadanos como libres e iguales (1990: 205). Así, la autora basa su interpretación ético/política de Aristóteles (luego la llamará teoría distributiva) en lo que él entiende por ser humano ya que, como se debe recordar, el argumento de la función del hombre sirve (entre otras cosas) para diferenciarlo de todo otro ser vivo, revelándose como una definición de lo que sería un ser humano<sup>46</sup>. Esta idea se refuerza si se revisa un texto de finales de los años ochenta que la autora dedica a la distribución política aristotélica; en él afirma que “El objetivo de la planificación política es distribuir a cada persona de la ciudad las condiciones con las cuales pueda escoger y vivir una vida humana buena. Esta tarea distributiva tiene como objetivo producir capacidades. Es decir, apunta no solo a la asignación de bienes [*commodities*], sino a hacer que las personas sean capaces de funcionar en ciertas maneras humanas” (1988:1)<sup>47</sup> De esta manera, una adecuada

---

<sup>45</sup> De hecho, este argumento lo trabaja en “Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach” (1987), texto que constituye una respuesta al argumento de que las virtudes aristotélicas (y por lo tanto la manera de entender la vida buena) corresponden solo al *megalopsyche* o “gentleman griego”. Según Nussbaum, el proceder del Estagirita consiste en primero demarcar cada una de las esferas de elección del ser humano; esferas que serán denominadas según el tipo de experiencias de la vida real (*grounding experience*) que agrupan. Sin embargo, y como segundo paso, Aristóteles se habría dedicado a examinar/evaluar/criticar las múltiples experiencias que forman parte de dichas esferas en distintas culturas, para así determinar cuál de estas sería la mejor (1987, sobre todo 3-4, 23-24).

Cabe recordar también, dice ella, que la palabra *megalopsyche*, no solo fue utilizada por Aristóteles, sino también por los estoicos y luego por la doctrina cristiana (1987:11-12). Con lo cual apunta a descartar la localía helénica del término.

<sup>46</sup> Ahora bien, podría decirse que el que Nussbaum entienda de esa manera al filósofo griego, no implica que traslade la misma visión a su enfoque de desarrollo humano. Sin embargo, será precisamente eso lo que se mostrará a continuación. Aunque en este capítulo solo se expondrá lo referente a la concepción ético/política, dejando para el siguiente capítulo la discusión sobre el concepto de ser humano.

<sup>47</sup> La traducción es propia. Los pasajes de donde la autora extrae tal afirmación se encuentran en los siguientes fragmentos de la *Política* “necesariamente será el mejor sistema de gobierno esa organización en virtud de la cual cualquier ciudadano puede progresar y vivir feliz” (1324a

gestión política contaría con dos características: la de ser a) amplia, pues atañe al bien de todos los ciudadanos; y b) profunda, porque concierne a la totalidad de los funcionamientos que constituyen una vida humana buena. Cabe mencionar aquí que la autora es consciente de las diferencias que existían en la época griega respecto a la igualdad de los individuos. Por eso aclara que si bien ella toma la teoría del Estagirita respecto a la distribución de bienes y la gestión política, deja de lado lo que denomina una “aplicación injusta”, en donde los esclavos y las mujeres no son tomados en cuenta por suponerse que son incapaces de alcanzar la *eudaimonía*. Ya que según el pensador griego, mientras los primeros no poseerían capacidades para deliberar, la mujeres las poseerían pero de forma deficiente<sup>48</sup>.

Así pues, si se piensa que Nussbaum toma tal distribución de bienes y gestión política en su visión del desarrollo humano, se entiende que tal perspectiva también está basada en el mismo concepto de ser humano; así se empieza a entender por qué la autora considera como un deber moral o una cuestión de justicia básica el hecho de que las autoridades de cada país provean las condiciones materiales, institucionales y educativas para poder llevar una vida que sostenga esa idea de ser humano y que le permita elegir su buen funcionamiento. Tal prerrogativa se mostrará en sus obras posteriores cuando dedica varios capítulos a explicar por qué un segundo momento de su propuesta consiste en que ese “mínimo vital” deba encontrarse como fundamento de toda constitución, en tanto base moral y política de las garantías que presenta –por ende, también en normas, leyes y reglamentos– planteando así tanto un criterio de justicia para cada país, como uno de cooperación social universal en tanto promueve el trato justo/digno entre seres humanos.

Entonces, ¿en qué consiste el buen funcionamiento del hombre y cuáles son los elementos que deben ser provistos por las autoridades para que este se dé? Lo primero que podría decirse es que se tendría que explicar en qué consiste el funcionamiento del hombre del que se deriva su concepto, punto que se desarrollará en un siguiente capítulo debido al grado de detalle que requiere. Lo que sea considerado un buen

---

23-25) y “Es misión del legislador competente considerar en una ciudad, casta humana, o cualquier otro tipo de comunidad, cómo puedan alcanzar una vida buena y la felicidad que les está permitida” (1325a 10-12).

A pesar de que no se profundizará en la siguiente discusión por alejarse del objetivo de este trabajo, cabe mencionar que la palabra que el Estagirita utiliza en el primer fragmento y que en español es traducida por “feliz” es μακάριος y no ευδαιμονικός. Sin embargo, la autora interpreta ambas palabras como intercambiables (1988:2 nota 1) y, además, traduce la primera con la palabra *flourishing*. Punto que vuelve a resaltar el hecho de que su lectura de Aristóteles es bastante propia.

<sup>48</sup> Cfr. Pol 1254b22, 1260a12 y 1260a37.

funcionamiento y los requerimientos que permitan cumplirlo formarán parte de una teoría del bien –y de la justicia– que, a primera vista debería cumplir con las características ya presentadas de la gestión pública: amplitud y profundidad. Sin embargo, si se quiere universalizar dicha concepción los requisitos deberían ser mínimos, pues tendrían que permitir a los individuos de cada ciudad llevar una vida buena de acuerdo a sus costumbres. Además, al ser una teoría que surge del pensamiento aristotélico, podría sospecharse que se basa en presupuestos metafísicos, punto que Nussbaum aclarará al plantear su interpretación de esta. Dicho predicamento es bautizado por la autora con el nombre de concepción densa y vaga sobre el bien. Densa en contraposición a la “tenue” teoría de justicia rawlsiana<sup>49</sup>, pues la aristotélica será tal que deberá alcanzar a los fines de todos los ámbitos de la vida humana; y vaga también en contraposición a la conceptualización del mismo autor contemporáneo, debido a que no se especifica cuáles serían los bienes primarios concretos con los que se tendría que contar para llevar una vida buena, sino que la posición del Estagirita da la posibilidad de esbozar un marco referencial o mínimo que permitirá la pluralidad de elección.

La concepción densa y vaga sobre el bien que, según Nussbaum, plantea Aristóteles a lo largo de sus textos tendría como objetivo ser lo más universal posible, sin la necesidad de recurrir a conceptos metafísicos y/o religiosos. Para alcanzar dicho propósito la teoría comienza recogiendo y juntando los mitos, narraciones e historias de varios pueblos sobre aquello que nos hace ser seres humanos o de la descripción de las características de nuestra humanidad. El producto de tal compilación permite tener una aproximación intuitiva o un resumen (nunca una teoría filosófica sistemática) de lo que sería el ser humano. Y es a partir de dicho esbozo que se podrá obtener un criterio de evaluación y justicia para las autoridades, por ser el límite mínimo o umbral que toda vida humana deberá alcanzar y sobrepasar para ser tal y tener la opción de alcanzar una vida buena. En ese sentido, dicho primer producto es llamado por la autora: “Nivel A de la concepción densa y vaga: las circunstancias constitutivas del ser humano (o: la configuración de una forma de vida humana)” (1990:219).

Las características de tal concepción son las siguientes<sup>50</sup>:

---

<sup>49</sup> Dicho concepto es desarrollado en la obra Teoría de la justicia, sobre todo en el capítulo VII.

<sup>50</sup> Esta sería la segunda vez que la autora ensaya una lista de características comunes humanas. La primera se encuentra en el texto de 1987 antes mencionado. En dicha enumeración aparecen casi todos los ítems mencionados en la actual, menos la relación con otras especies y la naturaleza, el juego y las separaciones (1987:27-29). Con ello se nota que la autora fue poco a poco construyendo y mejorando esta lista; punto que vuelve a subrayar el hecho de que se trata de su interpretación aristotélica y no de un predicamento que se encuentre tal cual en los textos del Estagirita.

- Mortalidad: porque todo ser humano morirá a cierta edad y, en general, le tiene aversión a la muerte y desea vivir.
- El cuerpo humano: vivimos toda la vida en un cuerpo de cierto tipo, el cual nos pone límites respecto a lo que puede ser experimentado. Pero, a la vez, la experiencia del cuerpo es formada culturalmente porque depende del reconocimiento mutuo entre personas<sup>51</sup>.
- Capacidad de sentir placer y dolor.
- Capacidad cognitiva: percepción, imaginación y pensamiento. Aquí la autora precisa que no se trata de la medida en la que se cuente con estas características sino en que si no se tuvieran del todo, si no existieran en un ser, no se podría considerar a este como humano.
- Desarrollo de la infancia temprana: todo humano empieza su vida como un bebé con muchas necesidades.
- Razón práctica: permite el planeamiento y la administración de la propia vida, así como escoger, evaluar y funcionar de acuerdo a ello. En este caso, tampoco se trata del grado sino de su presencia o ausencia.
- Filiación con otros seres humanos: sentido de relación y preocupación por otros seres humanos. Aquí la autora recuerda que el Estagirita menciona que una vida sin filiación con otros no vale ser vivida.
- Relación con otras especies y la naturaleza.
- Humor y juego.
- Separación: Cada individuo siente como uno, muere, respira, se mueve, se expresa como uno separado de todos los demás<sup>52</sup>.
- Separación fuerte: Cada vida humana tiene su propio y peculiar contexto (social, cultural, material, etc.) que lo rodea. Las sociedades varían según el grado de fuertes separaciones que permitan y fomenten.

Esta lista presenta las capacidades y límites (por ejemplo: jugar y morir) que forman parte de una vida humana, y se constituiría para la autora en la base o piso de una concepción mínima sobre el bien. Pues, la falta de alguna de ellas o su disminución, haría que una vida no pueda ser llamada humana en ningún sentido (1990:224). Y, por lo tanto, sería imposible florecer o alcanzar el bien máximo: la *eudaimonía*.

---

<sup>51</sup> Aquí la autora se detiene a explicar cuáles serían las experiencias que, para el filósofo griego en cuestión, se experimentan a través del cuerpo. Exposición que se contemplará dentro del tercer capítulo por formar parte de la construcción del concepto de ser humano.

<sup>52</sup> Quizá podría resumirse esta característica con la palabra individualidad.

Como se puede apreciar, tanto aquí como en el texto de finales de los 80's la autora hace uso del término "capacidad" sin definir cómo ella o el Estagirita lo entienden. Esto se podría deber a que toma el significado que Sen acuñó<sup>53</sup> o, que lo entiende como: tener la posibilidad de poder hacer, tener la posibilidad de ser capaz de. Pues, a pesar de que Sen unió dicho concepto con el de libertad a comienzos del 2000, en su publicación *Desarrollo y libertad* –definiéndolo a partir de ahí como: libertades sustanciales– Nussbaum recién explicita su acepción de capacidad de esa manera, y haciendo referencia a su colega hindú, en el 2011, en de su obra *Crear capacidades*.

Antes de ello, solo habría señalado que tal concepto se encuentra relacionado con la posibilidad de elegir, como una oportunidad para un funcionamiento, así como su distinción con este (tanto como objetivo político y como hacer o ser fáctico). Cabe mencionar también que para la autora el sentido general de capacidad de Sen corresponderá únicamente a lo que luego llamará "capacidades combinadas" dentro de la clasificación que incluye en su enfoque. De lo cual se infiere que el concepto que asume es mucho más amplio. Asimismo, dentro de la obra mencionada (*Crear capacidades*), la autora dice que la clasificación que ella presenta provendría del mismo Aristóteles: "En sus escritos, se dedicó en reiteradas ocasiones a identificar diferentes niveles de capacidad humana (o *dunamis*)" (2012:152), afirmación que confirma la acepción referida a poder hacer o ser algo; no de llevarlo a cabo o de cómo hacerlo, sino de tener la posibilidad latente de y de escoger hacerlo o no<sup>54</sup>; significado que calza con la importancia que el Estagirita y luego ella le dan a la elección.

Luego de lo expuesto se puede apreciar que la diferencia entre funcionamiento y capacidad estaría en la realidad y virtualidad de uno y otro respectivamente. Cambio de estado que debería darse si y solo si un individuo lo elige y de la manera en que este lo prefiera<sup>55</sup>. Por tal motivo, el objetivo político o aquello que deben proveer las autoridades no son los funcionamientos, sino las capacidades. Tal afirmación es presentada por la autora como propia de su teoría<sup>56</sup> y de Aristóteles. Incluso, llega a mencionar que la crítica que Sen hace al "fetichismo de los bienes" rawlsiano, es la misma (*mutatis*

---

<sup>53</sup> Recordar que la primera vez que el autor utiliza y explica el significado de dicha palabra (Tanners Lectures on Human Values) ocurrió ocho años antes de que la filósofa escribiera su texto más antiguo aquí utilizado ("Non-relative Virtues: An Aristotelian Approach").

<sup>54</sup> Para hacer dicha inferencia se ha revisado los significados de δύναμις (poder, capacidad, facultad, potencia, poder natural de las plantas, poder productivo, existencia virtual de una acción) que presenta el Greek-English Lexicon compilado por Liddell y Scott (1883:389)

<sup>55</sup> Debe tomarse en cuenta que el proceso de elección no se llevará a cabo de manera autónoma, porque siempre se estará haciendo referencia a un ser humano que por definición pertenece a una comunidad o *polis*.

<sup>56</sup> Cfr. 2002:132, 2007:178-179, 2012:44, etc.

*mutandis*) que Aristóteles haría cuando ataca a aquellos que creen que el dinero y los bienes que se puede obtener con ellos forman parte de la virtud o la vida según la virtud (vida buena)<sup>57</sup>.

Ahora bien, luego de presentada la primera parte de la teoría densa y vaga, aquella en la que se definió las características de un ser humano, toca pasar a la siguiente. En esta se volverá a dar una lista que incluirá únicamente a las capacidades (ya no a los límites), de modo que se cuente con un criterio de evaluación de la gestión pública<sup>58</sup>; no obstante, las capacidades serán entendidas cada una también como un criterio moral y político, debido a que ellas señalan lo que es justo tener en los ámbitos más propios de la vida humana. Así pues, dicha lista lleva por título “Capacidades humanas básicas funcionales”<sup>59</sup> y comprende los siguientes ítems:

- “1. Ser capaz de vivir hasta el final de una vida humana completa, tanto como sea posible, no morir prematuramente, o antes de que la vida sea reducida a no merecer vivirla.
2. Ser capaz de tener buena salud; estar adecuadamente nutrido; tener un techo adecuado; contar con la oportunidad de tener satisfacción sexual; ser capaz de desplazarse de un lugar a otro.
3. Ser capaz de evitar el dolor innecesario y sin sentido, así como tener experiencias placenteras.
4. Ser capaz de usar los cinco sentidos; ser capaz de imaginar, de pensar y razonar.
5. Ser capaz de sentir apego por las cosas y por las personas además de por nosotros; amar a aquellos que nos aman y se preocupan por nosotros, pasar por un periodo de duelo en su ausencia; en general, amar, pasar por duelo, sentir añoranza y gratitud.
6. Ser capaz de formarse una concepción del bien y de comprometerse con una reflexión crítica acerca del planeamiento de la propia vida.
7. Ser capaz de vivir por y con otros, de reconocer y mostrar preocupación por otros seres humanos, comprometerse con varias formas de familia y de interacción social.
8. Ser capaz de vivir preocupándose y teniendo una relación con animales, plantas y con la naturaleza.
9. Ser capaz de reír, de jugar, de disfrutar de actividades recreacionales.

---

<sup>57</sup> Véase, por ejemplo, Pol. 1295b.

<sup>58</sup> Si en esta segunda lista se incluyeran los límites expuestos en la primera, no podría servir como criterio de evaluación. Ya que sería irreal pedir a los gobernantes que propongan soluciones para, por ejemplo, combatir la mortalidad.

<sup>59</sup> Nótese que el término “funcionamiento” aún no se utiliza separado o como sustantivo. Se cree aquí que “funcional” hace referencia a lo práctico o lo que lleva a la acción, en este caso a vivir (de una manera humana).

10. Ser capaz de vivir solo la propia vida y la de nadie más.

10<sup>a</sup>. Ser capaz de vivir solo la propia vida en el propio medio y contexto” (1990: 225)<sup>60</sup>.

Luego de explicitada la lista, Nussbaum aclara que cada ítem se encuentra en estrecha interrelación. Pues, por ejemplo, para poder nutrirse (contrariamente a lo que haría un ser tal como una planta) un ser humano necesita desplazarse de un lado a otro. Además, hay que recordar que todas son capacidades que pertenecerán a cada uno y, a la vez, a un solo individuo. Motivo por el cual las capacidades se encuentran necesariamente interpenetradas unas con otras por ser parte de/pertenecer al mismo individuo. A pesar de ello, no puede pensarse que tal relación será siempre armónica, ya que a veces las capacidades pueden entrar en conflicto dependiendo del contexto o de la propia voluntad de la persona. Sin embargo, la calidad de vida de los ciudadanos deberá evaluarse y procurarse en todas las áreas mencionadas si es que se quiere respetar su humanidad.

Sin embargo, y no obstante la importancia que todas las capacidades mencionadas tienen en conjunto, habría dos de ellas que se destacarían por encontrarse no solo interrelacionadas con las demás, sino que posibilitarían la organización de todas, dándoles un cariz realmente humano. En otras palabras, estas son las que marcan la diferencia entre el resto de animales y el animal humano, pues infunden humanidad a las demás capacidades (1990:276). Por tal motivo recibirán el nombre de “funcionamientos arquitectónicos”<sup>61</sup> porque, a pesar de haber sido categorizadas como capacidades, son las que hacen que todas las de la lista sean llevadas a cabo (o a la *praxis*) de una manera humana. La primera de ellas es la razón práctica, la cual no solo da humanidad a las demás capacidades sino que permite planear su desarrollo a lo largo de una vida buena. La segunda de estas es la afiliación, y es automáticamente principal desde que Aristóteles menciona que el hombre es un ser que siempre pertenece a alguna comunidad y que, por ello, necesita de los demás para la consecución de una vida buena<sup>62</sup>. Por lo tanto, aquí se acepta que el ser humano necesita de ciertos cuidados, ayudas, apoyos brindados tanto por personas cercanas como por las autoridades, para llevar sus capacidades a la acción de forma humana; pues resulta obvio que el contexto que lo circunda –tanto familiar, amical, como político– facilita o imposibilita su florecimiento. Con ello, queda claro y establecido otra vez el

---

<sup>60</sup> La traducción es propia.

<sup>61</sup> Cabe recordar que ἀρχιτεκτονικός es la palabra que Aristóteles utiliza en el libro I de la *Ética a Nicómaco* para referirse a lo principal como contrario a lo subordinado.

<sup>62</sup> Para la autora no existe persona que no tenga algún funcionamiento relacionado a esta capacidad porque, incluso los monjes ermitaños rezan por otros.

importante papel de las autoridades dentro del florecimiento humano y por qué el velar por dichas capacidades se convierte en un deber moral.

Ahora bien, luego de revisada la teoría de Aristóteles, es sugerente observar y comparar las listas que publica la autora dentro de las obras en donde no se dedica a la aplicación, sino a la presentación de su visión del enfoque de desarrollo humano –*Las mujeres y el desarrollo humano, Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión y Crear capacidades. Propuestas para el desarrollo humano*– con el fin de evidenciar qué tan aristotélicas resultan. Cabe mencionar que antes de presentar la primera versión de su lista, ella aclara que esta representa una especie de consenso traslapado (haciendo una clara referencia al filósofo de *La teoría de la justicia*), pues para proponerla, ha dialogado con personas que tienen perspectivas muy distintas sobre la vida humana, resultando ser un producto de la discusión intercultural y no de conceptos metafísicos separados de la actividad humana (2002:117-118). Y que es debido a esas características de origen que tal lista debe ser el objetivo político de toda nación. Motivo por el cual los gobernantes e instituciones en general deben velar por que todo ciudadano reciba el apoyo necesario para situarse por encima del umbral de capacidades que dicha lista plantea, si es que se quiere pensar en una sociedad que cuente con un mínimo aceptable de justicia. De ese modo parece omitir en alguna medida la relación con las raíces griegas de su propuesta. Tal omisión se hace más seria aun cuando la autora afirma que “El enfoque de las capacidades no es una teoría sobre lo que la naturaleza humana es o no es, ni interpreta normas a partir de la naturaleza humana innata” (2012:48). Pues, como se confirmará a continuación, al hacer la comparación entre su lista de capacidades y la lista que ella construye a partir del pensamiento del Estagirita –la cual es un reflejo de las capacidades de configuran lo que este último entendía por forma humana–, puede decirse que lo que se irá demostrando en este trabajo es que la propuesta de Nussbaum resulta siendo una actualización de este último. Motivo por el cual, se logra deducir que si bien su visión del enfoque de capacidades no trata sobre la naturaleza humana, sí está construida sobre un concepto tal cuyo origen es aristotélico; y que, además, dicho concepto es la base de un enfoque universal de justicia que ella pretende sea normativo.

Así pues, para no dejarlas de lado y cumplir con el objetivo indicado se hizo una primera observación entre las listas de la autora, descubriendo que las variaciones son pocas y se deben a: a) cuestiones de traducción, b) una omisión para evitar la repetición, o c) cambiar de lugar alguna característica. En el caso de a) la autora llama a las capacidades 2 y 3 *Bodily Health* y *Bodily Integrity*; sin embargo en las ediciones en

castellano utilizadas aquí de *Fronteras de la justicia* y de *Crear capacidades*, tales expresiones se traducen como Salud física e Integridad física respectivamente. Quitándole con esto la alusión a la corporeidad que tienen y que parte del pensamiento aristotélico. Pues, como se mencionó anteriormente, el pensador griego entiende que el buen funcionamiento humano se da tanto en el cuerpo como en la interacción social. Ello es importante para el tema que aquí nos ocupa: el de la discapacidad. Pues si se habla específicamente de la salud corporal y de la integridad corporal se empieza a notar que la salud tendría una relación sobre todo con la corporeidad y la manera en que esta se entienda, así como con su construcción social.

En el caso de b) las omisiones que encontramos en las dos versiones que siguen a la presentada en *Las mujeres y el desarrollo* (considerada aquí la primera propuesta de la autora) son: i) en la capacidad “Integridad corporal” se quita la expresión que hace referencia a los límites del cuerpo como soberanos y al abuso sexual de menores. Se entiende que ya no es necesario calificar de esa manera los límites del cuerpo al especificar todos los ámbitos en los que debe ser bien tratado; y que el abuso sexual a menores se subsume dentro de las agresiones sexuales en general. ii) En la capacidad “Sentidos, imaginación y pensamiento” se elimina el hecho de ser capaz de buscar por sí mismo el sentido último de la vida. Aquí se cree que tal omisión podría deberse a que tal tarea estaría relacionada con la razón práctica, o a que no todo ser humano tiene por qué preguntarse por el sentido de la vida necesariamente. iii) En la capacidad “Emociones” se cambia: preocupaciones aplastantes, sucesos traumáticos de abuso y descuido, por la palabra ansiedad. Quizá para no repetir lo dicho sobre el maltrato físico. iv) En la capacidad “Afilación” se borra la expresión que manda sentir compasión por la situación de otros y de ser tanto justos como amigos de/con alguien. Aquí se cree que dicha variación se debe a las investigaciones sobre el desarrollo del infante desde el psicoanálisis, el pensamiento estoico y otras teorías que le permiten a la autora escribir y tomar una posición, también aristotélica, sobre las emociones. En su obra *Paisajes del pensamiento*, expondrá cómo es posible que algunos seres no sientan compasión y cómo, a pesar de ello, siguen siendo humanos. Detalle que será importante para condiciones de discapacidad en las cuales el “desarrollo emocional normal” se encuentra alterado. Por último, c) en la primera versión el fragmento de la lista dedicada al trabajo se encontraba dentro de la capacidad “Afilación”. Pero, a partir de la segunda versión de la lista, cambia a la capacidad “Control del propio entorno”. Quizá se haya realizado tal cambio con el fin de indicar el medio laboral como un entorno distinto y particular en el que existen y se crean un tipo de relaciones específicas; y/o para no mezclar un ámbito/contexto determinado con los tipos de discriminación.

Luego de la explicación realizada se entiende por qué la versión de la lista que se presentará para cotejarla con la aristotélica es la más reciente, presentada en *Crear capacidades* (2012:53-54).

<b>Capacidades humanas básicas funcionales</b>	<b>Lista de capacidades centrales</b>
1. Ser capaz de vivir hasta el final de una vida humana completa, tanto como sea posible, no morir prematuramente, o antes de que la vida sea reducida a no merecer vivirla.	1. <i>Vida</i> : 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. Ser capaz de tener buena salud; estar adecuadamente nutrido; tener un techo adecuado; contar con la oportunidad de tener satisfacción sexual; ser capaz de desplazarse de un lugar a otro.	2. <i>Salud física</i> . Poder mantener una buena salud, incluida la salud reproductiva; recibir una alimentación adecuada; disponer de un lugar apropiado para vivir.
3. Ser capaz de evitar el dolor innecesario y sin sentido, así como tener experiencias placenteras.	3. <i>Integridad física</i> . Poder desplazarse libremente de un lugar a otro; estar protegidos de los ataques violentos, incluidas las agresiones sexuales y la violencia doméstica; disponer de oportunidades para la satisfacción sexual y para la elección en cuestiones reproductivas.
4. Ser capaz de usar los cinco sentidos; ser capaz de imaginar, de pensar y razonar.	4. <i>Sentidos, imaginación y pensamiento</i> . Poder utilizar los sentidos, la imaginación, el pensamiento y el razonamiento, y hacerlo de un modo «verdaderamente humano», un modo formado y cultivado por una educación adecuada que incluya (aunque ni mucho menos esté limitada a) la alfabetización y la formación matemática y científica básica. Poder usar la imaginación y el pensamiento para la experimentación y la producción de obras y actos religiosos, literarios musicales y de índole parecida, según la propia elección. Poder usar la propia mente en condiciones protegidas por las garantías de la libertad de expresión política

	<p>y artística, y por la libertad de práctica religiosa. Poder disfrutar de experiencias placenteras y evitar el dolor no beneficioso.</p>
<p>45. Ser capaz de sentir apego por las cosas y por las personas además de por nosotros; amar a aquellos que nos aman y se preocupan por nosotros, pasar por un periodo de duelo en su ausencia; en general, amar, pasar por duelo, sentir añoranza y gratitud.</p>	<p>5. <i>Emociones</i>. Poder sentir apego por cosas y personas externas a nosotros mismos; poder amar a quienes nos aman y se preocupan por nosotros, y sentir duelo por su ausencia; en general, poder amar, apenarse, sentir añoranza, gratitud e indignación justificada. Que no se malogre nuestro desarrollo emocional por culpa del miedo y la ansiedad. (Defender esta capacidad significa defender, a su vez, ciertas formas de asociación humana que pueden demostrarse cruciales en el desarrollo de aquellas).</p>
<p>6. Ser capaz de formarse una concepción del bien y de comprometerse con una reflexión crítica acerca del planeamiento de la propia vida.</p>	<p>6. <i>Razón práctica</i>. Poder formarse una concepción del bien y reflexionar críticamente acerca de la planificación de la propia vida. (Esta capacidad entraña la protección de la libertad de conciencia y de observancia religiosa.)</p>
<p>7. Ser capaz de vivir por y con otros, de reconocer y mostrar preocupación por otros seres humanos, comprometerse con varias formas de familia y de interacción social.</p>	<p>7. <i>Afiliación</i>. a) Poder vivir con y para los demás, reconocer y mostrar interés por otros seres humanos, participar en formas diversas de interacción social; ser capaces de imaginar la situación de otro u otra. (Proteger esta capacidad implica proteger instituciones que constituyen y nutren tales formas de afiliación, así como proteger la libertad de reunión y de expresión política.) b) Disponer de las bases sociales necesarias para que no sintamos humillación y sí respeto por nosotros mismos; que se nos trate como seres dignos de igual valía que los demás. Esto supone introducir disposiciones que combatan la discriminación por razón de raza, sexo, orientación sexual, etnia, casta, religión u origen nacional.</p>

8. Ser capaz de vivir preocupándose y teniendo una relación con animales, plantas y con la naturaleza.	8. <i>Otras especies.</i> Poder vivir una relación próxima y respetuosa con los animales, las plantas y el mundo natural.
9. Ser capaz de reír, de jugar, de disfrutar de actividades recreacionales.	9. Juego. Poder reír, jugar y disfrutar de actividades recreativas.
10. Ser capaz de vivir solo la propia vida y la de nadie más. 10ª. Ser capaz de vivir solo la propia vida en el propio medio y contexto	10. <i>Control sobre el propio entorno.</i> a) <i>Político.</i> Poder participar de forma efectiva en las decisiones políticas que gobiernan nuestra vida; tener derecho a la participación política y a la protección de la libertad de expresión y de asociación. b) <i>Material.</i> Poder poseer propiedades (tanto muebles como inmuebles) y ostentar derechos de propiedad en igualdad de condiciones con las demás personas; Tener derecho a buscar trabajo en un plano de igualdad con los demás; estar protegido legalmente frente a registros y de tenciones que no cuenten con la debida autorización judicial. En el entorno laboral, ser capaces de trabajar como seres humanos, ejerciendo la razón práctica y manteniendo relaciones valiosas y positivas de reconocimiento mutuo con otros trabajadores y trabajadoras

A partir del cuadro se aprecia que las variaciones de una lista a otra resultan ser una actualización. Así se tiene que en el primer caso o primera capacidad, las dos versiones presentadas tiene el mismo sentido, variando solo por estilos de traducción (punto que se observará también en las siguientes capacidades); mientras que en la segunda capacidad, la incorporación de la salud reproductiva responde a la lectura que la autora hizo sobre la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo de 1994, de la cual dice que “combina adecuadamente con la idea de un funcionamiento verdaderamente humano que guía la presente lista” (2002:120, nota 133) refiriéndose con esto último a la suya. Con ello confirma no solo la “actualización del planteamiento griego”, sino también la de tener como base de su propuesta a una idea de ser humano en particular, la cual se sabe ahora que es aristotélica en gran medida. La tercera capacidad de la lista de la autora nace a partir de la última frase contemplada en la segunda del Estagirita. Pero, incluyendo al ámbito recientemente aumentado (el reproductivo), así como a temas relacionados con él, tales como el de la violencia y satisfacción sexual.

Por supuesto, aquí también se menciona a la violencia doméstica, con lo cual se entiende que lo que habría puesto en valor la autora es el “ámbito privado” (y a las mujeres incluidas en él) que no era tomado en cuenta en la *polis* griega.

La tercera y cuarta capacidad aristotélica son asimiladas en la cuarta de Nussbaum, en la que no incluyó la frase “hacer uso de los cinco sentidos” debido a lo discriminatoria que resulta para las personas que presentan alguna discapacidad en ellos. No obstante, vale la pena detenerse en dos puntos: a) *αἴσθησις*, *φαντασία* y *νόησις* son consideradas por el Aristóteles como facultades cognitivas, mientras que la razón práctica como aquella que haría que se utilice toda función de forma humana<sup>63</sup>; de ahí que Nussbaum agrupe en su interpretación aristotélica las tres primeras en una capacidad y la razón práctica en otra. b) con la clasificación hecha se respeta la separación entre razón teórica y razón práctica. Si se regresa al cuadro, se aprecia que tanto a) como b) son recogidas por Nussbaum en su lista de capacidades, con lo cual queda reforzada la idea de que su propuesta se base mayoritariamente en una concepción aristotélica del ser humano;

Pasando a la quinta capacidad, se aprecia que ambas son iguales en un comienzo. Lo aumentado en la versión más reciente es que velar por esta capacidad incluye respetar una serie de asociaciones que probablemente no fueron tomadas en cuenta en la época de los griegos, por pertenecer al “ámbito privado”. Por ejemplo, el matrimonio entre personas del mismo sexo o entre personas con síndrome de Down. Algo parecido se presenta en la sexta capacidad, en donde la instrucción es la misma, pero se agrega como requisito el respeto por la libertad religiosa y de conciencia. Punto que tampoco tuvo importancia 400 a. C. debido, entre otras cosas, a que todos practicaban la misma religión. En ambos casos, las adiciones responden a la importancia que la autora le da al papel de las autoridades en cuanto a la garantía y consecución de las capacidades. Lo cual va de la mano con el hecho de que ella no cree en la “negatividad de la libertad”<sup>64</sup>. Pues, para que toda libertad se realice, siempre va a tener que hacerse o ser algo, punto que en el caso de las incorporaciones de la lista son responsabilidad de los gobiernos. Sobre todo los de las naciones con mayores recursos económicos (2012:86- 87). Por tal motivo, ella dice que en la teoría de los Derechos Humanos (libertades

---

<sup>63</sup> Esta clasificación será mostrada y trabajada en el siguiente capítulo, en base al estudio e interpretación que Nussbaum hace sobre todo de *motu animalium*, pero también de *anima*. <sup>64</sup> Aquí se alude a la diferencia entre libertad positiva (libertad para) y libertad negativa (libertad de) que hace Isaiah Berlin en su ensayo Dos conceptos de libertad. Tal distinción ha sido considerablemente utilizada en textos y debates sobre ética y política durante toda la segunda mitad del siglo XX.

negativas), los derechos y los deberes no están totalmente integrados –como sí lo estaría en las capacidades– ya que sin la acción de un estado que los lleve a la realidad, solo son palabras bonitas<sup>65</sup>.

La nueva versión de la séptima capacidad tiene dos partes. La primera de ellas guarda bastante similitud con la versión aristotélica, aunque haciendo hincapié en los “requisitos contemporáneos” para su realización. La segunda parte de la nueva versión es totalmente nueva, por ello es conveniente examinarla con detenimiento para saber qué contiene. Aquí, se empieza por hablar de bases sociales, reconociendo la importancia que tienen los demás en el proceso de florecimiento (como diría la autora), lo cual guarda clara relación con la concepción humana del Estagirita. Lo que sigue, sin embargo, no hubiera podido ser contemplado por este último, debido a la clara distinción que se hacía entre ciudadanos y no ciudadanos. Además, tampoco se hubiera podido hacer alusión al concepto de dignidad, el cual no fue mencionado hasta algunos siglos después (en los textos de Cicerón<sup>66</sup>) y recién utilizado en una acepción parecida a la de Nussbaum, en la época de la ilustración, sobre todo por Kant, filósofo que afirmaba que el ser humano está conformado por una parte racional y una sensible o animal; siendo la dignidad el valor interior de un ser racional, por el cual puede ser un fin en sí mismo, dejando así la sensibilidad y todo lo que ella incluye (como, por ejemplo, el hecho natural de depender de otros) a un lado. Además, debido a que la dignidad está directamente relacionada con la razón, esta solo se encuentra en la humanidad y en la ley moral (dada por la razón)<sup>67</sup>, la cual es sinónimo de autonomía y de bien en sentido universal. Negando con ello la influencia de los demás en nuestra concepción sobre el bien y el mal, así como la validez de distintas formas de vida buena, entre otras cosas.

Debido a lo restrictivo y polémico que resulta el concepto kantiano, en su libro *Las fronteras de la justicia*, Nussbaum le dedica un acápite bastante breve para aclarar que el concepto de dignidad que sostiene su enfoque es aristotélico y no kantiano. Pues si

---

<sup>65</sup> Esta es una de las “ventajas” que Nussbaum expone de las capacidades respecto a los Derechos Humanos. Las demás son el hecho de que las primeras incluyen tanto a los derechos de primera generación, como los de segunda (2002:143), así como que expresan mejor la relación entre derechos, dignidad humana y otras especies (2012:84-85). Sin embargo, también dice que si se quisiera pensar en una complementación entre Derechos humanos y capacidades, se debería ver a los derechos como capacidades combinadas (2002:145).

<sup>66</sup> Aquí se hace referencia a *De Officiis*. Para seguir la discusión sobre el significado y uso que Cicerón le da a la dignidad en sus escritos, se puede consultar SHERSHOW, Scott Cutler (2014) *Deconstructing Dignity. A Critique of the Right-to-Die Debate*. Chicago/ London: The University of Chicago Press.

<sup>67</sup> Cfr. Kant 435 3-5.

bien ella entiende al ser humano como un fin en sí mismo, no lo concibe como un individuo que es pura racionalidad sino también necesidad:

El enfoque de las capacidades, en cambio, mantiene una concepción totalmente unificada de la racionalidad y la animalidad. Partiendo de la idea aristotélica del ser humano como una criatura «necesitada de una pluralidad de actividades vitales», ve la racionalidad simplemente como un aspecto del animal y, por cierto, no como el único que define la idea de un funcionamiento auténticamente humano (...). Es cierto que la dignidad específicamente humana se caracteriza por un cierto tipo de racionalidad, pero la racionalidad no es algo idealizado que se contrapone a la animalidad (2007:167)<sup>68</sup>.

Con dicha frase vuelve a reforzarse la idea de que su visión del enfoque descansa sobre todo en la concepción de ser humano aristotélica, así como que su acepción de dignidad es más amplia que la utilizada por la teoría contractualista. En ese sentido, acota que la dignidad guarda una relación muy estrecha con la idea de conación activa (o voluntad, intencionalidad, atención, etc.) y que por ello se puede considerar cercana a un rasgo innato (o capacidad básica) igual en todas las personas, que exige desarrollarse.

De esto se puede inferir que la autora sí cree (como de hecho afirma) que existe otros tipos de dignidad que no son humanas y, además, que el concepto de racionalidad sobre el cual estaría basada la dignidad humana no se encuentra separado de la corporalidad, animalidad, necesidad y, por ello, también de la vulnerabilidad<sup>69</sup>. Esto la lleva a señalar la importancia que tienen lo demás o la afiliación con otros en la vida de cada individuo. Por otro lado, no queda claro si con el hecho de aseverar que la dignidad exige desarrollarse se refiere a que tiene que ser acrecentada a lo largo de una vida, o que la dignidad que tiene un recién nacido no es la misma que la de un niño o la de un adulto. Esta segunda opción iría de la mano con el hecho de que la conación activa tiene diferentes grados o se da a un distinto nivel mientras un ser humano crece. Por ello, se sigue manteniendo aquí la indefinición del término dignidad<sup>70</sup>.

---

<sup>68</sup> En el próximo capítulo se verá con más detalle a qué se refiere la autora con la idea de que la racionalidad no es contraria a la animalidad, así como las demás teorías (que en realidad son el psicoanálisis posfreudiano y una lectura de los estoicos), aparte de la aristotélica, que utiliza para construir su visión.

<sup>69</sup> Se debe recordar que el siguiente capítulo estará dedicado a la profundización de la interpretación del concepto de ser humano que, como se demostrará, la autora extrae de los textos de Aristóteles.

<sup>70</sup> Dado que aquí se hace una suerte de recuento histórico de su pensamiento se ha buscado otras definiciones o explicaciones de lo que puede entender la autora sobre dicho concepto (dignidad). Sin embargo, sus trabajos más recientes no contienen tal exposición debido a que están dedicados a la aplicación de lo explicitado en las obras que aquí se revisan.

En la misma obra ella sostiene que –al igual que señaló en el caso del concepto de ser humano– no se trata de buscar qué es la dignidad, sino una vida acorde a la dignidad humana, en la medida en la que esta está constituida por las capacidades. De lo cual se logra entender que la dignidad no se puede separar de la lista de capacidades, pues ellas son las que indican qué es lo humano. Esto concuerda con el hecho de que el término en cuestión sea mayormente utilizado como un adjetivo (vida digna) y en menor número como sustantivo. Sin embargo, la discusión se complica un poco más cuando añade a su discurso, sin dar mayor explicación, el término: persona, ya que la utilización que la autora hace de él no es del todo evidente<sup>71</sup>.

Por ejemplo, de las tres obras señaladas, *Las mujeres y el desarrollo* es la que contiene una mayor teorización sobre dicho concepto. Aquí ella utiliza la expresión “principio de cada persona como fin en sí misma”<sup>72</sup> para explicar el matiz liberal de su propuesta, en contraposición a la visión normativa universal del liberalismo contractualista y el utilitarista, a la que ella denomina “personalismo” (2002:93-94). Lo que ella explica del principio que propone es que este no se basa en concepto metafísico alguno y que toma en cuenta y respeta el cuidado y el amor. Pues, como se sabe, el concepto de ser humano sobre el que trabaja no niega la sensibilidad, la vulnerabilidad, ni la pluralidad de maneras de alcanzar la vida buena (que dependen del contexto y de la elección personal). En ese sentido, afirma que “cada persona tiene su propia dignidad” (2002:94), de lo cual se infiere que la dignidad sería un atributo de la persona. Páginas más adelante, menciona que “el ser humano posee la dignidad de un fin en sí”, de donde se podría entender que “ser humano” es igual a persona. No obstante, en la página siguiente dice que lo que ella persigue es que la persona cuente con un nivel de capacidad que le permita llegar a ser verdaderamente humano; por lo tanto, persona y ser humano, no serían lo mismo. Punto que se corrobora con la primera cita colocada en este capítulo, en donde se repite la idea de que una persona llega a ser o tener una vida humana si cuenta con las capacidades señaladas en la lista. Por lo tanto, ¿qué es una persona para Nussbaum? Si se dijera que la persona es un ser humano con dignidad se estaría negando el hecho de que el ser humano contenga ya la dignidad de un fin en sí mismo desde un comienzo. Entonces ¿la persona es solo un individuo, un sujeto que puede o no tener dignidad? No queda del todo establecido. Lo que sí se

---

<sup>71</sup> Cabe precisar que la insistencia por la explicitación de tal concepto no es gratuita. Ya que, como se verá en las páginas siguientes, este es el concepto que según la autora deberá ser cambiado si es que se quiere llevar a la práctica su visión del enfoque de capacidades. Luego, en el tercer capítulo, también se observará las limitaciones o consecuencias negativas que acarrea su ambigüedad para las PCD.

<sup>72</sup> Expresión que repetirá en sus siguientes trabajos.

entiende es que la persona es singular, es decir que, al igual que el ser humano, cumple con la capacidad aristotélica de “separación” o de ser individual (aunque no por ello es autónomo o autosuficiente, tal como Kant lo plantea).

Siguiendo con la comparación de las listas de capacidades humanas, toca revisar la número diez, debido a que la ocho y la nueve son iguales en ambas propuestas. La capacidad que termina la decena aristotélica se divide en dos: una primera parte apunta a la individualidad del ser humano y el respeto por esta. Tema que se habría tocado explícitamente en la parte b) de la séptima capacidad contemporánea. Sin embargo, el segundo segmento de la última capacidad aristotélica pareciera haber inspirado la décima contemporánea, pues las dos se refieren al contexto que circunda a un individuo. No obstante, Nussbaum hace una división entre el entorno político y el material, asignando al primero el derecho de participación política y libre reunión, mientras que al segundo, la propiedad y las condiciones de trabajo. De ambos, solo la propiedad habría sido tomada en cuenta por el Estagirita, según la interpretación de la autora. Pues ella defiende la posición de que en la *Política*, el filósofo griego habría apostado por defender en cierta medida la “propiedad privada”<sup>73</sup>. En cambio, las condiciones de trabajo no habrían sido tomadas en cuenta por provenir de un espacio relegado a los esclavos, individuos que no eran considerados iguales.

Así pues, luego de haber comparado ambas listas de capacidades queda demostrado cómo la lista de la autora resulta una actualización de la propuesta que ella infiere de los textos aristotélicos. Y que, por lo tanto, el punto central de su enfoque (la lista de capacidades centrales) resulta construido en su mayoría a partir de su interpretación del concepto de ser humano que habría manejado el filósofo griego. Lo mismo ocurre con la clasificación de los tipos de capacidades, cuya primera versión también habría sido extraída de los textos de Aristóteles. La categorización tomada de este último presenta las capacidades que deben ser garantizadas por los gobernantes o autoridades con el fin de que los ciudadanos lleguen a un buen funcionamiento. La primera de ellas es la interna, a la cual Nussbaum llamará I-capacidad. La I-capacidad es definida de la siguiente manera: “Una persona es I-capaz de la función A en el tiempo t si y solo si la persona está organizada de tal manera que, si se presentan las circunstancias apropiadas, la persona puede elegir una acción A” (1988:20). De ello se entiende que las I-capacidades pertenecen al sujeto en latencia, pero solo pueden pasar a la acción

---

<sup>73</sup> Para profundizar en dicha discusión puede revisarse el texto de la autora “Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution”.

si el entorno brinda las condiciones para que eso suceda. Además, este tipo de capacidades pone énfasis en la importancia que tiene la propia elección, ya que tanto el realizar la capacidad, como la manera de hacerlo (función) serán escogidas por el individuo poseedor de dicha capacidad. Además, para que las I-capacidades se desarrollen sería necesario la educación, el amor, el cuidado de la familia, una adecuada distribución de la comida y la salud, e incluso el poder disponer de tiempos de ocio. Con ello, se recuerda lo ya mencionado sobre la interrelación entre capacidades, pues para que una se dé es necesario que algunas otras se encuentren cubiertas. Además, también se insiste en la importancia de condiciones externas adecuadas para que las I-capacidades se expresen y desarrollen, ya que, podría no darse este caso en, por ejemplo, un entorno de pobreza (lo cual sería atribuido por el filósofo griego a la mala distribución de la comida).

Estas condiciones externas son las que van a ser designadas como capacidades externas o E-capacidades y definidas así: “Una persona es E-capaz de la función A en el tiempo t, si y solo si en t la persona tiene la I-capacidad para A y no existen circunstancias que impidan o prevengan el ejercicio de A” (1988:24). Con ello queda demostrada la relación de dependencia que guardan las capacidades internas con las externas, y cómo no se puede hablar de un límite claro entre ellas, ya que se posibilitan mutuamente. Además también es preciso mencionar que dicha interdependencia se hace más fuerte en los primeros años de vida, ya que la imposibilidad de desarrollar una capacidad I por la inexistencia de una E, hará que la primera desaparezca. Trayendo como consecuencia que la persona no tenga la posibilidad de contar con las funciones netamente humanas.

A pesar de la simbiosis entre ellas dos, existe aún otro tipo de clasificación de capacidad que será descrita como propiedades de cada individuo o como aquellas que se poseen por naturaleza. Esta es la llamada capacidad básica, definida así: “Una persona es B-capaz de la función A si y solo si la persona cuenta con una constitución individual organizada para A, dada la provisión de la capacitación adecuada, el tiempo y otras condiciones instrumentales necesarias” (1988:27). A primera vista puede parecer que se está hablando de una suerte de talento innato y que por ello aquí no cabría la posibilidad de hablar de una responsabilidad por parte de las autoridades. Empero, Aristóteles diría que aquí la obligación de los gobernantes se encuentra por el lado de la educación, pues será esta la que permita florecer dichos “talentos”, de modo que los funcionamientos por los que se pueda llevar a cabo se expresen correctamente. En ese sentido, que todos los ciudadanos cuenten con educación y que existan los correctos

criterios morales que faculten una adecuada distribución<sup>74</sup>; en otras palabras, que las autoridades echen mano de los criterios que procuren la mejor vida posible para todos, esto es, los que respeten el correcto funcionamiento del ser humano<sup>75</sup>. Es decir, aquel que vaya acorde a la lista de capacidades humanas señalada. En ese sentido, solo vale la pena, dirá el Estagirita, “invertir” en aquellos que logren expresar las capacidades en funciones y no en los que se sabe que bajo ninguna circunstancia lo harán. Por ello es que, por ejemplo, no se les brinda educación a los esclavos por naturaleza, ya que prácticamente no poseen capacidad racional<sup>76</sup>. Motivo por el cual no contarán con razón práctica, ni podrán escoger el funcionamiento por el que se llevará a cabo una capacidad determinada; ergo, contarán con las “capacidades humanas” pero no las llevarán a cabo de tal manera, sino en una más cercana a los animales.

Así, luego de revisada la clasificación del filósofo griego, corresponde examinar la que presenta Nussbaum. Aquí se verá que esta última también se puede interpretar como una adecuación de la primera a la contemporaneidad. Es preciso mencionar que, en la mayoría de los casos, la clasificación de la autora a utilizarse es la que aparece en *Crear capacidades* debido a que es la más reciente<sup>77</sup> y la que ella propone como la más sistemática. Motivos por los cuales se considera la lista más representativa del pensamiento de la filósofa. Así, se tiene que la primera distinción que hace sobre el término en cuestión es la capacidad básica: un equipamiento innato que permite el surgimiento de capacidades más avanzadas, tal como el poder ver (2012:41). A primera impresión parece que este tipo de capacidad no cae bajo la responsabilidad de los gobernantes, debido a que por su origen “natural”, dependería exclusivamente de la carga genética que se herede. Sin embargo, la autora nos recuerda que para que se dé el correcto desarrollo o aparición de este tipo de capacidades, es necesario que la madre reciba una buena alimentación, así como que su embarazo se desarrolle en condiciones óptimas y que exista la correcta estimulación perinatal (2012:43). Punto que sí guarda relación con la administración y políticas de salud y de educación. El “siguiente estado de desarrollo” de la capacidad básica o clasificación del término es la capacidad que recibe el nombre de interna; la cual es definida como un estado físico, un rasgo o una

---

<sup>74</sup> Por ello, en la *Política* indica varias veces que los gobernantes deben ser personas preparadas para hacerlo. Cfr. por ejemplo, Pol. 1294a.

<sup>75</sup> Recuérdese que en páginas anteriores –cuando se explicaba la comparación que Nussbaum hace entre su interpretación aristotélica y el enfoque de capacidades seneano– se hizo referencia a estas capacidades como morales. Ello debido a que permiten al hombre cumplir su función, por lo tanto, alcanzar la vida buena.

<sup>76</sup> Cfr. Pol. 1254b 20-25.

<sup>77</sup> Aunque también porque las variaciones que hay entre una y otra versión de la clasificación –según las distintas publicaciones donde aparece– no parecen del todo sustantivas.

aptitud producto del desarrollo del equipamiento innato que, sin embargo, aún no pasa a la acción (2012:41), ya que en dicho caso se haría referencia a un funcionamiento y ya no a una capacidad. Aquí la intervención o trabajo de las autoridades consistiría en proveer los cuidados de salud y bienestar mínimos para que tal desarrollo sea posible en todo los ciudadanos, evitando que se convierta en un privilegio de aquellos que cuentan con más recursos económicos.

Otra clasificación propuesta por la autora es la capacidad combinada, la que se explica como “la suma de las capacidades internas y las condiciones sociales/políticas/económicas en las que puede elegirse realmente el funcionamiento de aquellas” (2012:42). Mostrando no solo lo interrelacionadas que se encuentran las internas con las combinadas, sino que estas últimas podrían impedir el desarrollo de las primeras si es que no posibilitan, a través de determinadas libertades, su expresión. En otras palabras, esta categoría es la que completa el estado de latencia propio de toda capacidad que permitiría su real expresión a través de un funcionamiento escogido por el propio sujeto, a través de una elección informada. Entonces, se puede afirmar que la opción política de la autora consiste en que todo ser humano cuente con un mínimo de capacidades combinadas (no solo las básicas o las innatas), si es que se quiere hablar de justicia básica o de una vida dignamente humana. Por ello, y para subrayar la importancia de estas últimas, les da el nombre de centrales. Con lo cual, en resumen, se tiene una lista de capacidades o capacidades centrales formada por capacidades combinadas.

Ahora bien, dentro de las capacidades centrales existen dos que reciben el nombre de “arquitectónicas” por encontrarse a la base de todas las demás, en el mismo sentido en que Aristóteles lo entendía. Estas serían las de razón práctica y de afiliación, ambas “se destacan por su especial importancia, en cuanto ambas organizan y abarcan todas las demás, haciendo que su persecución sea verdaderamente humana. Utilizar los propios sentidos sin que estén animados por el uso característicamente humano del pensamiento y de la planificación es utilizarlos de una manera humanamente incompleta” (2002:125-126). Entonces, toda otra capacidad deberá cumplir el requisito de ir de la mano con las capacidades arquitectónicas si es que quiere expresarse de acuerdo a la dignidad humana. Así se tiene que la razón práctica es la base de las demás porque no solo permite construir una propia concepción sobre el bien y el mal, sino que dicha construcción posibilita el escoger y ordenar de acuerdo a importancia los funcionamientos a través de los cuales se llevarán a cabo las distintas capacidades. En otras palabras, selecciona su medio de expresión y planifica cuándo y cómo lo hará,

señalando con ello la importancia que se le da a la propia elección dentro de este enfoque. Por otro lado, cabe aclarar que en el caso de, por ejemplo, la imaginación y los sentimientos, la autora no aclara cuánto de ellos deberá ser racional, o si tales capacidades no se verían disminuidas por el uso de este tipo de razón<sup>78</sup>. Aquí se afirmará que no se da tal explicación debido a la concepción racional que Nussbaum adopta de su interpretación aristotélica, en la cual tanto la imaginación, como el uso de los sentidos e, incluso, las emociones, tendrán una parte cognitiva o racional<sup>79</sup>. Aunque lo que no quedará del todo claro es cómo se supera la separación entre razón práctica y razón teórica.

Junto con la razón práctica se encuentra la capacidad de afiliación, la cual, también al igual que en el caso del filósofo griego, será principal por reconocerse que el ser humano, por naturaleza, depende de los demás para florecer. Por ello necesita de la comunidad que lo rodea en todos los ámbitos y momentos de su vida: desde la alimentación materna hasta la norma o ley que le permita acceder a un trabajo en igualdad de condiciones y sin ningún tipo de discriminación. En otras palabras, se reafirma la idea de que no se logra ser humanos sin otros, y que tendría que existir la normativa que permita expresar ciertas capacidades (incluyendo, por supuesto, las centrales) a través del funcionamiento que cada sujeto decida. Resaltando el hecho de que la meta u objetivo político siempre deberán ser las capacidades y no los funcionamientos. Para que esta visión pueda funcionar es necesario, entonces, que se realice un cambio en la concepción política de la persona, entendiendo la estrecha relación que existe entre racionalidad y animalidad (incluyendo aquí la fragilidad, dependencia, sensibilidad, etc.). Por tal motivo, primero tendrá que realizarse una explicación de las disposiciones psicológicas “en sí” que favorecen o bloquean la realización de las capacidades humanas, sobre todo de las que sostienen la lista de capacidades centrales, tales como el respeto (2012:211-212). Debido a ello, la autora dedica varios de sus más recientes libros a explicar el papel preponderante que tienen los sentimientos y emociones dentro de las acciones humanas<sup>80</sup>.

---

<sup>78</sup> Esta interrogante será respondida en el tercer capítulo al revisar la constitución de las emociones que la autora defiende.

<sup>79</sup> Para entender este punto también se deberá esperar al capítulo siguiente.

<sup>80</sup> En *Paisajes del pensamiento* Nussbaum se dedica a explicar con detalle la conformación de los sentimientos y emociones, así como a proponer una cierta teoría de la acción que, como se demostrará en el capítulo siguiente, guarda más que reminiscencias aristotélicas; varias de las cuales limitarán su acercamiento al tema de la discapacidad.

Ahora bien, si esta es una teoría que alcanza a la vida del ser humano en general, corresponde preguntarse qué sucede en el caso de los humanos que no pueden escoger debido a su edad –bebés, niños pequeños o ancianos de avanzada edad– o que no presentan de una manera completa o “normal” tanto la capacidad de razón práctica – debido a algún tipo de discapacidad mental o por encontrarse en estado de coma, incluso vegetativo–, o de afiliación –por encontrarse en alguna de las dos condiciones anteriormente mencionadas o presentar alguna manifestación del espectro autista–. También debe examinarse qué pasa en los casos en donde los funcionamientos son de un cariz tan importante que su no consecución trae como consecuencia la disminución de alguna de las capacidades centrales. ¿Se puede obligar de alguna manera al sujeto a cumplir con dicha función? ¿Qué pasa si el sujeto decide no realizarla<sup>81</sup>? ¿Se debe respetar su elección de no llevarla a cabo o igual debería estar obligado a llevarla a cabo? Si se optara por la obligación ¿no se estaría cayendo en un paternalismo que resulta contrario a la importancia que parece dársele a la libertad de elección? Por último, y en relación a las nociones de paternalismo y libre elección: si se sugiere que las capacidades centrales son un criterio de justicia, las capacidades contrarias a ellas (como en el caso de la capacidad de decidir sobre el término de la propia vida) ¿deberían ser prohibidas? Si así lo fuera ¿esta no sería una medida que iría en contra la libre deliberación?

La respuesta de la autora es que, en efecto, existen capacidades negativas (como la de discriminar a una persona) y que estas deben ser reprimidas por la ley (2012:173) pues estarían tipificadas como injusticias. Algo parecido sucede en el caso de los funcionamientos cuyo cumplimiento es tan importante que si no se dieran impediría el ejercicio, desarrollo, o causarían la disminución de las capacidades centrales, tales como la salud e integridad física en general. Sobre estas, en el caso de niños y adultos “normales”, las autoridades están obligadas a intervenir con la normativa que permita llevarlas a cabo. Por tales directivas ella reconoce que el cuidado de las capacidades puede ser algo controvertido, pero se reafirma en el hecho de que la interferencia en la libertad de elección está justificada si es que con esta se protege alguna de las capacidades centrales (2002: 139-140). Por tal motivo, en el caso de los niños se debe exigir ciertos funcionamientos, ya que sin ellos no podrá darse la aparición de algunas capacidades en la adultez. Pues no se trata de que el desarrollo de una capacidad en

---

<sup>81</sup> Piénsese, por ejemplo, en las personas que debido a su religión no aceptan las transfusiones de sangre o en las que escogen interrumpir la quimioterapia.

mayor grado que las demás vaya a suplir la no existencia de alguna o su disminución, sino que todas deben aparecer y darse por igual.

En el caso de los adultos mayores y de las personas con discapacidad las cosas se complican porque las condiciones en las que ambos tipos de sujetos se encuentran implican para la autora, una modificación en la tradición práctica y teórica del liberalismo, y por ello lo reta. Pues, como se sabe, ella considera que esta doctrina política tiene como fin de la cooperación social el beneficio mutuo de las partes o la reciprocidad; situación que no se podría dar en el caso de los sujetos mencionados, ya que estos se encontrarían en “desventaja” respecto de los individuos considerados “normales”. Por tal motivo, Nussbaum propone como base futura de la cooperación los sentimientos de benevolencia y altruismo (2012:178-179). Lo que la vuelve a llevar al terreno de la motivación y emociones políticas, puntos que toca en sus últimos libros.

En ese mismo sentido, la autora menciona que si existieran personas que no pudieran alcanzar alguna de las diez capacidades centrales debido a su condición de discapacidad o a lo avanzada de su edad o, que por esa misma condición no pudieran escoger deliberadamente el funcionamiento con el que expresar dichas capacidades, debe promoverse el funcionamiento real más que la capacidad. No obstante, aclara que el “incumplimiento” propio respecto a las capacidades de la lista no implica que la vida de dichas personas no pueda considerarse valiosa, sino que se debe ayudar y/o curarlas al punto en que puedan alcanzar el umbral de capacidades porque esto es algo bueno (2007:197). Para ello propone, por ejemplo, que las políticas públicas consideren y paguen con recursos del estado a tutores o asistentes que posibiliten el hecho de que las personas con discapacidad o los adultos mayores alcancen el umbral (2007:200). Pues el alcanzarlo no descansa en una cuestión de meritocracia, sino de igualdad basada en la condición/dignidad humana. Motivo por el cual los que más lejos se encuentren de dicho límite son los que mayor ayuda deberían recibir. Y, como bien reconoce la autora, las condiciones de vejez y discapacidad son parecidas, aunque esta última resulta más compleja por la diversidad de tipos que existen.

Ahora bien, vale la pena preguntar: el hecho de que sean los tutores quienes completen la capacidad y no las propias personas con discapacidad (PCD) ¿no haría que se les considere menos humanos? Si se afirma que las vidas de estas personas son igual de valiosas pero que se les debe ayudar a alcanzar el mínimo de capacidades ¿qué pasaría con las personas que, aun teniendo tutores no pueden alcanzar el umbral? O ¿qué pasaría con aquellos que van perdiendo dichas capacidades sin la posibilidad de

volverlas a obtener? Las personas con discapacidad ¿serían consideradas siempre en una posición de desventaja por tener alguna discapacidad, tal como opina Sen? ¿Qué pasa con aquellas que poseen una discapacidad pero son superiores en otras habilidades? Y ¿qué se puede decir acerca de cómo se valora la discapacidad y/o sus diferentes tipos en cada sociedad? Para ello es necesario revisar qué dice Nussbaum desde su visión del enfoque de capacidades sobre la condición de discapacidad. A ello estará dedicada la siguiente sección de este capítulo.

### 2.3 El enfoque de las capacidades de Nussbaum y la discapacidad, estirando los límites del contractualismo

La condición de la discapacidad es una cuestión bastante compleja de conceptualizar, debido a su variabilidad y al poco interés que ha recibido por parte de la filosofía. Basta con tratar de nombrar a algún autor de renombre que se haya encargado de revisarla para notar que existe escasa bibliografía al respecto. Y que, más bien, el poco desarrollo teórico que se encuentra sobre el tema, fuera del estrictamente médico, proviene de las ciencias sociales y de la psicología. Martha Nussbaum nota este vacío y trata de abordar el tema desde su enfoque, es decir, de ver la discapacidad como una falta de capacidades, al igual que lo habría hecho Sen. Sin embargo, debido a las pequeñas pero significativas diferencias que existen entre ambos, y a la mencionada concepción aristotélica del ser humano que ella supone en su visión del enfoque, la falta o disminución de alguna capacidad no será entendida de la misma manera. En las líneas siguientes se mostrará que la autora reflexiona sobre el tema de la discapacidad en sí mismo (sobre todo, el de la discapacidad mental), que reconoce a las personas con discapacidad como un grupo excluido cuya realidad reta a los paradigmas liberales establecidos, y cuya atención aún es tarea pendiente. Sin embargo, al revisar su pensamiento se empezará a notar también que la teorización que hace al respecto es limitada debido al concepto de ser humano que se encuentra a la base de su perspectiva. El cual por momentos la conduce a correr el riesgo de negar la condición de persona y/o ser humano de las PCD.

En su texto “Nature, Function, and Capability, Aristotle on Political Distribution”, Martha Nussbaum acepta que si bien ella recoge de los textos aristotélicos una teoría distributiva que podría sustentar una social democracia, la aplicación que el filósofo griego hace de la misma es totalmente injusta. Esto debido a que, como bien se conoce, en aquella época, ni los esclavos, ni las mujeres eran considerados ciudadanos por no poseer capacidades deliberativas (o razón) en el mismo nivel que los hombres. Lo

mismo pasaba con las personas con discapacidad quienes, según Penrose, estaban prohibidos de asumir cualquier rol o cargo público (sea político, militar o religioso)<sup>82</sup>. Entonces, si es que la autora basa su teoría sobre el concepto de ser humano aristotélico ¿cómo entiende ella a las personas con discapacidad?

En *Las mujeres y el desarrollo* afirmaba que

En un extremo, podemos considerar que la ausencia de capacidad para una función central es tan aguda, que la persona realmente no es para nada un ser humano, o que ya no lo es más –como en el caso de ciertas formas muy severas de discapacidad mental, o con la demencia senil–. Pero yo no estoy interesada en esta frontera (a pesar de lo importante que es para la ética médica) que en un mínimo más elevado, el nivel en el que la capacidad de una persona llega a ser lo que Marx llama «verdaderamente humano», es decir, *digno* de un ser humano” (2002:115)<sup>83</sup>.

A partir de ello se pueden entender tres cosas. La primera es que cabe la posibilidad de que existan personas no humanas o humanos “no verdaderos”<sup>84</sup>, que pueden nacer así o perder su humanidad, y que no son dignos humanamente (lo cual no quita que lo puedan ser de otra manera...). La segunda, sería que el enfoque de Nussbaum no es realmente universal, sino que se basa en un modelo/ideal de ser humano que se asume como “normal”. Y la tercera, que su visión de la discapacidad estaría basada en lo que se conoce como el enfoque médico.

Dicho enfoque plantea que tal condición es un problema de salud y, por ello atañe solo al mal funcionamiento del cuerpo humano. Lo cual lleva a los individuos que lo defienden a pensar que el entorno correcto de las PCD son los hospitales y centros de recuperación, sitios en los que se intenta “componerlos” y/o curarlos, rehabilitarlos o cuidarlos en tanto son menos capaces que el resto. En otras palabras, se entiende a la discapacidad como una enfermedad que debe ser curada a toda costa. Dicho enfoque

---

<sup>82</sup>PENROSE, Walter D. Jr. 2015 “The Discourse of Disability in Ancient Greece”. *Classical World*, Vol. 108, N. 4, pp. 499-523.

<sup>83</sup> Debido a lo categórica que resulta la afirmación que Nussbaum hace en dicha cita, se ha creído conveniente incluirla en su idioma original “At one extreme, we may judge that the absence of capability for a central function is so acute that the person is not really a human being at all, or any longer – as in the case of certain very severe forms of mental disability, or senile dementia. But I am less interested in that boundary (important though it is for medical ethics) than in a higher threshold, the level at which a person’s capability becomes what Marx called “truly human,” that is, *worthy* of a human being” (2000:73). Aquí se puede apreciar que ella no afirma no estar interesada en la frontera de lo humano y de lo que no lo es, sino que le parece menos importante.

<sup>84</sup> Incluso se podría concluir a partir de la cita anterior que lo humano vale más que la persona. Lo cual subraya el uso confuso que se hace sobre el término “persona”.

ha sido muy criticado desde la época de los 60's por tener a su base ideas como la de un sujeto que debe producir y que es normal en cuanto lo haga; ergo, la de un cuerpo entendido como máquina, que sirve en tanto funcione bien o se pueda reparar; o incluso la de pensar que el destino de las PCD es el de vivir escondidos en hospitales o asilos, no solo para ser "arreglados" o curados en la medida de lo posible, sino porque su aspecto y comportamientos avergüenzan, ya que no encajan con los cánones de belleza y funcionamientos normales. Causando también con ello que dicha condición sea entendida únicamente como responsabilidad de la familia de la PCD, llegando a extremos en donde incluso puede ser interpretada como un castigo del dios venerado<sup>85</sup>.

En el texto mencionado la autora también afirmaba que la reducción de opciones o la preferencia del funcionamiento real en vez de la capacidad está totalmente justificada en adultos que no presentan las potencialidades mentales y morales para cumplir con el "mínimo social" o la lista de capacidades centrales (2002:135). Abriendo con ello la posibilidad de que se interviniera de distintas formas a las PCD con el fin de conseguir el umbral sugerido, lo cual, como se puede sospechar, resulta peligroso e inexacto. Por ejemplo, el caso de la falta de potencialidad moral –o de razón práctica, capacidad con la cual cada individuo se forma una concepción propia de lo que es bueno y malo– implicaría primero que otra persona X (tutor, cuidador, familiar, etc.) tendría que ser la encargada de decidir aquello que está mal o bien en varios espacios de la vida del individuo, teniendo licencia para tomar decisiones que, en varias circunstancias, podrían no ser las adecuadas<sup>86</sup>. Por otro lado, si la razón práctica fuera llevada a cabo por dicho

---

<sup>85</sup> Actualmente el rechazo hacia el enfoque médico está prácticamente generalizado dentro de la academia, lo cual es fruto de la reflexión teórica y el trabajo de concientización que ha ido *in crescendo* con los años. Existen textos y autores claves en dicha lucha tales como Edward V. Robert –considerado como uno de los padres del Movimiento de vida independiente proveniente de USA– Judy Heumann, Gerben DeJong, o Mike Oliver junto con Paul Abberley, Colin Barnes y David Pfeiffer, ingleses defensores acérrimos del enfoque social de la discapacidad. Existen varias otras corrientes y movimientos que intentan entender la discapacidad, tales como la misma clasificación que presenta la OMS, la cual se reclama como parte del enfoque biopsicosocial; o voces disonantes como la de Shakespeare quien dice que es imposible pensar en la discapacidad sin una deficiencia corporal. Sin embargo, profundizar en dicha discusión requeriría un espacio aparte que alejaría a este trabajo de su objetivo inicial, mostrar las ventajas y desventajas de entender la discapacidad desde el enfoque de capacidades. Por ello, no se dedicará mayor espacio a los autores señalados. No obstante, se recomienda revisar como introducción a la temática los siguientes textos: WATSON, Nick, Alan ROULSTONE y Carol THOMAS (eds.) 2012 Routledge Handbook of Disability Studies. New York/ Oxon: Routledge; BARNES, Colin, Mike OLIVER y Len BARTON (eds.) 2002 Disability Studies Today. Malden: Blackwell Publisher Inc.; SHAKESPEARE, Tom 2006 Disability Rights and Wrongs. New York: Routledge; o WORLD HEALTH ORGANIZATION 2001 International Classification of Functioning, Disability and Health, World Health Organization: Geneva.

<sup>86</sup> Una situación concreta en donde se refleja este ejemplo es el de la interdicción por discapacidad (llamada también declaración de incapacidad), figura legal vigente en el Perú hasta el mes de setiembre del año presente, y que atentaba contra la capacidad jurídica de las personas con algún tipo de deficiencia intelectual o mental bajo el supuesto de "protegerlas", o

tutor o cuidador, implicaría también que dicha capacidad no se encontraría relacionada (o no en todos los casos) con las demás capacidades centrales, lo cual traería como consecuencia que ellas no se realicen de acuerdo a la dignidad personal, es decir, de manera no humana y que, por lo tanto, dicho individuo no sea considerado así<sup>87</sup>.

Algunos años después, en su obra *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*, Nussbaum le dedica varios acápites al tema de la discapacidad, contrastándolo con el supuesto individuo “normal” sobre el que el contractualismo kantiano y varias propuestas liberales basan su teoría, demostrando cuánto se aleja ella de tales planteamientos. En dicha obra cuenta que ha tenido acceso a textos sobre discapacidad, pero no menciona los autores consultados. Esto sucede porque, al parecer, el texto que habría leído sobre discapacidad o en el que se basa para escribir sobre dicho tema es la *Clasificación internacional de funciones, discapacidad y salud (CIF)* que fue publicada en el 2001 (y que recién será modificada el próximo año). Por tal motivo, al igual que figura en dicha publicación, ella señala que la discapacidad tiene como principal origen a la deficiencia funcional<sup>88</sup>. Mientras que si hubiera revisado cualquier texto proveniente del llamado “enfoque social de la discapacidad” existente desde comienzos de los ochenta, –enfoque que fue adoptado por la *Convención de los derechos de las personas con discapacidad (CDPCD)* de la ONU, la cual fue publicada el mismo año en que salió *Fronteras de la justicia*– se hubiera dado cuenta que la palabra minusvalía ya no es utilizada en relación a los derechos de dichas personas. Este detalle lleva a pensar que quizá la autora estaba interesada solo en el uso oficial de los términos y no en dialogar con una tradición que viene fortaleciéndose desde hace más de tres décadas: los *Disability Studies*, los cuales reúne a teóricos de diferentes disciplinas que desean investigar sobre tal condición<sup>89</sup>.

---

de que puedan cumplir con el ejercicio de ciertos derechos y deberes. Debido a que se consideraba a las personas mencionadas como incapaces de cumplir con ellos, se nombraba un curador que asumía el papel de representante de la PCD, sin que quede claro los límites de su intervención. Véase los artículos 43, 44, 45 (en especial), 141, 564, 567, 569, 570, 572, 576, 614 del Código Civil (2015), así como Gombos, 2013; Vásquez, 2015; Bolaños 2016; IDEHPUCP 2017, entre otros.

<sup>87</sup> Aquí se considera bastante probable que la autora haya recibido críticas por lo que señalaba hasta dicho momento y que, además, no conociera la teorización ya existente acerca de la discapacidad. Sin embargo, es evidente que la información a la que tuvo acceso para redactar el siguiente de sus libros es mucho mayor y que quiso, de alguna manera, resarcirse de lo dicho escogiendo como título justo aquello que antes había afirmado que le interesaba menos: los límites de la “normalidad”.

<sup>88</sup> Véase Nussbaum 2007: 109, nota 5; WHO 2001:190.

<sup>89</sup> Cabe mencionar también que a pesar de que la CDPCD fue publicada hace varios años, y que la autora siguió haciendo alusión a las PCD en sus textos, nunca ha rectificado su uso terminológico, ni mencionado el enfoque social de la discapacidad o a los Estudios sobre discapacidad.

Para entender la importancia de la diferencia terminológica a la que se hace alusión en las líneas anteriores conviene comparar cómo la entiende el enfoque social de la discapacidad –y por lo tanto la CDPCD–, con la forma en que Nussbaum lo hace. Así se tiene que la distinción se encuentra entre: deficiencia (*impairment*), discapacidad (*disability*) y minusvalía (*handicap*). Los que defienden el enfoque social de la discapacidad afirman que mientras la deficiencia es la falta de un miembro, de alguna de sus partes, o su mal funcionamiento, la discapacidad implica una desventaja o restricción de las acciones que puede realizar una persona debido a las barreras que la sociedad coloca. Si bien no se trata de negar la importancia que puede tener la rehabilitación o la intervención médica para las personas que tienen alguna deficiencia funcional, lo que se quiere es subrayar el efecto del contexto discapacitante. De modo que se logre visualizar, denunciar y cambiar dichas barreras que se encuentran bastante interiorizadas en la cultura<sup>90</sup>. En ese sentido, el término minusvalía quedaría relegado a uno de los efectos negativos de la discapacidad, es decir, como término discapacitante utilizado para vejar a las personas que presentan alguna deficiencia funcional.

Respecto a dichos términos, Nussbaum solo menciona que la diferencia entre discapacidad y deficiencia es difícil de establecer debido a: a) que el contexto social no es algo fijo, sino debatible y, b) que algunas deficiencias seguirán afectando los funcionamientos “normales”, a pesar de darse dentro de una sociedad justa<sup>91</sup>. Y que, más bien, lo que se debe hacer es prevenir la minusvalía en relación a los derechos básicos<sup>92</sup> (2007:109). En ese sentido, ella concuerda con uno de los grandes pensadores de los Estudios sobre discapacidad: Tom Shakespeare. Él propone, desde la corriente que se conoce como Estudios críticos sobre discapacidad (*Critical Disability Studies*), un enfoque interaccional, en donde la discapacidad no puede entenderse como formada únicamente por la exclusión y las barreras que responden a un determinado orden social; pues, si bien estas no pueden dejarse de lado, la clave para

---

<sup>90</sup> Cfr. Roulstone, Thomas y Watson 2012:14-18

<sup>91</sup> Piénsese, por ejemplo, en el caso de una persona invidente que no tiene la posibilidad de recuperar la visión. Por más de que esta viva en una sociedad justa, no podrá dedicarse a ser piloto de autos de carrera.

<sup>92</sup> En este punto no se entiende por qué la autora ha utilizado la expresión “derechos básicos”, cuando ella lo que busca es que se llegue a cubrir las capacidades centrales. Además, es conocido que, en varias de sus publicaciones, ella dedica algunas páginas a explicar que, si bien el enfoque de capacidades puede complementar el de los derechos, el lenguaje de las capacidades es más completo y ventajoso que este otro (tal como se ha mencionado páginas atrás). En ese sentido, puede pensarse que, quizá, la autora cometió un error debido a que en ese momento se refería a diferencias terminológicas utilizadas en el ámbito de los derechos humanos (hasta antes de la CDPCD).

mejorar las políticas sociales está en fijarse en las deficiencias, no en ignorarlas. Dirigiendo así la atención a la interacción que existe entre los factores externos (o sociales) y los internos (o funcionales) (2007:56). Asimismo, se cree que Shakespeare también estaría de acuerdo con Nussbaum en la utilización del término “minusvalía” (pese a lo incorrecto que resulta) para describir la situación respecto a la tenencia de derechos básicos que en la actualidad es propia de las PCD. Además, él es uno de los que denuncia la opresión que sufren las PCD, no solo por las personas e instituciones que están acostumbrados a pensar la justicia en términos “normales”, sino por las mismas PCD al ser visto como una injuria el hecho de auto catalogarse como discapacitado. Esta palabra ha sido prácticamente satanizada por el “bando” más conservador del enfoque social, para quienes tal término implica exclusivamente un constructo social, llegando en algunas oportunidades a negar la necesidad de asistencia médica. En ese sentido, las PCD quedarían casi a la deriva, siendo infravaloradas (o juzgadas como poseedoras de menos valor (minusválidas)) tanto por autoridades, como por la sociedad y las personas que las rodean.

Luego de lo expuesto conviene volver sobre los tres puntos tocados en la última parte del acápite 2.2 –la lista de capacidades centrales que corresponde a las PCD, el rol de los cuidadores y los cambios en la idea de cooperación que plantea la situación de las PCD– con el fin de revisarlos a la luz de lo dicho recientemente. Pues, tal como se expuso en líneas anteriores, Nussbaum habría llegado a reconocer que en el caso en que la condición de discapacidad sea tan severa que no permita el cumplimiento de alguna de las capacidades de la lista, se preferiría asegurar el respectivo funcionamiento con la ayuda de un cuidador antes que la capacidad. Esto lleva a preguntarse hasta qué punto los individuos que no pudieran cumplir con dichas capacidades podrían considerarse plenamente humanos, así como también si no debería crearse otra lista más reducida para las PCD severa, de modo que lleguen a cubrirla. Respecto a ello, la autora (luego de haber señalado en *Las mujeres y el desarrollo* que no estaba interesada en dicha frontera) señala primero que la “norma de especie” o el límite de esta estaría en la situación de un niño anencefálico (2007:191-192) y posteriormente agrega que la condición reside en que el individuo haya nacido de padres humanos y sea capaz de demostrar algún tipo de actividad conativa (2012:44). Por lo tanto, a la condición de anencefalia se le añade el estado vegetativo permanente.

Además, Nussbaum dice que todo niño y adulto que presente deficiencias mentales y no llegue ni a la anencefalia, ni a un estado vegetativo, debe considerarse tan ciudadano o ciudadana como cualquiera. Hecho del que se desprende que no solo tiene que

adjudicárseles la misma lista de capacidades centrales, sino que también subraya la responsabilidad que recae sobre las autoridades al tener que garantizar la presencia de estas últimas en las PCD mental. El no hacerlo implicaría subestimarlas, no reconocerlas como iguales y no respetar su individualidad. Así, las autoridades estarían obligadas a actuar utilizando los recursos públicos y la planificación en beneficio de las PCD. Lo cual se lograría, sobre todo, con el cumplimiento de dos requisitos: primero que todas las leyes y normas cuenten con lo que se denomina en la esfera del Derecho como “ajustes razonables”<sup>93</sup> –al igual que lo establece la CDPCD–, y segundo que el Estado garantice el cuidado o la atención asistida.

Sobre el primer requisito dirá que muchas veces no se cumple por haber normalizado las barreras sociales que crean dependencia y limitan los funcionamientos y las capacidades de las PCD, pensamiento que trae como consecuencia el considerar a los ajustes razonables como gastos innecesarios. Los espacios públicos, dice la autora, son el reflejo de la concepción que cada sociedad tiene sobre la inclusión (2007:128). Por lo tanto, si se observa una sociedad en la que las barreras sociales han sido normalizadas se encontrará que los espacios están diseñados solo para individuos “normales” y que las PCD dependen de otros para muchas actividades, o simplemente no pueden realizarlas. En cambio, si se observa una sociedad que cumple con los ajustes razonables que responden a las necesidades de las PCD, se vería lo independientes que estas pueden llegar a ser y, a la vez, cómo las modificaciones realizadas para ellos también facilitan el uso de los espacios a las personas “normales”. Por ejemplo, las rampas no solo sirven para las PCD que se movilizan en silla de ruedas, sino para las personas mayores, los niños pequeños, las mujeres embarazadas o cualquiera que haya sufrido algún percance en los miembros inferiores. El caso de la educación también es subrayado por la autora (2009:39-43), pues será esta la que permita que las PCD ganen independencia en relación a sus funcionamientos, y autonomía en cuanto a sus capacidades.

Estos puntos pueden parecer obvios, pero resulta importante que Nussbaum los mencione, pues, implica que la discapacidad no es una cuestión que solo le atañe a la familia de la PCD, o a la medicina. Ideas que fueron las imperantes durante todo el tiempo que el llamado enfoque médico no fue cuestionado. Ello traía como consecuencia, entre varias otras, que la calidad de vida de la PCD dependiera de la

---

<sup>93</sup> Entendidos como toda modificación o adaptación necesarias y adecuadas para que, en cada caso en particular las PCD puedan ejercer y disfrutar en igualdad de condiciones de los derechos y libertades fundamentales, junto a y como lo hacen las demás personas (UN 2006).

capacidad adquisitiva familiar, o de los tratamientos que esta pudiera costear. En ese sentido, la autora concuerda con el enfoque social de la discapacidad y con el movimiento de vida independiente de las PCD, los cuales tienen como meta política la eliminación de las barreras sociales. Esto se refuerza aún más con el segundo requisito señalado por Nussbaum, ya que ella menciona que el hecho de contar con un cuidador o asistente resulta indispensable para que las PCD alcancen una vida digna, lo cual causa que sea un recurso que debe ser ofrecido obligatoriamente por las autoridades. Hecho que no suele verse así, ya que generalmente el tener un cuidador o asistente es percibido como un lujo y no como una verdadera necesidad humana.

Así, afirmando seguir el camino trazado por algunas teóricas feministas, sobre todo el pensamiento de Eva Feder Kittay, la autora reflexiona acerca de las condiciones en las que se da la labor de asistencia o cuidado en general, señalando que actualmente existe una desigualdad de género y que es imperativo que este trabajo sea reconocido como tal, por tanto, remunerado (2012:180). En otras palabras, pide que salga de la “esfera privada” y sea considerado como un trabajo más que debe ser justamente pagado.

Respecto a la asistencia y cuidado de las PCD dice que dicha labor no puede ser añadida a su lista de capacidades centrales debido a las mismas razones por las cuales estas personas no tienen una lista diferente<sup>94</sup>. Y, además, porque al ser aquí el objetivo de tal tarea que las PCD alcancen las capacidades centrales a través suyo, el cuidado no se da como un hecho unitario, sino que se encuentra relacionado con todas o con aquellas capacidades en las que las PCD presente deficiencias. De esta manera, como indica Harnacke, el énfasis está colocado en el logro de la capacidad (a través de, o con, la asistencia del cuidador), mas no en el recurso o la cantidad en la que se encuentre (2013:772).

No obstante, respecto al papel del cuidador o cuidadora, aún queda un punto por tratar: el referido a la independencia o pérdida de ella. Si este tema se considera solo desde la perspectiva de alcanzar las capacidades centrales o de darle a la PCD la posibilidad de hacer más cosas, puede verse como una total ventaja. Sin embargo, si se toma en cuenta que las diez capacidades son las que designan la humanidad del individuo, la situación se complica. Sobre todo, en el caso de las PCD cuyas capacidades arquitectónicas se encuentran comprometidas, es decir, las que presentan una deficiencia que el CIF calificaría como mental. En dichos casos, siguiendo estrictamente

---

<sup>94</sup> Recordar que, para la autora, aplicar una lista distinta implicaría negar la igualdad en tanto seres humanos de estas personas.

la teoría de Nussbaum, se tendría que concluir que se está hablando de personas<sup>95</sup> que no son completamente humanas, y que si lo llegan a ser no es por su propio valor (capacidades) sino por la asistencia que otro(s) le brinda(n). En ese sentido, la asistencia pasa de observarse como una ayuda a una necesidad imperante para completar su humanidad. Conclusión bastante fuerte y peligrosa. Además, en tales ocasiones, la palabra independencia y, peor aún, autonomía, no deberían ser usadas. Pues lo que habría sería una total dependencia de las PCD respecto de sus cuidadores, salvo que lo que se esté esperando es que estos últimos sean una “medida transitoria” mientras las PCD se curan o rehabilitan. Cosa que en varias ocasiones no llega a suceder o que, incluso, se da en sentido contrario. Ello, además, alejaría la teoría de Nussbaum del paradigma del enfoque social y la acercaría al criticado enfoque médico.

Debido a lo expuesto, conviene revisar qué es lo que sostiene la misma Eva Federer Kittay para observar si estaría de acuerdo con lo planteado por Nussbaum. Lo primero que se puede notar sobre su pensamiento es que es algo más radical y, a la vez, más relativo que el de la filósofa de las capacidades. Pues, al igual que lo hacen muchos pensadores de los *Disability Studies* y del enfoque de género, ella señala que lo “normal” es un término que nace de una valoración subjetiva y que, por lo tanto, responde a aquello que cada sociedad que utiliza tal término valore como bueno, deseado y, por eso valioso<sup>96</sup>. En otras palabras, Kittay no estaría de acuerdo en sostener que los atributos de la humanidad pueden ser enumerados en una lista, por muy abierta que esta sea. Además, su visión del ser humano se inclina más hacia lo que se suele llamar comunitarismo, que al individualismo liberal de Nussbaum. Ya que si bien esta última señala la gran importancia que tiene la capacidad de filiación, pone al mismo nivel a la razón práctica (ambas llamadas capacidades arquitectónicas)<sup>97</sup>; mientras que para Kittay la filiación sería el carácter más importante del ser humano o una “marca de

---

<sup>95</sup> Quizá por situaciones como esta es que la autora no termina de definir dicha palabra.

<sup>96</sup> Cfr. Kittay 2013. Esto es sostenido por varios otros pensadores que reflexionan sobre las “minorías” históricamente excluidas por ser contrarias a la “normalidad” imperante. Una de las autoras más conocidas que aborda este tema es Iris Marion Young quien, en su libro *Justice and the Politics of Difference*, afirma que los grupos sociales excluidos han sido formados por el imperialismo cultural de la normalidad y belleza dominantes, escondidos bajo el discurso de la universalidad y neutralidad de la ciencia. Por eso, ella plantea que se debe afirmar una política de la diferencia, en donde se empiece a visibilizar y reconocer lo valioso –tanto en espacios de la vida cotidiana, como dentro de instituciones religiosas, privadas y públicas de lo diferente y “anormal” (1990). Lo cual, en el caso de las PCD, trae como una consecuencia extrema que se niegue la asistencia médica, debido a que esta se considera un medio opresor que trata de perpetuar la normalidad imperante, en vez de que se aprecie y celebre la belleza del “cuerpo distinto”, “deforme”. Pensamiento que es compartido por varios de los autores del enfoque social de la discapacidad. Una muestra popular de ello es el *Disability Pride Parade*, celebrado en varias ciudades de los Estados Unidos desde el 2004.

<sup>97</sup> Este tema será desarrollado en el siguiente capítulo.

nuestra humanidad” (1999: 29), punto que ella entiende como dependencia hacia los demás. Pues si no se contara con personas que se encarguen del cuidado de los niños, jóvenes y ancianos (sean sanos o enfermos, “normales” o no), ninguna sociedad podría continuar más allá de una generación, sin importar el modelo social que sigan<sup>98</sup>. Además, señala que, generalmente, lo que se ha entendido como individuo autónomo e individual, es aquel capaz de proveer bienes, mientras que al trabajador se le ha visto como dependiente. En ese sentido, dice que no se puede comprender la cooperación social como una interacción que se lleva a cabo entre personas independientes pues, se invisibilizaría el trabajo de los dependientes, y se negaría la condición de dependencia como una cuestión humana que dura toda una vida. De este modo, las PCD, los niños y ancianos no serían los únicos entendidos como dependientes o como “una carga” para el cuidador, sino como sujetos que necesitan más o diferentes cuidados de acuerdo a su situación.

Respecto al rol del cuidador, Kittay no solo afirma que se trata de un trabajo que debe tener reconocimiento público, sino que es una relación moral que surge del reclamo de la vulnerabilidad de la parte dependiente y de la posición en la que se encuentra el cuidador, el cual debe conocer las necesidades de aquel que se encuentra a su cargo. Es decir que se trata de una vinculación basada no en la búsqueda del beneficio propio, sino en la confianza, en donde cada una de las partes se va conociendo. En ese sentido, la desigualdad de responsabilidad y de poder en esta relación es compatible con la justicia si es que el cuidador la utiliza en beneficio de aquel que tiene a su cargo, y si sabe interpretar sus deseos y necesidades; aunque también si no se siente esclavizado, es decir, si el servir al otro no atenta contra su autorespeto<sup>99</sup>. Por tal motivo, en el caso de las PCD el cuidador debe estar capacitado para atender aquellas necesidades específicas que surjan de la situación especial de discapacidad de una persona. Y, además, contar con un carácter o vocación que le permita llevar a cabo dichas tareas, las cuales, en varios casos, requieren de mucha paciencia.

Ahora bien, luego de lo revisado sobre la autora que trabaja una ética del cuidado, queda claro que lo que a ella le interesa no es hacer una reflexión específica sobre las PCD, sino mostrar la idea de que la dependencia, la vulnerabilidad y, por lo tanto, la necesidad de cuidado se encuentra presente en todo ser humano y a lo largo de su vida. Así como denunciar el hecho de que el trabajo del cuidador no ha solido ser reconocido por la

<sup>98</sup> Cfr. Kittay 1999: 28.

<sup>99</sup> Cfr. Kittay 1999: 34-35, 37.

sociedad como tal (una labor más) y que, por dicho motivo, no se le da ni la importancia, ni el respeto que merece, además de estar ligado generalmente a la mujer<sup>100</sup>. Por ello, la solución que la autora propone es el de reconocer una “*doulia* pública” (1999:108) de trato equitativo y basada en una relación de respeto. Esta autora le habría increpado a Rawls el hecho de no considerar al cuidado (o *doulia*) dentro de los bienes primarios. A dicha crítica Nussbaum responde diciendo que lo que debería hacerse no es aumentar los bienes primarios, sino cambiar el concepto político de la persona, entendiéndola desde su racionalidad y su animalidad (2003:54; 2007:150-151). Cuestión que ella lograría con su lista de capacidades básicas, pero con la que Kittay (como se ha visto), no estaría de acuerdo. Por tal motivo, para esta autora no existiría una contradicción al hablar de autonomía en las personas que reciben cuidados (como sí la hay en el caso de Nussbaum) ya que, como señala Virginia Held “la autonomía pensada dentro de la ética del cuidado es la capacidad para reconfigurar y cultivar nuevas relaciones, sin acercarse más al yo abstracto, racional y libre de responsabilidades [*unencumbered*] de las teorías políticas y morales liberales” (2006:14). Discurso que no solo es contrario a toda teoría liberal que entiende la autonomía y, por ello, la falta de dependencia, como una característica de la dignidad; sino que también contradice a los teóricos de los *Disability Studies* que, bajo el principio de entender la dependencia como una denigración hacia la PCD, apuestan por la “vida independiente”<sup>101</sup>. Nombre que lleva el movimiento que los congrega y que define sus demandas sociales. Kittay por su lado, reitera que pensar en una ética que tenga como modelo el individuo autónomo,

---

<sup>100</sup> Son varios los autores que trabajan la ética del cuidado desde una perspectiva de género, tal como lo hace Kittay. Virginia Held –autora de la misma corriente de pensamiento de Kittay y que Nussbaum cita en *Mujeres y el desarrollo*– enumera las características que contendría esta corriente de la ética. 1) atender las necesidades de aquellos por los cuales nos hacemos responsables. En otras palabras, la ética del cuidado se niega a entender al cuidado fuera de la moral, pues cree que la vulnerabilidad y la dependencia son rasgos que acompañan una vida humana durante varios y largos periodos de su vida. 2) la no negación de las emociones y, por el contrario, la valoración positiva de estas en el campo de la moral. Las cuestiones morales que se basan solo en razonamientos serían vistas como deficientes. 3) crítica hacia la creencia de que mientras más abstracta y universal sea una teoría moral, es mejor. En ese sentido, se muestra escéptica hacia las teorías universalistas basadas en principios que no dialogan ni aceptan ser confrontadas con casos particulares. Y 4) crítica a la separación tradicional entre lo privado y lo público, en donde la moral estaría adscrita al ámbito de lo público, mientras lo privado pertenecería a lo familiar y amical. Trayendo como consecuencia que las políticas gubernamentales no tengan injerencia sobre dicho espacio, dejando así desprotegidos a los más vulnerables y escondiendo las inequidades que existen dentro de él (2006:10-13). Dichas características refuerzan la afirmación de que esta corriente de la ética no tiene una reflexión propia de las PCD, pero sí las incluye tanto por subrayar la condición de opresión en la que se encuentran junto a otras “minorías”, así como por revalorizar la vulnerabilidad, la dependencia y necesidad de cuidado como rasgos propios de lo humano.

<sup>101</sup> Lo que no niega que necesiten o busquen la ayuda de un cuidador o asistente personal. Sin embargo, este último cumplirá solo una función instrumental en sus vidas, a manera de “prótesis”. Es decir, permitiéndoles hacer cosas que, debido a su condición de discapacidad, no pueden pero que ellos eligen hacer.

invisibiliza la importancia de la dependencia mutua y lleva a poner la atención en un modelo ético basado en el “intercambio de favores” entre iguales, en vez de fijarse en las necesidades del otro de forma desinteresada<sup>102</sup>.

Este es el punto al que Nussbaum se refiere como tercer requisito a revisar respecto a las PCD: el tema de la cooperación social. Pues, como se acaba de señalar, generalmente habría estado basado en la idea de reciprocidad o beneficio mutuo que sostiene el liberalismo contractualista. Aquí la autora critica, sobre todo, la posición rawlsiana al igual que lo hizo Sen. Sin embargo, la diferencia reside en que mientras el premio Nobel le increpaba al filósofo de Harvard la manera en que entendía los bienes y su procedimiento de distribución, Nussbaum va al *core* de dicha teoría, pues sus críticas se dirigen al tipo de ser humano que sostiene dicha posición. Por tal motivo, regresa a las bases teóricas de la teoría rawlsiana, es decir, al pensamiento kantiano y la escisión que tal autor presenta entre sensibilidad y racionalidad o, como ella dice, entre animalidad y personalidad (2007:142). Aquí, lo que desaprueba es que se asevere una superioridad de la razón respecto de la sensibilidad y que se considere que solo dicha parte racional es la que contiene tanto dignidad como capacidad moral.

Las consecuencias de tales afirmaciones son la negación de la animalidad como parte digna y valiosa del ser humano (tal como se mencionó en el punto 2.2). Al hacerlo, se postula una autonomía moral que cierra la posibilidad de crear un concepto de vida buena intersubjetivamente, y también de que cualquier elemento tan humano como las emociones, pulsiones o deseos sean parte de las decisiones o juicios acerca de lo bueno y lo malo, a lo largo de una vida. Por último, con dicha escisión queda desestimado el hecho de que tales juicios puedan cambiar o madurar (2007:143), como si las vivencias o el paso del tiempo fueran incapaces de cambiar las perspectivas de una persona. Este sería el sujeto sobre el que Rawls construye su teoría de la justicia, y la razón por la cual los recursos procedimentales –como el velo de ignorancia y la posición original– garantizan, según él, la imparcialidad y justicia de los principios que regirán una determinada ciudad.

Evocados los principios que inspiran el contractualista rawlsiano, conviene también revisar los rasgos que, para Nussbaum, comparten todas las teorías contractualistas, incluyendo incluso aquellas que parten de la corriente utilitarista. Así, se tiene que la primera característica que ella identifica es la que designa como “circunstancia de la

---

<sup>102</sup> Cfr. Kittay 2011: 51.

justicia” (2007:97), en la cual las personas se ven obligadas a abandonar el estado de naturaleza con el fin de llegar a un acuerdo que beneficie a las partes. Es decir, se parte de un “egoísta racional” que pacta con otros no por un sentido de comunidad o para contribuir en la realización de los demás, sino por pura racionalidad instrumental, buscando únicamente el propio beneficio. Por tal motivo, dice la autora, las condiciones en las que se establece dicho contrato tienen que ser especificadas estrictamente, de modo que se garantice el provecho de las partes. Contrario a esto, el enfoque de capacidades está basado en una concepción del ser humano comprendido como un ser social y político, que necesita de los demás para florecer. Y que, por lo tanto, busca justicia de manera natural<sup>103</sup>, así sea consciente de que hay situaciones en donde no va a poder alcanzarse. Además, en vez de fijarse en el procedimiento, pone su atención en los resultados (no en cómo se reparten los bienes y cuáles son, sino en aquello que las personas pueden ser y hacer con ellos), teniendo como criterio de su aceptación el que vayan acorde a la dignidad humana.

La segunda característica se refiere al estatus de los sujetos que realizan el contrato, ya que las teorías contractualistas asumirían que ellos son libres, iguales e independientes. Aquí Nussbaum regresa a su lectura del ζῶον πολιτικόν para referirse al concepto de persona que contempla su enfoque. Haciendo hincapié en que este es mucho más ajustado a la realidad debido a que no niega la “animalidad” del ser humano, aunque, a la vez, incluye la idea contractualista de libertad al enfatizar la importancia de la capacidad deliberativa humana<sup>104</sup>. Sin embargo, reconoce que su perspectiva sí se separa de la mencionada al no reconocer a las personas como independientes e iguales, debido a las distintas carencias y necesidades que son propias de su animalidad y a las diferentes maneras en que estas pueden ser atendidas<sup>105</sup>.

La tercera característica se centra en los resultados que persigue el contrato social, pues los autores que sostienen dicho procedimiento tendrían como única finalidad el beneficio mutuo. Incluso en el caso de Rawls, aclara la autora, en donde los ciudadanos de una sociedad bien ordenada tendrían un sentido de la justicia, la lista de bienes primarios que acordarían estaría pensada en tanto medio para la realización de fines

---

<sup>103</sup> Afirmación que puede parecer un tanto *naïve*.

<sup>104</sup> Aquí no se pretende afirmar que la deliberación es un rasgo exclusivo de las teorías contractualistas, sino que se frasea de ese modo debido a que en este momento la autora explica sus coincidencias y diferencias con el contractualismo rawlsiano.

<sup>105</sup> Rasgos que la autora suele englobar en la capacidad de afiliación, la cual es arquitectónica, al igual que la de razón práctica. Sin embargo, como se ha observado en líneas anteriores. El estatus o las características que ella le da a esta segunda capacidad, es lo que dificulta que su discurso incluya a varias de las personas que tienen discapacidades de tipo cognitiva.

personales (2007:100). Es decir que, en ningún momento dejaría de estar presente el “egoísta racional” pues, por más que algunos autores hayan considerado la existencia de sentimientos morales en las motivaciones que empujan a las partes a celebrar dicho acuerdo, todos habrían depositado su confianza (en más o menos medida) en el cumplimiento de la reciprocidad. Y esta –la motivación egoísta e interesada– sería la cuarta característica.

Nussbaum toma distancia de los dos últimos rasgos examinados diciendo que el enfoque de capacidades niega que el fin del contrato social sea el beneficio mutuo, pues los principios de justicia no pueden basarse en el provecho mutuo. Con esto se estaría avalando la igualdad entre las partes cuando lo que el enfoque intenta resaltar es la heterogeneidad de los seres humanos. Además, asevera que el hecho de tomar en cuenta a la sociabilidad (la cual estaría basada en la capacidad de afiliación) como parte de la concepción política de la persona, se asume que esta posee sentimientos morales como la benevolencia y compasión, los cuales permiten que se entienda el bien de los demás como parte del propio (2007:101-102).

Para el tema que resulta de interés en este trabajo, podría decirse que la segunda y tercera característica del contractualismo son las que resultan más urgentes de cambiar si es que se quiere pensar en una verdadera inclusión de las PCD respecto a temas de justicia. Y que, gracias a las modificaciones que Nussbaum hace a la teoría clásica liberal esta (la inclusión) realmente puede darse. No obstante, existen voces disonantes desde los *Disability Studies*, tales como la de Sophia Wong, quien señala que Nussbaum se equivoca al afirmar que el beneficio propio es una característica necesaria de toda teoría contractualista<sup>106</sup>. Pues, si bien es cierto que, en el caso de Rawls, las partes que se encuentran dentro de la “posición original” velan por sus propios intereses, también lo hacen por los de aquellos menos favorecidos. Ya que esto es lo que exige el “principio de diferencia”, el cual “prescribe que las desigualdades sociales y económicas inherentes a los cargos y puestos tendrán que ajustarse de manera que, cualquiera que sea el grado de tales desigualdades, sea grande o pequeño, habrán de redundar en el mayor beneficio de los integrantes menos privilegiados de la sociedad” (Rawls 1995b: 32)<sup>107</sup>. En ese sentido, los integrantes de la posición original deberían imaginarse también como PDC de todo tipo con el fin de optimizar su situación dentro de una

---

<sup>106</sup> Cfr. Wong 2007: 584.

<sup>107</sup> Tal como pasa, en versión reducida, en la relación de cuidado.

sociedad bien ordenada<sup>108</sup>. Es decir, sin dejar de pensar en el beneficio propio, punto que Wong no toma en cuenta.

Además, continúa la autora, Nussbaum tampoco señala que para Rawls las personas son libres e iguales en tanto poseen dos “poderes morales” –que consisten en i) tener un sentido de lo correcto y de la justicia, lo cual implica poder plantear y tener la voluntad de seguir términos justos de cooperación; y ii) tener una concepción del bien, así como revisarla y seguirla racionalmente<sup>109</sup>–, y que la igualdad de las personas se basa en la tenencia de dichos poderes no como ejercicios actuales, sino como potencias<sup>110</sup>. No obstante, las personas deberán contar con el medio adecuado o las “condiciones posibilitadoras” (como las denomina Wong) para desarrollarlos. Dentro de ellas se encuentra, por ejemplo, el pertenecer a asociaciones de diversa índole (una familia, un vecindario, etc.), ya que es en la interacción con y dentro de ellas que se desplegará el sentido de justicia.

De esta manera, con lo explicado por la autora de los *Disability Studies*, la segunda característica que Nussbaum encuentra y critica en las teorías contractualistas no se aplicaría a la rawlsiana, ya que los “poderes morales” resultarían siendo una suerte de capacidades básicas que solo dejarían de lado a los anencefálicos o a los individuos que se encuentran en estado vegetal, tal como ella misma lo hace. Incluso, no existiría autonomía en la formación del sentido de justicia personal, pues las “condiciones posibilitadoras” son una prueba de lo contrario. Por ello, Wong llega a señalar que la teoría rawlsiana supera a la de Nussbaum, ya que sería más inclusiva al no hacer diferencias entre las personas debido a su capacidad racional, y al considerar a todo individuo como posibles participantes de una posición original (es decir de una negociación de principios de justicia) “en vez de tratarlos como sujetos que deben recibir cuidados y formar parte de relaciones basadas en el cariño, con el fin de maximizar sus capacidades” (2007: 592-593). En otras palabras, ella observa un cierto paternalismo para con las PCD mental, a las cuales Nussbaum buscaría proteger sin promover su igualdad, necesariamente<sup>111</sup>.

---

<sup>108</sup> Por ejemplo, se colocaría rampas con el fin de facilitar la movilidad en el caso de que, por diversos motivos, se deba utilizar silla de ruedas. O se contaría con intérpretes de señas que puedan hacer llegar distintos tipos de mensajes a las personas con deficiencias auditivas.

<sup>109</sup> Cfr. Rawls 1995b: 280.

<sup>110</sup> Esto es mencionado por Rawls en su *Teoría de la justicia*, pp. 456-457.

<sup>111</sup> Otro de los autores que apuesta por la teoría rawlsiana es Allen Buchanan quien desde comienzos de este siglo afirma, junto a otros filósofos, que las pruebas genéticas deberían ser consideradas como bienes primarios, en tanto estas pueden ser utilizadas para prevenir el nacimiento de PCD (Buchanan y otros 2000). Lo que él propone no es la eugenesia, ni la perfección o igualdad genética; sino que toda pareja o persona que quiera tener hijos tenga la

Pese a dicha argumentación, aquí se cree que para hablar de una real superioridad de la teoría rawlsiana en el tema de las PCD, se tendría que demostrar cómo esta supera la crítica sobre el egoísta racional, así como aquella sobre la fijación en los bienes en vez de lo que cada individuo puede hacer con ellos. No obstante, debe recordarse lo visto respecto al logocentrismo que sostendría Nussbaum para comprender que su teoría no se salva de caer en las mismas críticas que señala. Pues, en primer lugar, existen tipos de discapacidad, como las relacionadas con el espectro autista, en donde la capacidad para sentir benevolencia o compasión se encuentran limitadas. Hecho que traería como consecuencia que se les considere egoístas racionales. Por otro lado, si se sostiene que tanto los sentidos, como las pasiones, emociones y sentimientos están conformados por una parte racional y dependen de ella –como de hecho señala Nussbaum en el primer capítulo de Paisajes del pensamiento– toda discapacidad sería considerada cognitiva y, como consecuencia, las PCD presentarían, en la gran mayoría de casos, una discapacidad mental. En ese sentido, cualquier tipo de discapacidad sería un síntoma de que algo falla con la capacidad cognitiva. Motivo por el cual no se podría garantizar que dichos sentimientos (al depender también de la capacidad que se encontraría dañada) realmente existan.

Hasta aquí llega la reflexión de la teoría de Nussbaum en tanto enfoque con pretensiones normativas y en tanto este aborda el tema de la discapacidad. Luego de lo visto resulta obvio que la noción que la filósofa tiene sobre el ser humano es de fundamental importancia para entender los límites de su teoría. Motivo por el cual el siguiente capítulo estará dedicado a revisar cómo, basándose en una interpretación bastante propia de los textos del Estagirita, ella entiende la constitución del ser humano; así como la manera en que termina de construir su “antropología filosófica” tomando

---

posibilidad de hacerse un mapeo genético. De tal manera que se evite la concepción de niños con altas probabilidades de nacer con síndromes como el de Tay-Sachs, el de Lesch-Nyham (a través de la utilización de donantes en vez de usar las células de los padres, así como por transferencia de embriones), o se haga un seguimiento continuo a los infantes que se sabe es bastante seguro que presenten enfermedades como la fibrosis quística o algunos tipos de cáncer. Procedimientos que resultarían menos invasivos, más breves y menos costosos que aquellos que se deberían seguir de presentarse el síndrome o la enfermedad; y que permitirían empezar la vida realmente con igualdad de oportunidades (2000: 77-80, 89, 100, 275).

Hasta donde se ha podido revisar para este trabajo, Nussbaum no se pronuncia sobre un tema tan complejo como el de la genética. Por tal motivo, no se desarrolla esto en el cuerpo del texto, pero, se quiere señalar que, debido a que guarda relación con el tema de discapacidad y con el de la calidad de vida en general, sería interesante saber cómo la autora abordaría este punto. Y si estaría de acuerdo en que se exija a los estados el acceso general a mapeos genéticos debido a que esto podría ayudar a prevenir la falta de capacidades básicas y, por lo tanto, la ausencia de capacidades internas.

prestados conceptos del psicoanálisis de Winnicott, de los estoicos y de algunos filósofos del siglo XX dedicados al tema de las emociones.

## 2.4 Conclusiones del segundo capítulo

i) La diferencia entre Sen y Nussbaum reside en la manera en que se entiende la vida buena: como calidad de vida o como vida dignamente humana. Motivo por el cual el objetivo del primero es la comparación de calidades de vida en tanto que permite evaluar cuál resulta la mejor para cada *ethos*; mientras que para la segunda lo será el hecho de que se cumpla y respete aquellos atributos (capacidades centrales) que se consideran propios del de una vida humana digna. Lo cual trae como consecuencia que la autora suprima el uso del término “bienestar” y lo reemplace por el de vida digna, así como que subsuma el término agencia en capacidades y funciones.

ii) Nussbaum afirma que su enfoque de las capacidades se enmarca en una teoría liberal y aristotélica. Sin embargo, aquí se ha querido empezar a demostrar que su interpretación del Estagirita es la que guía y tiene más peso en su pensamiento. Afirmación que se evidencia al observar que ella toma como punto central la idea aristotélica de que el objetivo de la planificación política consiste en repartir los bienes que permitan a cada uno vivir una vida buena. Siguiendo dicha premisa, y al ella entender la vida buena como sinónimo de vida humanamente digna, llega a la conclusión de que el fin de la política descansa sobre aquello que se defina como ser humano de forma digna y/o persona (esto no queda claro). De tal manera que la comprensión que se tenga sobre el ser humano y el ser digno humanamente, se convierte no solo en un criterio ontológico, sino también en uno de justicia. Para lograr contar con este criterio Nussbaum alega tomar prestado de Aristóteles lo que él define por capacidad (*δύναμις*) y sus distintos tipos, así como los rasgos que componen a un ser humano. Afirmación que se convierte en uno de los primeros problemas de este razonamiento pues, si bien ella especifica de dónde, o de qué pasajes de la *Política* saca la idea del fin de la distribución, no menciona de qué obras recoge los distintos niveles de capacidad, y menos los rasgos propios del ser humano. Cayendo en la posibilidad de que sean una invención propia.

iii) La lista de rasgos propios del ser humano que se encontraría en los textos de Aristóteles, tendría las mismas características que aquella que Nussbaum replica en su enfoque. Es decir, el de ser una lista construida a través del recojo de testimonios de individuos pertenecientes a distintas culturas (lo cual le permite afirmar que su

planteamiento es un producto intercultural), no encontrarse terminada y, por ello, estar abierta a la discusión. Sin embargo, en varios de sus textos ella insiste en que, si las leyes de una sociedad pretenden ser realmente justas, deben recoger dentro de sus principios las capacidades centrales. Aseveración de la cual se podría colegir que dicha lista presenta criterios morales de carácter normativo universal; por lo tanto, la discusión a la que pueda someterse sería, sobre todo, la de una explicación y no una que pretenda modificar alguno de sus componentes.

iv) Ella también reconoce como una de sus influencias al pensamiento marxiano, en tanto este autor menciona que existe una manera en que los sentidos o el cuerpo funciona de forma humana. Sin embargo, no se entiende cómo Nussbaum podría basarse en dicho filósofo cuando la referida es la única cita a la que hace alusión y está se encuentra sacada de contexto. Para que la cita sea comprendida desde la concepción de Marx tendría que hablarse de una enajenación humana dada por la apropiación de los medios de producción del capitalismo, puntos que nunca son mencionados por la autora. Por último, la autora no piensa que exista una lógica detrás de la historia, ni en una lucha de clases que prosigue a lo largo de esta. Por lo tanto, no se entiende en qué sentido puede Nussbaum ser deudora de Marx.

v) Si la lista de capacidades ha sido creada teniendo como base aquello que el ser humano es, debería ser posible construir una definición de la discapacidad a partir de ella. Nussbaum se pronuncia al respecto diciendo que entiende la discapacidad como una falta de capacidades, afirmación que aquí se cree resulta complicada. Pues, esto trae como consecuencia que toda PCD deba cumplir la lista “a como dé lugar” si es que quiere ser considerado humano. Lo cual a) no siempre resulta viable para personas con discapacidades degenerativas y mentales severas (al no poder elegir por sí mismos sobre el bien y el mal o al no ser capaces de contar con o expresar sentimientos de benevolencia y altruismo); y b) puede servir de fundamento para la creación de normativas injustas como es la interdicción, la cual hasta hace poco que atentaba contra la capacidad jurídica de las PCD. De lo dicho anteriormente se concluye que contar con una definición de la discapacidad desde el enfoque de las capacidades de Nussbaum aún es una tarea pendiente.

vi) Si bien Nussbaum menciona a la ética del cuidado cuando habla del rol del cuidador, se debe distinguir entre este y la corriente mencionada, pues no son necesariamente lo mismo. Según lo revisado, lo que la filósofa de las capacidades comparte o toma de la ética del cuidado es a) la crítica a la separación entre lo privado y lo público, que atañe

al tema del cuidador (tanto asistencial como médico) de las PCD; b) entiende al cuidado como parte de la moral al afirmar que la dependencia hacia el otro es un rasgo humano, al cual llama capacidad de afiliación; c) reconoce también que las emociones son parte de la moral. De hecho, ella no ha dejado de escribir al respecto desde *Paisajes del pensamiento*. Sin embargo, la diferencia con la ética del cuidado y lo que no convence para el tema de la discapacidad es la constitución que alega tienen las emociones –es decir, lo subordinadas que se encuentran a su composición racional– por las consecuencias que puede traer y que se empiezan a vislumbrar.

vii) El hecho de que el cuidado sea un tema que comparten tanto la teorización sobre la condición de discapacidad, como las demandas del enfoque de género, hace evidente la intersectorialidad que caracteriza a ambos. Sin embargo, aquí se cree que esto complejiza aún más la discusión académica pues, debe tenerse el suficiente cuidado para trabajar el tema de la discapacidad evidenciando los puntos en común con el enfoque de género, pero, y a la vez, sin perder de vista que se trata de una cuestión distinta. De lo contrario podría caerse en el “error” que comente Young cuando junta a todos los grupos que buscan reivindicaciones sociales en un solo conjunto, perdiéndose con ello los puntos propios de cada uno.

viii) Por último, con Wong se pudo notar que, en su crítica al sujeto liberal, Nussbaum olvida puntos importantes de la teoría rawlsiana como son el principio de diferencia, las condiciones posibilitadoras y los poderes morales en tanto potencias. Rasgos que acercan bastante el sujeto rawlsiano al que Nussbaum propone desde su lectura aristotélica y que, puede afirmarse, muestra su herencia liberal. Además, si se quiere contraponer la animalidad que ella tomaría en cuenta versus la racionalidad del sujeto rawlsiano, basta recordar su afirmación sobre la composición de los sentimientos – juicios que dependen de su parte racional– para que el fuerte contraste se vea diluido. Sosteniendo, como se verá a continuación, un logocentrismo que la limita y, quizás también la lleva a cometer errores, en su comprensión de la condición de discapacidad.

### **Tercer capítulo: El concepto de ser humano en Martha Nussbaum y la discapacidad. Un aristotelismo limitante.**

Introducción.

En el capítulo anterior se mostró que un requisito fundamental para llevar a la práctica el enfoque de capacidades tal como lo plantea Martha Nussbaum es el cambio del concepto político de persona. En términos prácticos, esto implicaría el cumplimiento de dos puntos: primero, que los gobernantes de cada país se comprometan a brindar las condiciones políticas y materiales necesarias para que toda persona llegue a contar con las diez capacidades centrales; y, luego de tenerlas cubiertas, cuenten con la libertad para escoger la mejor manera de vivir según lo escogido por él o ella. Segundo, y en consecuencia, que la definición de persona sobre la que se basen las leyes y normas de un país comprenda las diez capacidades centrales. Sin embargo, cuando la autora se refiere a la condición ontológica que da el cumplir con la mencionada lista, unas veces habla de persona, otras de ser humano, y otras de ser humano con dignidad. Aclarar la distinción entre los términos resulta indispensable en el caso de las PCD ya que, tal como se vio, existen condiciones de discapacidad en donde a pesar de contar con los medios externos (o asistencia de todo tipo) para cumplir con la lista de capacidades, esta no se llega a cubrir y/o incluso se va perdiendo. Ello traería como consecuencia de dichas PCD no lleguen a ser personas, seres humanos o seres humanos con dignidad. Pero, hasta ahora, en base a lo investigado, puede afirmarse que lo que Nussbaum consideraría una persona es un ser humano con dignidad. Lo cual implica que aquí se habla de dos categorías separadas, que deberían estudiarse como tal para saber cómo se relacionan entre sí y cuál o cuáles de ellas pueden cumplir las PCD que no llegan a cumplir con la lista de capacidades centrales.

Respecto a la dignidad, se vio en el capítulo pasado que Nussbaum afirma seguir una postura aristotélica y no kantiana por el hecho de no basar el valor de un individuo exclusivamente en su capacidad racional, sino también en la parte sensible y, por lo tanto, en su vulnerabilidad. Lo que sigue entonces es preguntarse: ¿qué entiende ella por parte sensible? ¿Qué elementos la componen? ¿Cuál es su conexión, si la hay, con la parte racional? Hasta ahora dichas preguntas han sido respondidas solo desde dos componentes de su enfoque: la capacidad de afiliación y el rol del cuidador, reparando sobre todo en este último y notando que la autora no es muy precisa en su descripción.

Para responder las preguntas señaladas, ahondar más en la capacidad de afiliación y tratar de comprender qué significa ser una persona para la autora, este capítulo estará dedicado a la revisión de su concepto de ser humano. Para lograr este objetivo se recurrirá no solo a la teoría sobre las emociones que ella presenta, sino también a sus textos más antiguos dedicados a la interpretación de la filosofía helénica, sobre todo a la aristotélica y estoica. Pues se volverá a demostrar cuán importante es la comprensión que ella tiene de dichas obras para la construcción de su propio pensamiento.

Para ello se empezará por exponer la comprensión que Nussbaum asume sobre el argumento aristotélico de la función del hombre, el cual conducirá a una importante discusión sobre el rol de la razón, así como a entender por qué la autora utiliza dentro de su lista de capacidades centrales –así como dentro de su construcción del concepto de ser humano– el término “razón práctica”, dejando de lado la “razón teórica”, separación que el Estagirita mantiene a lo largo de su obra. También se verá cómo la autora interpreta la relación entre alma y cuerpo aristotélica, punto que conducirá a presentar la teoría que ella construye de las emociones. Su exposición demostrará cómo a pesar de que muchas veces afirma que su concepción pertenece a los estoicos, esta es en realidad aristotélica, pues su tesis principal consiste en entender a las emociones como eudaimonistas; es decir, como punto central dentro del proceso de florecimiento humano, característica que sería impensable para los estoicos y epicúreos (corriente a la que también recurre, aunque resulta menos importante para su propia teoría)<sup>112</sup>.

Para cerrar la exposición sobre la teoría de las emociones de Nussbaum se recurrirá a la revisión de varios textos del psicoanalista Donald Winnicott, debido a que es al que la autora recurre para hablar de la primera infancia y el desarrollo de las capacidades en la niñez. Aquí se demostrará que ella presenta una interpretación que no necesariamente hace justicia a la teoría del psicoanalista inglés y que, más bien, el autor no comulgaría al 100% con su visión, tal como pasó con la ética del cuidado de Kittay.

En vista que la teoría psicoanalítica y las tesis filosóficas aquí mencionadas son bastante complejas –rasgo que obliga a explicarlas detalladamente–, en este capítulo se deja para el final la exposición sobre las implicancias del pensamiento de Nussbaum (entiéndase su teoría de las emociones y su visión del ser humano en general) en la concepción de la discapacidad; primero respecto a su clasificación y luego

---

<sup>112</sup> Cabe mencionar que solo en algunas ocasiones se recurrirá a otros helenistas, pues el objetivo de este trabajo no es el de ahondar en la discusión de los problemas que dejan los textos griegos, sino el de mostrar la lectura que Nussbaum tiene de ellos, así como la similitud que hay entre esta y su visión de ser humano, base de su lectura del enfoque de capacidades.

en relación a su concepto. Llegando a la conclusión de que la teoría de la autora representa un avance respecto al modo en que el enfoque de capacidades de Sen responde a la condición de la discapacidad. Pero poniendo en evidencia, a la vez, cómo su herencia aristotélica y liberal la limita, así como lo arriesgado que resulta no explicar algunos vacíos teóricos.

### 3.1 La preminencia de la razón práctica: una interpretación sobre el argumento de la función del hombre.

Antes de conocer el enfoque de capacidades que Sen estaba desarrollando, Nussbaum era conocida en la academia por su dedicación y particular forma de entender los textos helénicos; sobre todo por su defensa de la ética aristotélica como una alternativa de proyecto social que no caía en los vicios que ella detectaba en muchas miradas liberales. Esto fue plasmado en su visión del enfoque de capacidades, el cual suele ser el punto de partida a la hora de estudiar su pensamiento. Lo que habitualmente se pasa por alto u olvida es que ella también recogió de los textos de Aristóteles una particular visión del ser humano, desde la cual construye su propuesta ética/política. Por lo tanto, si se quiere saber si esta da legítima cabida a las PCD y puede trabajarse una teoría de la discapacidad a partir de ella, es de suma importancia volver sobre los pasos de su interpretación de los textos del Estagirita, para así entender el proyecto de Nussbaum desde su base.

En *Las fronteras de la justicia*, la autora afirma que

El enfoque de las capacidades, en cambio, mantiene una concepción totalmente unificada de la racionalidad y la animalidad. Partiendo de la idea aristotélica del ser humano como una criatura «necesitada de una pluralidad de actividades vitales», ve la racionalidad simplemente como un aspecto animal (...) el enfoque de capacidades considera que hay muchos tipos distintos de dignidad animal en el mundo, todas merecedoras de respeto e incluso de reverencia. Es cierto que la dignidad específicamente humana se caracteriza en general por un cierto tipo de racionalidad, pero la racionalidad no es algo idealizado que se contrapone a la animalidad; consiste solo en una amplia variedad de formas de razonamiento práctico (2007:167).

En una primera lectura de la cita anterior se colige que la autora hereda la idea de ser humano aristotélica en tanto que toma su concepto de racionalidad. El cual sería comprendido de manera distinta a como se habría hecho en la modernidad, pues la

parte sensible del ser humano no se encontraría separada ni contrapuesta a la racional. No obstante, si se continua a través de la cita, Nussbaum menciona que la dignidad humana está conformada por un tipo de racionalidad que no es la animal (lo que lleva a deducir que existe racionalidad en los animales) y que dicha función se constituye de distintos tipos de razonamiento práctico. Hasta aquí lo que se puede sospechar es que definitivamente existe una conexión entre lo racional y las “múltiples actividades” anteriormente mencionadas; consecuentemente, hay una relación de entre lo racional y lo sensible, y por ello también se podría decir que la razón contiene o comparte su vulnerabilidad. Sin embargo, y en el caso especial o particular humano ¿se habla de una relación de igualdad o de superioridad? Para responder esa pregunta es necesario ahondar en la comprensión que la autora tiene acerca de la racionalidad humana aristotélica, la cual se muestra a través del argumento sobre la función del hombre presentado en la *Ética a Nicómaco*.

Aristóteles empieza dicha obra preguntándose por el bien para el hombre y respondiendo que este es la felicidad, en el sentido de εὐδαιμονία o, como traduce Nussbaum, de florecimiento. Aquí, en vez de dar una definición del término, el Estagirita relata aquello en lo que los demás concuerdan, es decir, que la felicidad es lo mejor o la excelencia, porque esta se escoge por sí misma y no por otra cosa; sin embargo, no se ha dicho aún en qué consiste o cómo se llega a ella<sup>113</sup>. Aquí Nussbaum explica que es dicho desacuerdo lo que hace que Aristóteles busque llegar a una especie de consenso sobre lo que es la *eudaimonía*, sin caer en cuestiones particulares (1995:111). Para lo cual, utilizará el siguiente razonamiento: si se habla de lo mejor se tiene que decir de lo mejor para alguien, y lo que es bueno para alguien debe ser bueno para su vida. Si es bueno para su vida debe encontrarse dentro de las actividades que le son esenciales. Por lo tanto, habrá que fijarse en las actividades que le son propias al ser al que se hace referencia (1987:46, 1995:112), es decir, el ser humano.

Para llegar a la función del hombre (το ἔργον τοῦ ἀνθρώπου) el filósofo griego hace una revisión de las características que le son propias o que comparten distintos tipos de seres vivos. Así se tiene que las características de nutrición y crecimiento se comparten con todo ser vivo, incluso las plantas, y la “vida sensitiva” también la tienen los animales. Sin embargo, habría “cierta vida activa propia del ente que tiene razón” (2002:8)<sup>114</sup>. Cabe mencionar que en su texto de 1987 la interpretación que Nussbaum hace de tal

---

<sup>113</sup> Cfr. *Ética a Nicómaco* 1095a 18-20.

<sup>114</sup> “λείπεται δὴ πρακτικὴ τις τοῦ λόγον ἔχοντος” (1098a 4).

fragmento es “La vida verdaderamente humana, por el contrario, es una vida organizada por la actividad de la razón práctica<sup>115</sup>” (p. 46), sentido que es bastante propio ya que, al cotejarlo con la traducción de Tricot al francés (2014:29) y la del alemán de Dirlmeier (1983:14), en ningún caso se encontró que se traduzca λόγος como razón práctica, sino solo como razón. Años después, la autora seguirá insistiendo con la misma interpretación al afirmar que el trabajo ético del argumento sobre la función del hombre es el de señalar que ninguna vida sería buena a menos que sea para nosotros; y que la vida para nosotros tiene que ser una vida organizada, de alguna manera, por la razón práctica, en la cual todo esté infundido e informado por ella (1995:116). Respecto a tal afirmación hay dos aspectos que deben explicarse: primero, si Aristóteles hablaba de la razón en general (λόγος), ¿por qué la autora refiere solo a la razón práctica cuando también existe la teórica? Y segundo, ya que en líneas anteriores señaló la posibilidad de que existieran distintos tipos de racionalidad (como parte de la animalidad), ¿podría hablarse de una organización de otro tipo o, de una organización dada, por ejemplo, por la razón teórica? Para contestar ambas preguntas se debe continuar la exposición del argumento aristotélico sobre la función del hombre hasta llegar a revisar su relación con la προαίρεσις o elección deliberada.

Luego de haber afirmado que la función del hombre es aquella que va de acuerdo a la razón, Aristóteles agrega que además esta es la función del hombre bueno, dejando entrever una relación entre razón y bien. Acerca del bien ya se había acordado que este era la felicidad y que ella no era otra que lo mejor, la excelencia o la virtud. Así pues, el bien del hombre o la felicidad tendrá que ser una actividad del alma conforme a la virtud. Aquí es preciso reparar en la introducción del término “alma” para decir que el Estagirita dice explícitamente que es virtud humana no la del cuerpo, sino la del alma<sup>116</sup> (1102<sup>a</sup> 15-16), hecho que lleva a repasar sus partes. Así se tiene que una parte del alma es irracional y la otra posee razón. En la porción irracional se encuentran las funciones que se comparten incluso con las plantas, motivo por el cual es llamada vegetativa, y es la causa de las funciones de nutrición y crecimiento. Seguidamente, aparece la parte irracional del alma que, sin embargo, participa de la razón, se deja persuadir por ella, o la obedece. Respecto a la parte racional, también se cuenta con una división en par, ya que una será la porción que guarda relación con la irracional (cual padre e hija), y la que no se comunica con esta última. De dicha segmentación es de donde se desprende la

---

<sup>115</sup> La traducción es propia.

<sup>116</sup> En breve se verá que, pese a lo dicho, la autora insiste en la importancia que tiene el cuerpo para Aristóteles. No obstante, la primacía del alma (de su parte racional) respecto al cuerpo que aquí se detenta, se verá reflejada en la lista de funciones humanas que ella recoge del filósofo griego, así como en su lista de capacidades centrales.

clasificación de las virtudes en dianoéticas –pertenecientes a la parte racional–, y las éticas –pertenecientes a la parte racional que conversa con la irracional–<sup>117</sup>. Consiguientemente, la razón teórica será aquella que se encargue de las virtudes dianoéticas y la razón práctica, aquella que vaya con las éticas<sup>118</sup>.

Ahora bien, lo que queda por definir es aquello que se considere como virtud. La primera definición que da el Estagirita de la virtud es una elección (προαίρεσις) o que no se da sin elección. Pues las virtudes, no nos mueven a actuar, como sí las pasiones, pero nos dan cierta disposición para ello (1106a 2-5). Por lo tanto, la virtud tendrá que ver con elegir o no ser movido por estas pasiones. En ese sentido, hasta ahora se podría decir que cuando se habla de virtud se está haciendo referencia a la razón práctica, o a la parte racional del alma que guarda conexión con la irracional que contiene las pasiones y, por lo tanto, nos lleva a actuar. Sin embargo, para alcanzar la virtud, dicha disposición deberá darse a lo largo de una vida. De ahí que la segunda definición empiece señalando que la virtud es el hábito por el cual el hombre se vuelve bueno y, además, ejecuta bien su función (1106a 22-23). A primera vista se puede afirmar que tal enunciación permite incluir de nuevo a la razón teórica, pues la función del hombre consiste en vivir de acuerdo a la razón, toda. Además, para reforzar la idea de que la razón teórica se encuentra presente en la definición de virtud es preciso recordar que líneas más adelante el Estagirita afirma que la actividad más excelente es la vida contemplativa (1177a 19-20, 1178a 5-8), actividad autárquica cuyo funcionamiento es exclusivo de la razón teórica, no la práctica. No obstante, el filósofo griego agrega también que la virtud deberá buscarse o ser referente a cada situación, por lo tanto, respecto al individuo que la ejecuta. Y, como en cada situación siempre hay dos extremos, los cuales constituyen el exceso y el defecto, la virtud o lo mejor en cada caso deberá ser el punto medio (1106a 25-30). De esta manera se llega a una tercera definición en donde la virtud es considerada “un hábito selectivo [ἔξις προαιρετική] que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón [λόγῳ] y como lo haría el hombre prudente” (1106b 35 – 1107a 2).

---

<sup>117</sup> Aristóteles 1102a 5 – 1103a 5.

<sup>118</sup> Son miles los comentarios que se pueden hacer a dicha división, así como abundantes las polémicas y estudios acerca de los tipos de virtudes, y sus distintas definiciones. Sin embargo, para los fines de este trabajo lo que interesa es mostrar el camino argumentativo que se sigue hasta llegar a la προαίρεσις, su relación con la virtud, así como denotar ‘por qué resulta un punto clave en la teoría de Nussbaum, pues demuestra la manera en que entenderá la racionalidad a lo largo de su pensamiento. Por tal motivo, a continuación, se expondrán las definiciones de virtud sin ahondar en ellas.

Respecto a la vida teórica como modelo de virtud, Nussbaum explica que, efectivamente, es la actividad más propia del hombre y es la mejor debido a que se escoge por ella misma y no por ninguna otra cosa, motivo por el cual es contemplada como una de las esferas importantes de la experiencia humana (1987: 6). Sin embargo, destaca que en el libro I de la *Ética a Nicómaco* no se menciona que exista una única actividad que lleve a la *eudaimonía* y que, además, cuando Aristóteles habla del ser virtuoso se refiere a un individuo que no es autárquico, sino que vive junto a sus amigos, familia y que pertenece a una determinada comunidad (2001: 376). Pese a ello, y aceptando que la razón teórica forma parte o comparte la acción virtuosa, urge que explique por qué ella hace referencia solo a la razón práctica. Aquí la situación se complica ya que si se revisa la definición de προαίρεσις se tiene que esta es sinónimo de inteligencia deseosa o ὀρεκτικὸς νοῦς. Es importante colocar los términos griegos ya que el νοῦς traducido como entendimiento, es un término que en la obra del Estagirita no podría ser traducida por razón práctica debido a que es la facultad encargada de aprehender los primeros principios. Para resolver dicha problemática, entonces, se debe conocer un poco más acerca de los parecidos o diferencia entre la razón práctica y la teórica, además de que ambas corresponden a la parte racional del alma. Con el fin de no terminar haciendo una disertación sobre el ὄργανον aristotélico se recurre aquí solo al libro VI de la *Ética a Nicómaco*, en donde se explica que la diferencia entre ambos tipos de razón no reside en la manera en que proceden, es decir a través del razonamiento silogístico<sup>119</sup>, sino en el contenido de sus proposiciones. Pues, por un lado, mientras la razón teórica (o científica) trata sobre los objetos que no pueden ser de otra manera –como los objetos de las matemáticas, por ejemplo–, la razón práctica (calculativa) se dedica a lo que cambia. Mientras que, por otro lado, debido a la naturaleza de dichos objetos, cada cual tiene una virtud distinta. En el caso de la razón científica se trata de llegar a lo verdadero y para ello basta con su propio funcionamiento. La razón calculativa, en cambio, a través de ella misma no llega a nada. Es decir que, la sola reflexión (tarea de la parte calculativa) no lleva a la acción, sino que necesita del acuerdo de la parte irracional, comprendida por la percepción sensorial (αἴσθησις) y el deseo (ὄρεξις), para ponerse en marcha. Motivo por el cual su virtud o la función que le es propia es la elección de acuerdo a la recta razón o el deseo recto. El problema está en que, como se mencionó líneas más arriba, la elección es definida como ὀρεκτικὸς νοῦς, con lo cual no se podría hablar de una independencia de la razón práctica respecto

<sup>119</sup> El cual, para fines de este trabajo se va a simplificar en la siguiente estructura: primera premisa, segunda premisa, conclusión. Uno de los tantos problemas que se desprenden de esto es la manera de garantizar la verdad de las premisas, así como el tipo de relación que estas tengan con la conclusión. Para conocer más acerca de la gran problemática que representa el silogismo práctico, se puede empezar por la revisión del artículo de Oriel 2004: 53-75.

a la teórica, sino de la teórica funcionando como práctica al interactuar con la parte irracional del alma<sup>120</sup>, o de la teórica actuando primero sobre la práctica, de modo que luego esta última interactúe con la parte irracional. Si esto fuera así, la interpretación de Nussbaum estaría equivocada pues, debería afirmar que es la razón teórica o, en todo caso, la razón en general la que en la filosofía del Estagirita cumple dos roles esenciales: a) arquitectónico, al organizar o poner en su lugar todas las funciones b) ser el rasgo distintivo que infunde a cada actividad de un cariz humano. Sin embargo, ella menciona que esta es la razón práctica (1978:106, 1987:47).

La “equivocación” de Nussbaum no se queda aquí, sino que se ve reflejada en la lista de funcionamientos humanos que ella obtiene de la lectura de los textos aristotélicos<sup>121</sup> al separar razón práctica de la capacidad cognitiva, rasgo dentro del cual coloca al pensamiento (el cual podría tener la traducción griega de νοῦς), a la percepción (o αἴσθησις) y a la imaginación. Debe recordarse también que dicha lista es casi un boceto de su propia lista de capacidades centrales, en donde se repite la separación entre razón práctica –a la que llama también arquitectónica y principal rasgo de humanidad, junto a la capacidad de filiación– y el pensamiento. Téngase en cuenta también que aquí el pensamiento es definido por las acciones de pensar y razonar (2012:53), y que esto deberá de hacerse de una forma verdaderamente humana; razón por la cual se sobrentiende que dicho razonamiento debe ser acompañado por la razón práctica para que cumpla con el requisito mencionado. Aquí se cree que no se podría tratar de la misma facultad o capacidad, debido al cuidado con el que Nussbaum ha escogido cada uno de los ítems que la conforman (si fueran lo mismo, no se habría dado el trabajo de presentarlas separadas) y que se muestra en la manera en que la ha defendido durante todos estos años.

Ahora bien, regresando a la tercera definición aristotélica de virtud, aún existe un punto que no se ha revisado, este es la mención al hombre prudente. La prudencia (Φρόνησις) es una de las virtudes éticas, es decir, que nace de la interacción entre la parte calculativa racional del alma y la parte irracional. El hombre prudente es definido en el libro VI de la *Ética a Nicómaco* como aquel que puede “discurrir [βουλευσασθαι] bien sobre lo que es bueno y conveniente para él mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, la fuerza, sino para su vida en general” y “sobre lo que es necesariamente la prudencia no podrá ser ciencia ni arte o técnica; (...) Tiene que ser,

---

<sup>120</sup> Para honrar en este problema puede revisarse Richardson 2004: 93-122.

<sup>121</sup> Véase “Nivel A de la concepción densa y vaga: las circunstancias constitutivas del ser humano (o: la configuración de una forma de vida humana)” (1990:219).

por tanto, una disposición racional [λόγου] verdadera y práctica respecto de lo que es bueno y malo para el hombre” (1140a 24-27, 1140b 4-5). En ese sentido, el hombre prudente es el que tiene que saber escoger qué es lo mejor para él en cada situación y a lo largo de su vida. La deliberación en este caso toma en cuenta tres aspectos: primero, que el individuo es un ser social (característica del ζῷον πολιτικόν) que requiere de compañía y aprobación de los demás. Por lo tanto, escogerá lo mejor no desde la soledad del asceta, sino en y desde la polis o el ethos al que pertenezca y con el cual se identifica. Segundo, la selección de lo mejor a) no se basa en una técnica, ya que el razonamiento es distinto a la acción<sup>122</sup>; ni b) se parte para ello de principios verdaderos, precisos e inamovibles que se puedan aplicar o repetir de una situación a otra en la misma persona, o en una situación parecida en otra persona. Y tercero, aquello sobre lo cual se delibera i) es cambiante o puede ser de otra manera y ii) es particular por pertenecer a cada situación.

Sobre lo segundo, Nussbaum dirá que se trata de una manera no científica (no exacta) de deliberar, aprovechando para hacer énfasis en la presencia de la razón práctica como organizadora de todo el proceso, incluso de aquellos que tienen que ver con elementos de la vida teórica, porque incluso el νοῦς “es ganado solo a través de un largo proceso de vida y elección” (2001:305) <sup>123</sup>. Y sobre el individuo que delibera y el objeto de deliberación dirá que no solamente se trata de cosas que pueden ser de otra manera, sino de “bienes relacionales”, es decir, todo aquello que es creado, valorado y compartidos por y con otros, motivo por el cual no depende del propio control y tiene tanto un valor extrínseco, como cosa, como un valor intrínseco que es asignado dentro de un ethos. Este tipo de cosas serán llamadas bienes por el hecho de permitirnos alcanzar la eudaimonía, y será otro punto que, aparte de la temporalidad y la necesidad propia de la animalidad, hará vulnerable al ser humano. Pues al no depender del propio control y necesitar de otros, su presencia puede ser bastante variable<sup>124</sup>. Reforzando la idea sobre la imposibilidad de entender la eudaimonía solo desde la autarquía o la vida contemplativa por una parte y, por otra, mostrando que la vulnerabilidad del ser humano no solo se encuentra en su constitución fisiológica, sino también debido a su dependencia hacia los demás por ser un ser social. Este punto concuerda con la lectura sobre la discapacidad del mencionado enfoque interaccional, en donde, a diferencia del

---

<sup>122</sup> Recuérdese que la autora ya mencionó que la propia actividad de la razón práctica no lleva a nada, sino que se necesita del deseo para actuar y que es este el que verdaderamente mueve al ser humano (tema que será desarrollado páginas más adelante).

<sup>123</sup> Habría que preguntar a los especialistas en Aristóteles si están de acuerdo con afirmar que el νοῦς sea considerado una capacidad que se desarrolla gracias a la razón práctica.

<sup>124</sup> Cfr. Nussbaum 2001:343-345.

enfoque social, no se niega o se resta importancia a la deficiencia corporal, sino que se le da tanto valor como a la deficiencia creada por la sociedad en la persona y en su entorno<sup>125</sup>.

Retomando, se tiene que, siguiendo la interpretación de Nussbaum, el hombre prudente es el que sabe elegir lo mejor en cada situación (sobre cosas que pueden ser de otra manera y que son particulares) y durante toda su vida gracias a la razón práctica y a la experiencia ganada. No obstante, aún queda por ver qué es lo que lleva a este sujeto a actuar bien, es decir que aquí se debe hablar de los dos componentes que, según el Estagirita están presentes en la acción y que mueven: el deseo (ὄρεξις) y también la percepción sensorial (αἴσθησις) (1139a 18)<sup>126</sup>. Pero, ¿podría no actuarse según la razón práctica? y ¿de qué manera la razón práctica interactúa con estos dos componentes o cómo organiza su actuar para llegar a actuar bien? Respecto a la primera pregunta Aristóteles dice que sí y que, efectivamente, así actúan los que rechazan su capacidad de elegir y se dejan arrastrar por el deseo. Estos son “hombres vulgares [que] se muestran completamente serviles al preferir una vida de bestias” (1095b 19-20) en vez de dejarse guiar por la recta razón. Ellos, sin embargo, no son irracionales, ya que habrían escogido libremente hacer caso omiso a la razón práctica. Y al hacerlo son considerados como “esclavos naturales” (al igual que se consideraba a los esclavos, las mujeres y los niños), diferentes a los seres humanos<sup>127</sup> y sin posibilidad de alcanzar la *eudamónia*. La misma categorización de racionales pero no humanos sería usada para las personas que, sin elegirlo, no pueden dejarse llevar por la recta razón, es decir, las PCD mental severa.

Respecto a la pregunta sobre la interacción entre los componentes que llevan a la acción y la razón práctica, debe recordarse que es esta última la que juzga y selecciona lo que es lo mejor en cada situación y ello, siguiendo el modo en que funciona el razonamiento para Aristóteles, debe darse a través de un razonamiento silogístico. Ya se tiene la forma, lo que falta es el contenido. Aquí Nussbaum recuerda que es la percepción sensorial la encargada de aprehender las cosas particulares; por lo tanto, será ella quien

---

<sup>125</sup> Como se vio en el capítulo anterior, este enfoque de la discapacidad es el que aquí se considera el más cercano al de Nussbaum.

<sup>126</sup> En *De anima* 433a 21 Aristóteles sostiene que el principio motor es únicamente el deseo. Dicha afirmación no resulta contradictoria a lo expuesto aquí arriba, sino que depende de la manera en que entiende la percepción. Punto que será revisado páginas más adelante.

<sup>127</sup> Recuérdese que el esclavo natural respecto a la razón es definido como “el que participa de la razón en tal grado como para reconocerla, pero no para poseerla” (1254b 25-26). Aquí se hace referencia a lo mencionado en líneas anteriores cuando se afirmó que existen distintos tipos de racionalidad los cuales, si bien merecían respeto, no son humanas.

dé el contenido<sup>128</sup> (2001: 300). Con lo cual se puede deducir que el mal funcionamiento o la inexistencia de alguno de los órganos sensoriales también afectan el juicio ético, hecho que pondría en gran desventaja a las PCD física. No obstante, vale la pena revisar qué es lo que verdaderamente está entendiendo la autora cuando habla de percepción sensible pues, si hiciera alusión al uso común del término (ver con los ojos, sentir con el tacto, etc.) en la lista de “Circunstancias constitutivas del ser humano (o: la configuración de una forma de vida humana)” esta capacidad debería aparecer dentro de “El cuerpo humano”, ya que es este quien contiene los órganos sensoriales y por medio del cual se siente. Sin embargo, ella coloca dicha percepción dentro del conjunto nombrado “Capacidad cognitiva”, donde también figura la imaginación y el pensamiento. Dichos ítems vuelven a aparecer juntos en su lista de capacidades centrales, separados de la capacidad “Salud física” y con la especificación de ir acompañados de razón práctica para ser verdaderamente humanos (2012: 53). De igual modo es extraño que separe del cuerpo la “Capacidad para el placer y el dolor” cuando es a través de este que se experimentan. Dentro del cuerpo, más bien, aparecen el hambre y la sed, la necesidad de refugio y el deseo sexual (1990: 220). Entonces, ¿a qué se refiere Nussbaum con el término percepción? Y ¿cómo piensa que Aristóteles entiende el cuerpo humano? Recuérdese que hasta ahora el rasgo de humanidad es dado siempre por la presencia de la razón práctica. Debido a ello, también cabría preguntar por el rol que cumple el cuerpo dentro de la humanidad, si es que lo tiene, así como por el papel que desempeña dentro del proceso de florecimiento.

En su libro *Crear capacidades*, Nussbaum dice que Aristóteles no entiende al ser humano sin el cuerpo y que, más bien lo concibe como un animal que nace, es niño, madura y llega a la vejez (2012:153). De aquí se deduce que se hace alusión al cuerpo de una manera que podría llamarse naturalista<sup>129</sup>, mas no desde una perspectiva que explique cómo el cuerpo es el medio por el que se experimenta o significa el mundo. Sin embargo, en la misma lista aristotélica de “Circunstancias constitutivas del ser humano” dice que la manera en que nosotros habitamos un cuerpo, nos abre a un enorme rango de posibilidades, pero también nos niega otras. Y dicho modo –que siempre estará

---

<sup>128</sup> Ahora bien, se podría argumentar que, si la percepción es la encargada de dar el contenido, el juicio ético siempre sería particular, quitando la posibilidad de que existan reglas éticas ya que dicha regla mostraría una correcta manera de actuar para varios o muchos casos particulares. Sin embargo, la autora menciona que las reglas, para Aristóteles, están hechas para ser utilizadas cuando existen muchas opciones y poco tiempo para tomar una decisión concreta, o cuando el juicio se ve distorsionado por alguna pasión. En resumen, se diría que las leyes o normas son necesarias porque el ser humano no siempre es un buen juez, o no actúa siempre de acuerdo a la razón, ya que, si lo hiciera, no habría necesidad de contar con reglas.

<sup>129</sup> Como de hecho se da en el texto *Movimiento de los animales*, texto que será revisado a continuación desde la lectura de la autora.

formado culturalmente— también afectará el rango de experiencias que se puedan tener (1990: 220). Pese a ello, y hasta donde se ha investigado, no hay otro espacio en donde la autora se refiera a dicha valoración corporal dentro de los textos del Estagirita. La discusión, más bien, gira en torno a un problema metafísico que data de la época de Platón y Aristóteles, este es el de la separación entre alma y cuerpo<sup>130</sup>. Ahora bien, antes de entrar a la exposición sobre este punto, cabe señalar que cuando la autora menciona las características propias del cuerpo humano en la lista mencionada líneas arriba, afirma que lo hace sin recurrir a la separación metafísica. Es decir, sin entender el alma como la parte metafísica separada del cuerpo. Dicha comprensión (que pasará a revisarse a continuación) es la que explica la manera en que entiende la percepción y por qué la coloca separada, en conjunto con la imaginación y el pensamiento.

Para explicar la relación que hay entre el alma y el cuerpo Nussbaum afirma que se debe empezar por abordar el asunto como lo haría el Estagirita: yendo de lo más cercano a lo más lejano, en ese sentido, empezando por el cuerpo para llegar al alma. La indagación sobre el cuerpo comienza por aquello que se ve: sus cambios, así como la manera de funcionar, primero de sus partes, luego como organismo todo. De esta manera, la pregunta que se encuentra detrás del estudio del cuerpo y el que conducirá al alma y/o a ver su relación con esta es la misma que se trata de resolver en *La Metafísica* y en la *Física*: de dónde parte el movimiento. Este camino investigativo puede llevar a defender posiciones como la de Myles Burnyeat, quien equipara el alma a la mente y, con ello, defiende una separación cartesiana entre alma y cuerpo, o una interpretación funcional y reduccionista del alma, propia de la filosofía de la mente. Aquí la conciencia de la percepción en Aristóteles no es más que el efecto de la percepción, motivo por el cual no implica ningún cambio en el alma o en el cuerpo<sup>131</sup>. Nussbaum, no obstante, afirma que la relación entre el alma y el cuerpo es de codependencia, pues “El cuerpo y el alma actúan juntos, podríamos decir, no solo juntos sino indisolublemente como una sola cosa<sup>132</sup>” (1995: 45), pues el alma no puede realizar nada sola, lo que hace lo hace con el cuerpo. De ahí que la percepción, entendida como la captación consciente de algo, no puede concebirse en Aristóteles como κινῆσις<sup>133</sup>, sino como la

<sup>130</sup> Recuérdese que, de acuerdo a los fines de este trabajo, no se pretende presentar aquí una solución a dicho debate, ni siquiera defender una postura frente a la otra. Sino exponer la interpretación que Nussbaum tiene sobre él, buscando mostrar cómo esta se refleja luego en su propia teoría.

<sup>131</sup> Cfr. Nussbaum 1995: 31.

<sup>132</sup> La traducción es propia.

<sup>133</sup> Palabra que, según la autora, Aristóteles utiliza para referirse al cambio de manera general (1995: 39, nota 19), aunque, el Liddle & Scott le da el significado de cambio como respuesta y menciona que Aristóteles explica su sentido científico en la *Física* (1983:808).

actualización de una potencia o una transición que se realiza en/por la materia (por el sentido: vista, oído, etc.). Por eso la percepción en tanto captación consciente es una actividad encarnada (1995: 39-40), una transición material, de lo percibido a lo atendido, percibido como consciente. Lo que sucede, dice la autora, es una alteración o ἄλλοίωσις<sup>134</sup>, término con el que también denomina a la imaginación (φαντασία) y a las ideas o pensamiento<sup>135</sup> (νοῦς); la diferencia entre dichas facultades reside en que las dos primeras son catalogadas como ἄλλοίωσις actuales, ya que uno se asusta o le parece gracioso aquello que trae al presente, algo pensado ahora e imaginado ahora (y por eso actual)<sup>136</sup>. La percepción sensorial es más inmediata, pero puede no ser actual en tanto algo de lo que no se es consciente mientras se experimenta, pero que de todas maneras trastorna la vivencia. Piénsese en la disminución del latir del corazón, el no darse cuenta de tener calor hasta ver que se transpira, “escuchar” algo como fondo, etc. Lo mismo sucede con las afecciones (παθῆ) que acompañan estas ἄλλοίωσις (elbochorno del calor, el sentimiento grato de lo agradable, el escalofrío del susto, etc.) ya que se sienten en el cuerpo, pero son propias de lo pensado o lo imaginado.

Ahora bien, como se dijo en líneas anteriores, el razonamiento no basta para llevar al movimiento o a la acción. De hecho, en *De anima*, Aristóteles menciona que el alma de todo animal se define por dos potencias: el discernimiento, el cual asocia con el pensamiento y la sensación o percepción sensorial, y el movimiento (432a 15-17). En ese sentido, vale la pena preguntarse por la relación entre ambas potencias, de dónde si no es del pensamiento que parte el movimiento y cómo se entiende este último. La respuesta había sido dada a la hora de revisar de qué manera se llegaba a la acción virtuosa, en dicho momento se vio que esta se alcanzaba cuando la razón calculativa o práctica se ponía de acuerdo con la percepción y con el deseo (ὄρεξις). Ahora que ya se sabe que la percepción se entiende como una alteración o transición material entre el alma y el cuerpo, queda ver cómo se entiende ὄρεξις para saber si también consistiría una ἄλλοίωσις o solo es parte de alguno de los dos: o alma o cuerpo. Al respecto, Nussbaum hace referencia a la originalidad del término pues, al parecer, este solo ha

---

<sup>134</sup> Según el Liddle & Scott significa cambio, alteración (1883: 65). Si se compara con el significado de κινήσις dado por el mismo texto, se entiende que el primer término es un cambio que no pasa como consecuencia lógica o como reacción, sino que fluye. Esta interpretación va de la mano con la aseveración de la autora acerca de que la actividad se da tanto en el alma como en el cuerpo, juntos o, podría decirse, de manera simultánea, como un *continuum*.

<sup>135</sup> Ambas palabras son utilizadas indistintamente en los textos de 1978 y de 1995 para referirse al νοῦς.

<sup>136</sup> “las sensaciones en seguida resultan ser alteraciones, la imaginación y la reflexión tienen la fuerza de las cosas, pues, en cierto modo, la idea pensada del calor o del frío, o del placer o de lo temible resulta ser tal como precisamente es cada una de estas cosas, y por eso se tiene frío y miedo solamente con pensarlo. Todo esto son impresiones y alteraciones” (701b 18-23).

sido utilizado por Aristóteles y luego por Demócrito, no se encuentra en las obras platónicas ni en otros autores posteriores. Respecto a su significado, la autora interpreta el pasaje del *De anima* 432b 5-6 en donde Aristóteles menciona que la volición (βούλησις) se origina en la parte racional del alma y el apetito o pasión (ἐπιθυμία) y los impulsos o sentimientos (θυμός) en la parte irracional, afirmando que ὄρεξις sería el término que engloba a la volición, la pasión y los sentimientos. Según ella esto se demuestra por el hecho de que los tres términos implican el estar dirigido hacia un objeto y la actividad interna de querer alcanzarlo. Además, no habría contradicción con la separación racional e irracional si es que se asume que ὄρεξις se encuentra dividido según las partes del alma, así puede haber uno de tipo racional y dos irracionales<sup>137</sup>. En ese sentido, todo tipo de animal posee ὄρεξις en tanto que es un ente que se mueve.

Por otro lado, la autora también menciona que la invención del término no habría sido gratuita. Ya que al estar definido como aquello que permite el movimiento dirigido hacia algo –selectivo– en todo animal, desmitifica que tal acción sea solo racional y, por lo tanto, exclusivamente humana. Los animales no humanos también actúan por deseo, aunque según los límites impuestos por su propia naturaleza, esto es, el propio cuerpo y la falta de razón práctica. Así pues, se tiene también que el deseo por sí solo tampoco lleva a la acción, sino que depende de la ayuda que le brinda la percepción (si se percibe una cosa se desea, si no, no), y es en este nivel en el que se daría la identificación de una meta u objetivo sobre aquello que se percibe/desea. Ahora bien, ese estar dirigido selectivamente hacia un objeto que implica una actividad interna que quiere aprehenderlo es lo que Nussbaum denomina intencionalidad, el cual es otro de los rasgos que se haría visible al utilizar el término ὄρεξις. Dicha característica también dependerá de la manera en que el animal perciba el mundo, es decir que ya no se habla aquí de una percepción simple, sino de una percepción “como si”, o interpretativa, matiz que para la autora es dado por otro de los rasgos que es compartido por todo animal que se mueve: este es la imaginación o φαντασία.

El rol de la φαντασία dentro del movimiento es fundamental ya que mientras la percepción en sí es pasiva, en tanto que solo recibe estímulos, es la φαντασία la encargada de que sea uno u otro el estímulo en el que el animal se enfoque (lo lleve a conciencia) y que lo haga de una cierta manera. Por eso, en términos aristotélicos se

---

<sup>137</sup> Cfr. 2001: 273-275. Esta manera de leer el pasaje del filósofo griego es bastante original y discutible pues, por ejemplo, se podría objetar que siguiéndola se pasa a considerar que la voluntad siempre sería racional y, por ello, correcta. También podría decirse que, de darse la división presentada por la autora, la razón práctica podría ser entendida como sinónimo de voluntad pues sería ella la encargada de interactuar con la parte irracional del alma.

dirá que la φαντασία es la que permite que la percepción pase de potencia al acto. Ahora bien, debe entenderse que no se habla de dos facultades separadas, sino de la φαντασία como el elemento interpretativo de la percepción, aunque, sin embargo, no siempre actúan juntas. Por un lado, el animal no puede dejar de recibir impulsos o sentir, así no repare en ninguno de ellos y, por otro, puede imaginarse algo que no está presente<sup>138</sup>. Porque todo animal, incluso los “más incompletos” (aquellos cuyo movimiento es indefinido) deben ser descritos como sistemas intencionales, sus propias φαντασία sobre los objetos (su interpretación o punto de vista) y no los objetos caracterizados según otras perspectivas (la humana, por ejemplo) son lo que da la mejor explicación sobre su movimiento (1987: 86-87)<sup>139</sup>. En ese sentido, la φαντασία también es una ἄλλοίωσις que lleva al animal a experimentar el mundo siempre de una manera interpretativa, y es esa manera que “enciende” el deseo o “prepara” el objeto del deseo (al captar un objeto como agradable o desagradable, por ejemplo)<sup>140</sup>.

Con dicha afirmación se entiende por qué Aristóteles sostiene en el *De anima* que el único motor es el deseo<sup>141</sup>: porque es él el que realmente mueve. La percepción capta y la imaginación presenta lo captado de una u otra manera, pero es el deseo el que decide si ir por el objeto deseado o no. Ahí es donde se encuentra con la razón y se pone de acuerdo o no con ella, si lo hace, actúa bien o virtuosamente, si no, lo hará como los “irracionales” o los animales. Sobre este punto, Aristóteles dice en el texto señalado que “cuando la razón [λόγος] y el apetito son contrarios (...) el intelecto [νοῦς] manda resistir ateniéndose al futuro, pero el apetito se atiende a lo inmediato; y es que el placer inmediato aparece como placer absoluto y bien absoluto porque se pierde de vista el futuro” (433b 8-10). Dicho fragmento refuerza la idea de que es el deseo el que mueve y, por ello quien debe aceptar lo que manda la razón para que se dé un acto virtuoso. De igual manera, se recuerda que dicha forma de actuar es aquella que escogería el hombre prudente pues este es el que tiene experiencia (puede volver al pasado), motivo por el cual tiene “conciencia del futuro” o logra imaginarse las consecuencias de sus actos. También es importante mencionar que el Estagirita se

---

<sup>138</sup> Cfr. 428a 6-11.

<sup>139</sup> Cfr. 433b 28-31.

<sup>140</sup> En los textos de 1978 y de 1995 son varias las ocasiones en donde la autora hace referencia a la imposibilidad de que la imaginación y el deseo puedan ser entendidas como causas suficientes de la acción y, más bien alude a un supuesto estado psicológico que acompañaría a dichas funciones cuando realmente se da el movimiento. En este trabajo no se desarrolla la hipótesis de tal estado psicológico debido a que, en la versión revisada de *La fragilidad del bien*, la autora reconoce que la imaginación y el deseo son condiciones necesarias para el movimiento y que, en tanto tal, son su causa. Por lo tanto, admite que habría cometido un error al buscar algún tipo de estado que las acompañe (2001: 278).

<sup>141</sup> Véase nota 122.

refiere al  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  como la facultad que planifica, término que no puede ser traducido por “razón práctica” y que, sin embargo, es al que recurre Nussbaum cada vez que habla de planificación de una vida, como se verá en lo que sigue del texto.

Esto conduce a hablar del tipo de razonamiento que se sigue en el buen actuar. Según lo visto, el contenido en el caso del silogismo práctico es dado por la percepción, sin embargo, ahora se sabe que quien lo proporciona realmente es la percepción junto con la  $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$ . Por ello cabe preguntarse por la naturaleza del contenido que esta facultad presenta. Para comenzar Aristóteles menciona que existen dos tipos de  $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$ : la netamente perceptiva que corresponde a los animales o animales irracionales, y la deliberativa que aparece en los racionales. “en efecto, si ha de hacerse esto o lo otro es el resultado de un cálculo racional; y por fuerza ha de utilizarse una sola medida ya que se persigue lo mejor. De donde resulta que los seres de tal naturaleza han de ser capaces de formar una sola imagen a partir de muchas” (434b 7-10). Para Nussbaum, la última parte del fragmento citado hace alusión a la posibilidad que brinda la  $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$  de ver las distintas consecuencias que traería el dejarse llevar por el deseo para así planificar y escoger el mejor camino a seguir, pues esas varias imágenes que aparecen son  $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu$ . Así la relación de la  $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$  con el silogismo práctico sería doble, i) mostrar la ruta de acción que permita maximizar el cumplimiento del deseo, y ii) comparar las consecuencias de seguir el deseo para analizar si son o no virtuosas (1987: 263-264).

Ahora bien, cabe notar que hasta ahora se ha hablado de la acción ética o de aquella que es un fin en sí mismo. Pero ¿qué pasa con las acciones que no son un fin en sí mismo? ¿De dónde parte el movimiento en ellas? Por otro lado, ¿existe imaginación también en el silogismo teórico? Sobre ello la autora responde que si bien es cierto que no todas las acciones son buenas o tienen que ver con el automantenimiento (incluso pueden ser dañinas para la vida como, por ejemplo, fumar), en todos los casos ellas están dirigidas hacia un fin que, por tener un significado X para el agente que la lleva a cabo, es deseado. Por eso se pueden encontrar acciones que no tiene una meta establecida pero que son un medio en una cadena de más acciones que permitirán llegar a un fin deseado (1978: 87-88). En otras palabras, Nussbaum afirma que toda acción, sin importar si es un fin en sí mismo/a, es intencional debido a que se encuentra dirigida hacia un objeto, objeto que no tiene una única caracterización, sino que es propia de la interpretación (o  $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$ ) que de esta tenga el sujeto actuante. Por eso ella asevera que, para estudiar la intencionalidad, debe comenzarse por la  $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$  que tiene el animal sobre una meta determinada (1978: 85-86). Y así también, respecto a la

segunda pregunta dirá que la φαντασία está presente, ya que no existe el pensamiento puramente abstracto o solamente proposicional, siempre hay algún tipo de representación o imagen que se hace presente, incluso cuando se piensa en abstracciones matemáticas, se parte de la representación empírica o imagen que se tiene de ellas. Es decir que los φαντασματα con los que se cuenta parten de la experiencia del mundo, de aquello que es captado por los sentidos (αἴθησις), razón por la cual pueden ser tanto verdaderos como falsos<sup>142</sup>, punto que será determinado por el pensamiento. En ese sentido ella sugiere que la φαντασία no debería traducirse como imaginación sino como φαίνεσθαι palabra que para ella significa aparecer<sup>143</sup>. Así pues, se entiende que toda acción, incluso la de un razonamiento teórico, sería intencional pues incluye la aparición de un objeto representado (u objeto intencional) al cual se dirige y se aprehende de cierta manera. Entonces, se tiene que la percepción consciente, inseparable de la interpretación, no puede referir a un proceso puramente pasivo, sino a una interpretación sobre el mundo que es de tal o cual manera para el individuo que lo experimenta. Pero, ¿cómo ese objeto intencional? ¿De qué manera se construye como siendo X o Y? Si es producto de una ἄλλοίωσις quiere decir que se da en el compuesto hylemórfico (alma-cuerpo) y que es una actividad interna, como ya se dijo en líneas anteriores. Entonces, ¿qué garantiza que eso que se da en el interior sea igual, parecido o que realmente exista en el exterior?

Todas estas dudas no son respondidas por Nussbaum, pues su intención no es la de profundizar en la teoría intencional aristotélica, sino la de mostrar que todo lo que encierra el término ὄρεξις (voluntad, pasión, sentimientos) está guiado por una conciencia cognitiva y selectiva (“percepción interpretada” sobre la que se razona o se hacen juicios), por eso dirá que “En el pensamiento ético de Aristóteles vemos (...) que las emociones no son fuerzas animales ciegas, sino inteligentes y partes discriminadoras de la personalidad, estrechamente relacionadas a las creencias o a cierto tipo de creencias, y por lo tanto sensibles a modificaciones cognitivas” (1994: 78)<sup>144</sup>. Este argumento denominado “funcionalista” es presentado como una respuesta a interpretaciones del cuerpo y el alma del tipo de Burnyeat<sup>145</sup>. Dicho funcionalismo será

---

<sup>142</sup> Revítese *De anima* 428a 15 – 429a 10.

<sup>143</sup> Cfr. 1978: 241-255. Esta asunción y, en general, el rol de la φαντασία que ella presenta dentro del pensamiento aristotélico abren un debate bastante extenso que, si bien resulta muy interesante, no se presenta en este trabajo por considerarse que desvía la discusión del fin que se busca exponer.

<sup>144</sup> La traducción es propia.

<sup>145</sup> Es decir, las que interpretan a la separación cuerpo y alma como mente y cuerpo, concluyendo que es posible hablar de una filosofía de la mente en Aristóteles, defendiendo posiciones naturalistas y reduccionistas. Cfr. 1995: 31-33, 36, 50-52.

luego replicado en su propia teoría de las emociones presentado en su libro *Paisajes del pensamiento* y aplicado en los demás que ha publicado desde ese entonces. Aquí se cree, sin embargo, que su punto de vista hubiera quedado mucho más claro y sería bastante más convincente si hubiera desarrollado una explicación sobre la intencionalidad y el objeto intencional ya que resultan centrales en su teoría de las emociones y, sin embargo, el poco desarrollo que hace<sup>146</sup> de la postura que defiende explica cómo funciona la intencionalidad dentro del ser humano, pero no vincula a este con el mundo. A pesar de ello, Nussbaum critica a otros autores que han desarrollado el tema, afirmando que la opción aristotélica supera dichas posiciones.

Franz Brentano es el primer autor contemporáneo que retoma y le da importancia a la noción de intencionalidad, partiendo también de la noción aristotélica. Prueba de ello es que su disertación doctoral tuvo como tema la psicología de Aristóteles, y es este trabajo el que muchos especialistas en su pensamiento reconocen como la base de su obra más importante: *Psicología desde un punto de vista empírico*. El punto central de su tesis doctoral es la frase que aparece en el libro VII de la *Metafísica*: “El ser tiene múltiples significados” (2014:221), pero es a través de pasajes del *De anima* que entiende el concepto de intencionalidad, sobre todo, las partes que hacen referencia a la experiencia sensorial de los atributos de una materia. Porque no es lo mismo que se le atribuya a algo el estar frío que el sentirlo. El primer caso será denominado como la presencia física del atributo y el segundo la objetiva (George y Kohen 2004: 26). Esta es la misma división que se observa en el desarrollo de su concepto de intencionalidad en donde se distinguen los fenómenos físicos de los mentales. Estos últimos pasan a ser los objetivos pues muestran al objeto de la intencionalidad en la inmanencia tal y como es para la persona que lo percibe (1995: 60-61). Ese objeto, por lo tanto, es una representación objetividad inmanente in-existente (utilizando el prefijo in no como indicador de ausencia sino de presencia dentro, en la inmanencia). La intencionalidad será reconocida como un acto de la conciencia o acto psíquico que implica el representarse algo de una manera X. El objeto físico aquí es considerado el correlato de la objetividad inmanente. Algunos de los problemas que este tipo de propuesta suscita es que no se explica cuál es la conexión entre el objeto intencional y el físico, ni cómo se puede saber que dos personas o más se representan el mismo objeto.

Ahora bien, Nussbaum reconoce la existencia e importancia de Brentano al desarrollar el concepto de intencionalidad como un fenómeno primitivo que relaciona lo pensado

---

<sup>146</sup> Solo media página.

con el mundo. Hasta aquí, lo afirmado por la autora guarda relación con lo anteriormente visto, lo que no se entiende o no queda del todo claro es su crítica. Para ella, la dificultad de esta concepción sería que trae a colación un problema filosófico bastante antiguo, la distinción entre lo uno y lo múltiple: “Si uno asume que cada vez que tenemos diversos fenómenos reunidos bajo un solo nombre, ‘tiene que haber algo que todos tengan en común’, entonces de hecho se seguirá que existe un único fenómeno (y si no es reducible debe ser primitivo) correspondiente a la intencionalidad<sup>147</sup>” (1995: 53). Dice también que Aristóteles, en cambio, no caería en este problema porque para él la intencionalidad no sería un fenómeno unitario, sino múltiple debido a la existencia de numerosos tipos de cognición, tales como los diversos tipos de deseo. ¿Cómo entender esto? Debido a que la autora no coloca referencia sobre a qué obra o parte de ella se refiere, aquí se infiere que lo entendido es que el “proceso interpretativo” de la intencionalidad (el representarse un objeto como tal) es uno solo, y que es eso lo que está mal pues deja de lado la posibilidad de que otro tipo de actos lo sean. En Aristóteles, en cambio, todo lo dado por los sentidos se convierte en objeto intencional y la intencionalidad es múltiple en tanto que ese objeto puede ser querido, pensado, recordado (nótese que ella asume todos estos como procesos cognitivos). Sin embargo, si se regresa a la *Psicología desde un punto de vista empírico*, se aprecia que Brentano deja en claro que la intencionalidad puede ser también de muchos tipos, es decir que va a referida a toda experiencia que se tenga del mundo. De hecho, una de sus frases más conocida es “Cada fenómeno mental incluye en sí algo como objeto, aunque no siempre lo haga del mismo modo. En la presentación algo se presenta, en el juicio algo es afirmado o negado, en el amor amado, en el odio odiado, en el deseo deseado y así” (1995: 68). No se entiende, entonces, cuál sería la crítica de la autora a Brentano. No obstante, se sabe que la diferencia más importante reside en que ella comprende la intencionalidad aristotélica solo como un proceso interno y que la conexión entre lo pensado (o lo imaginado) y el mundo le corresponde a los sentidos. Dicho esto, puede notarse que, según su interpretación, el Estagirita también cae en el inmanentismo de Brentano y que no resuelve el tema de la conexión con el mundo externo. Del mismo modo, quedaría por explicar qué garantiza que dos o más individuos puedan compartir o tener el mismo objeto intencional, así como cuál es su naturaleza.

Para tratar de resolver dichas dudas, en la medida de lo posible, debe revisarse una parte de las emociones hasta ahora no vista, esta es su irracionalidad. Dicho rasgo se encuentra solo insinuado en los primeros textos de Nussbaum al hablar de la

---

<sup>147</sup> La traducción es propia.

importancia que tiene el pertenecer a un *ethos*, una *polis*, en el proceso de deliberación, rasgo que se puede relacionar al hombre prudente. Empero, recién es explicado en *La terapia del deseo* al reflexionar sobre la formación de las emociones. Aquí la autora indica que ellas, al igual que otros tipos de creencias, surgen y se desarrollan en los primeros años de vida y dentro del seno familiar. Pues el elemento fundamental para que aparezcan o nazca la motivación y todo tipo de pasiones será el amor de los padres hacia los hijos. Dicho amor también será una pieza clave en la formación de apegos, tanto amicales como hacia la ciudad. Ello traerá como consecuencia que las emociones sean difíciles de cambiar –es decir, las creencias sobre las que están basadas– ya que ellas estarán enraizadas en la propia historia personal (1994: 98-99). En este sentido es que las emociones pueden ser llamadas irracionales, es decir, en tanto tienen su origen en las creencias que les sirven de yacimiento, las cuales son proporcionadas por el entorno más próximo y en la más temprana edad. En ese sentido, serían las costumbres o creencias compartidas de las familias pertenecientes al mismo *ethos* las que garantizarían o harían posible que diversos niños, y luego adultos, tengan, al menos, parecidos objetos intencionales, en tanto comparten las mismas creencias sobre las que están cimentados sus sentimientos<sup>148</sup>. Es importante notar que en este argumento la autora utiliza indistintamente los términos pasión y sentimiento, e incluso coloca en el mismo nivel a la motivación, palabra que podría ser reemplazada por el término voluntad. Ello se debe a la convicción de la autora de que los tres pertenecen a “distintas acepciones” de la palabra ὁρεξις. Creencia que seguirá manteniendo en su interpretación del pensamiento estoico. Punto que no hace más que confirmar la fuerte influencia aristotélica sobre su lectura de textos filosóficos.

Ahora bien, el cariz irracional de las emociones puede conducir a la persona a la *eudaimonía*, así como también a la vida viciosa o no propiamente humana. Una de las opciones que permitiría alejarse del “mal camino” es el estudio de la filosofía, en tanto que ella proporciona las herramientas para desarrollar el pensamiento crítico (que dentro de la filosofía del Estagirita equivaldría a razonar de manera correcta) y, por ende, el “control” o educación de las emociones. De esta manera, el estudio de la filosofía es equiparado a una terapia que acerca al hombre a su función y, por ello, a la vida virtuosa o *eudaimonía*. Aquí vale la pena evocar la manera en que la autora observa la vida contemplativa dentro de la filosofía aristotélica, pues si bien la reconoce como la mejor

---

<sup>148</sup> Dicha manera de pensar es bastante griega ya que, como se sabe, el pueblo helénico consideraba como bárbaro a todo aquel que fuera extranjero y no compartiera su idioma. Luego de lo dicho, podría afirmarse que no solo se trataría de la lengua sino de las creencias.

actividad, también la tilda de incompleta al tratarse de un estilo de vida ascético cuando uno de los principales rasgos del hombre es la de ser social. Por ello, cuando comienza a hacer un paralelismo entre la implicancia de ser alumno de filosofía según Aristóteles, y una persona enferma o paciente, la primera diferencia que la autora visibiliza es que la medicina trata al paciente como un individuo singular y aislado, mientras que para el Estagirita el ser humano siempre está relacionado con la polis a la que pertenece; por lo tanto, no puede dejarse de tomar en cuenta su entorno familiar, social y político para comprender o anticipar la manera que asimilará las lecciones aprendidas. En otras palabras, la autora hace énfasis en el peso que tienen los saberes previos, ergo las creencias sobre las que se asientan las emociones y, por lo tanto, ellas mismas, en el quehacer filosófico. Dicha argumentación más la afirmación de que toda acción, incluso la perteneciente a la vida teórica, es intencional, lleva a inferir que Nussbaum plantea es que no existe una delimitación tajante entre la vida práctica y la vida contemplativa, porque incluso en ella el deseo está presente y actuante.

La segunda diferencia está relacionada al tratamiento, ya que mientras la medicina convencional optaría por un procedimiento puramente instrumental y/o mecánico, desde la lectura del filósofo griego se optaría por aprender acerca de argumentos éticos, los cuales, además de tener un valor en sí mismos, mostrarían a la persona cuáles podrían ser las consecuencias de sus acciones. De esta manera la imaginación tendría material –que habría sido captado por los sentidos– para mostrarle al individuo los posibles desenlaces de su actuar y el mejor camino a seguir, punto que serpa decidido por la razón práctica. La tercera diferencia se encuentra relacionada al valor que se le da a la buena argumentación (es decir, a la claridad y consistencia lógica del razonamiento silogístico), el cual sería totalmente instrumental para el médico (comunicar el diagnóstico de manera que el paciente entienda), mientras que para Aristóteles implicaría un diálogo en donde los interlocutores podrían corregirse mutuamente con el objetivo de ejercitar su razón práctica. Lo que lleva a concluir que si bien en un caso la relación es asimétrica: persona con autoridad que simplifica su discurso para que el otro, sin autoridad, lo entienda, en el otro caso se habla de una relación más horizontal y de retroalimentación. Punto que se considera como una diferencia más. Por último, y en relación a lo anterior, el discurso del médico es considerado como la verdad, en tanto que es ciencias. En el caso de la filosofía, los argumentos son puestos a prueba desde distintos puntos de vista o teorías, ya que lo importante es el escrutinio en aras de llegar a lo mejor o más correcto<sup>149</sup>. Así se ve cómo en el caso del médico el conocimiento da

---

<sup>149</sup> Cfr. 1994: 73-75.

poder en tanto que se posee el conocimiento más objetivo o verdadero, mientras que en la filosofía el conduce al diálogo y colabora en el proceso de florecimiento.

### 3.2 ¿Neoestoicismo o neoaristotelismo?

Antes de entrar a la exposición de la teoría de Nussbaum propiamente dicha, es importante revisar su visión sobre el pensamiento estoico e, incluso, epicúreo para entender por qué, a pesar de todo lo visto, ella reconoce su teoría de las emociones como estoica y no como aristotélica, lo cual, como se verá, resulta bastante impreciso. Aquí se dirá que ella debería reconocer que su aristotelismo se complementa en poca medida con el pensamiento estoico y que este refuerza aún más su logocentrismo, característica que la aleja de contar con un enfoque que incluya a todas las PCD y la acerca, más bien, al concepto de persona kantiana criticado en sus obras dedicadas al enfoque de capacidades.

Como se señaló en líneas anteriores, Nussbaum cree que la enseñanza de la filosofía en Aristóteles tiene un cariz medicinal, en tanto permite que el ser humano cumpla su propia función y, gracias a ello, alcance la *eudaimonía*. En el caso de los estoicos esto también será posible de acuerdo a lo que ellos consideran que es el ser humano y, consecuentemente, su virtud. La autora recurre a un pasaje de *Las cartas a Lucilio* para resumir a través del pensamiento de Séneca qué era lo que los estoicos consideraban propio del hombre. Esto, dice el autor, no puede ser nada que se encuentre fuera de él o lo rodee, porque todo ello, así como lo recibe, lo puede perder “alabad lo que no se le puede dar ni quitar, que es el propio bien del hombre. — ¿Preguntas cuál es este bien? — Te diré que un alma en la que la razón es perfecta. Porque el hombre es animal racional, y su bien llega al grado más alto cuando ha cumplido el fin para el que ha nacido. Pero ¿qué exige de él esta razón? Una cosa facilísima: vivir según su naturaleza” (1884: 117). La cita permite observar que para los estoicos la separación entre ser humano y animales es más radical que en la filosofía aristotélica, ya que la razón es cuestión únicamente humana y no se habla de otros tipos de racionalidades. Debido a ello es menester del hombre el cultivarla y controlarla, ya que el no hacerlo implicaría actuar igual que una bestia salvaje. Como dice Epicteto en sus *Discursos*: “¿Qué es un hombre? La respuesta es: ‘Un ser racional y mortal’. Entonces, ¿De quién nos separa la facultad racional? De las bestias salvajes. ¿Y de qué otros? De las ovejas y animales parecidos. Quédate sin hacer nada como una bestia salvaje; pero si lo haces, habrás perdido el carácter de un hombre. (...) Ve de no hacer nada como una oveja; y si lo haces, en este caso, el hombre se pierde” (2009: 45). De ello se sigue que, junto

con Aristóteles, el ser humano tiene la posibilidad de perder su humanidad si no actúa por razón. Aunque, la diferencia está en que en este caso la ausencia no se da en grado sino en su totalidad. Los animales no humanos, no contarían con ningún tipo de racionalidad.

Así también se entiende que la razón es valiosa y digna de escoger por sí misma; y que la vida buena o virtuosa consiste exclusivamente en su cultivo. En ese sentido, dice la autora, los estoicos no reconocen valor intrínseco a nada que no sea ella, dejando de lado todo tipo de contingencias del mundo exterior, las cuales son las riquezas, el honor, la familia, los amigos, los derechos políticos, todo tipo de sentimientos e incluso las actividades individuales que desde la filosofía aristotélica se considerarían virtuosas tales como el ser valeroso o justo<sup>150</sup>. Por ello, las virtudes estoicas son todas las formas de conocimiento, entendiendo con ello que la filosofía no es la única actividad virtuosa, sino toda aquella realizada por el hombre prudente en tanto es un individuo que sabe hacer que la racionalidad prime en todas sus acciones. Consecuentemente, la autora aclara que puede encontrarse virtudes incluso en actividades como la danza o la actuación<sup>151</sup>, de lo cual se intuye que la virtud consistiría en hacer algo de la mejor manera racional posible.

Ella también interpreta que la actividad interna de las disposiciones del hombre que actúa con virtud, o que es prudente, está guiada por algún tipo de razón práctica. Aseveración que parte de la utilización de la palabra elección como sinónimo de razón, la cual se dejaría ver en citas como la siguiente de Epicteto “Antes que nada considera quién eres, eres un ser humano, esto es, alguien que no tiene más regla que la elección, y todo lo demás está sometido a ella; y la facultad por sí misma se posee sin esclavitud y libre de sujeción<sup>152</sup>” (2009: 46). Entonces, si se entiende que la virtud consiste en la actividad de acuerdo a la razón, dejando de lado todo lo que no sea ella (todas las contingencias del mundo exterior), y es esta actividad la que lleva al hombre al florecimiento, podría pensarse que se está delante de un pensamiento kantiano. No obstante, pareciera que para no caer en dicho pensamiento la autora relaciona tal razón (la estoica) con la razón práctica por el hecho de hablarse de elección (προαίρεσις). Lo cual conduce de nuevo a su polémica interpretación acerca de la preeminencia de la razón práctica sobre la teórica y, por lo tanto, a su interpretación aristotélica. En otras

---

<sup>150</sup> Cfr. 1994: 362.

<sup>151</sup> Cfr. 1994: 366.

<sup>152</sup> La traducción es propia.

palabras, en este punto la autora estaría transfiriendo su visión de la filosofía aristotélica a su lectura de los textos pertenecientes a la Stoa.

Con el fin de confirmar dicha afirmación cabe revisar la visión que los estoicos tenían de las emociones y cómo son leídas por Nussbaum. Ella señala que para la escuela filosófica en mención toda pasión, emoción o sentimiento debía ser totalmente extirpado y desde la raíz, por más profundo que se encontrara en el alma. Pues no son parte de la constitución innata del hombre y, en ese sentido, no forman parte de su naturaleza ni de su virtud y, más bien son dolorosas y hasta torturantes<sup>153</sup>. Ahora bien, debido a lo diversos que pueden ser los matices de los integrantes de la escuela en cuestión, no se puede asegurar que todos los autores que la conforman hayan defendido algo así como un alma totalmente racional (punto que parece desprenderse del pensamiento de Cicerón)<sup>154</sup>. Lo que sí puede asegurarse es que no habría contacto entre lo racional y (si es que lo hubiera) lo irracional del alma. Por lo menos no en el sentido de la Βούλησις aristotélica, pues sería imposible hablar de un “deseo racional”. Ello lleva a concluir que tampoco se puede hablar de elección en el sentido del Estagirita (προαίρεσις). Del mismo modo, se concluye que todo lo irracional vendría de lo exterior a ella, el alma. Siendo lo exterior o extraño lo conformado por el cuerpo, los demás individuos, la naturaleza, etc.

Dicho ello, se sigue que la persona virtuosa o sabia será aquella que haya conseguido liberarse de todo lo distinto a lo que le es humanamente propio. Por lo tanto, se colige que el modelo de vida virtuosa es la del asceta y/o la de la persona que se dedica a la vida conducida por la razón teórica, es decir, el filósofo. Ello parece contradecir la afirmación sobre las múltiples actividades teóricas que permitirían alcanzar la virtud. Sin embargo, autores como Séneca o Cicerón reconocen que esta (la filosofía) es la mejor en tanto que ayuda a controlar y luego, eliminar, las emociones. Razón por la cual se entiende como cura de los males que vienen de fuera a perturbar el alma<sup>155</sup>. Tal lectura es compartida por Nussbaum, y es la razón por la que incluye a dichos autores en *La terapia del deseo*. Entonces, ¿cómo entender que ella llame razón práctica a lo que parece ser la razón teórica? Hasta donde se ha podido leer no hay una división tal en la

---

<sup>153</sup> Cfr. Cicerón 1886: 154, 157.

<sup>154</sup> En un artículo de 1993 Nussbaum cuenta que para Posidonius sí existía una parte irracional del alma y que esta se dividía en la pasional y la sentimental (cfr. 1993: 104-105). Y, al año siguiente asevera que, si bien para la mayoría sucede lo que narra sobre Cicerón, existen algunos estoicos tardíos que sí aceptan una parte irracional y natural en el alma (cfr. 1994:3667). Estos, sin embargo, no serán relevantes para su teoría ya que no apuestan por una lectura cognitiva de las emociones.

<sup>155</sup> Cfr. Séneca 1884:45-50 y Cicerón 1886: 47, 253.

teoría estoica del alma, ellos simplemente hablan de razón. Aquí se cree que la autora, por un lado, habría aprovechado el hecho de que la virtud es una decisión que se toma respecto a lo que ella denomina “bienes externos” (todas las contingencias) para hacer uso del término razón práctica. Por otro lado, también la habría usado debido al cariz planificador que ella le da pues, igualmente, en este caso la virtud será alcanzada a lo largo de una vida, lo cual no se logrará sin la disposición adecuada. Se observa entonces que sí hay una lectura aristotélica de los estoicos en tanto ella traslada las dos funciones que encuentra en la razón práctica<sup>156</sup> de Aristóteles a la razón estoica.

Quedan aún dos puntos por tocar, lo referente a la supuesta dignidad estoica y a la concepción de los sentimientos. Luego de haber visto el valor que los estoicos le dan a estos últimos pareciera imposible hablar de una teoría de los sentimientos, pues hasta donde se puede colegir de lo revisado, ellos serían fuerzas externas que se introducirían en el ser humano para hacerlo sufrir y desviarlo del camino de la virtud. No obstante, la autora menciona en *Paisajes del pensamiento* que su teoría es neoestoica, por lo tanto, debe revisarse cuál es su lectura sobre ellos. En *La terapia del deseo* ella hace explícita una idea que repetirá a lo largo de sus publicaciones –incluso en las dedicadas al enfoque de capacidades– y cuya defensa se convierte en una suerte de misión.

Como se ha podido ver, en el pensamiento griego acerca de las emociones hay (...) un acuerdo acerca de que las emociones no son ciegas oleadas de afecto (...) A diferencia de los apetitos como la sed y el hambre, ellas tienen un elemento cognitivo importante: encarnan maneras de interpretar el mundo. Los sentimientos que acompañan la experiencia de la emoción, están conectados y descansan sobre las creencias o juicios que son su base o suelo, de modo que las emociones como un todo pueden ser evaluadas como verdaderas o falsas, e incluso como racionales e irracionales, de acuerdo a nuestra evaluación sobre las creencias en las que se basan. Como la creencia es la raíz del sentimiento, el sentimiento y, por lo tanto, la emoción como un todo, pueden ser modificadas con una modificación de la creencia<sup>157</sup> (1994:369-370).

¿Cómo entender esta cita luego de lo revisado sobre la virtud estoica? En el artículo “Poetry and Passions: Two Stoics Views”, Nussbaum muestra que la Stoa no tiene un pensamiento unificado respecto a las emociones, ya que algunos autores las entienden

---

<sup>156</sup> I) Arquitectónica u organizadora y II) infundir humanidad en todas las demás actividades, incluso el pensamiento.

<sup>157</sup> En una nota a pie de página la autora aclara que en esta obra también utilizará el término emociones para referirse tanto a ellas como a las pasiones, mas no a los apetitos como el hambre o la sed. Y explica que dicha decisión es tomada debido a que es el término moderno más genérico, así como lo es también su posible traducción al griego: πάθη. Cfr. 1994: 319, nota 4.

como movimientos no racionales y, en consecuencia, no cognitivas, propias de los seres humanos, pero, sobre todo, de los animales. Mientras que otro grupo, cuyo representante más trabajado por la autora es Crisipo de Solos, las interpretan como juicios evaluativos propios de los seres humanos, formados por proposiciones cuyo contenido trata acerca del alto valor adscrito a los “bienes externos”, valores que son pura apariencia (1993: 109). Es decir que se trata de juicios o creencias basadas en las preferencias formadas socialmente, y de acuerdo al *ethos* al que se pertenece. Origen que no asegura ninguna certeza más que la preferencia de la mayoría. La explicación que la autora presenta para defender dicha idea se apoya en la tesis de Crisipo sobre las pasiones como juicios o creencias falsas. El argumento es el siguiente: niéguese que las pasiones son fuerzas externas que vienen de la parte animal del ser humano (es decir, del cuerpo) y, por el contrario, piénsese en ellas como modificaciones de la facultad racional. Ya que, de esta manera, podrán ser moderadas y, eventualmente, curadas por una técnica terapéutica que utilice a la razón. Y si, incluso, se afirma que ellas son totalmente racionales, entonces dicha terapia será lo único que se necesite para concluir que se trata de juicios falsos que deben ser descartados y removidos (1994: 367). De ello se sigue dos cosas: primero que una emoción sería un tipo de juicio y, segundo, que la racionalidad de las pasiones no es algo “positivo”, sino que, más bien, el atribuirles ese rasgo permite extirparlas del todo. Dicho de otro modo, la adjudicación de racionalidad es una herramienta que permite alcanzar el objetivo perseguido por los pensadores de esta escuela y, a la vez, seguir reconociendo la utilidad terapéutica de la filosofía. De todo ello se concluye que una teoría estoica de las emociones en tanto juicios sería de tal naturaleza que las reconocería como un rasgo humano, pero que abogaría por su desaparición al mostrar su cariz negativo. Por lo tanto, no se entiende cómo Nussbaum puede afirmar que su propia teoría de las emociones es estoica o neoestoica cuando no apuesta por su extirpación y, a la vez, asevera que estas juegan un rol importante en el florecimiento humano.

Y aún se puede decir más sobre esta aparente contradicción, ya que al final de *La terapia del deseo*, cuando ella misma se pregunta retóricamente por cómo tomar el rasgo de “anulación emocional” estoica, no da una respuesta clara. Responde hablando de la filosofía de Lucrecio, quien es un claro representante de la escuela epicúrea. Sobre él añade que prefiere su tratamiento de emociones como la lástima y la compasión en tanto fuentes de cohesión social, que abogar por su desaparición como lo harían los estoicos (1994:508). Sin embargo, en la misma página señala que prefiere la teoría de las emociones estoica que la epicúrea debido a su clara relación entre la creencia y la pasión. Avistándose una inclinación que, probablemente, se basa en su lectura

aristotélica. Por otro lado, también rescata del autor epicúreo la relación que presenta entre la narrativa (sobre todo la poesía) y las emociones. Debido a que tanto la poesía como la narrativa en general se conectan con la interpretación cognitiva de las emociones al mostrar o poner sobre el telón la manera en que ellas son entendidas en cada cultura. Convirtiéndose en un recurso que ayuda a comprender la estructura de las emociones en los tipos de vivencia narrados, en tanto muestra las creencias sobre las que se basan<sup>158</sup>. Este último punto permite entender por qué en sus libros suele darle tanto valor y utilizar la narrativa como forma de escribir. Sin embargo, sigue sin dar una respuesta convincente acerca de la denominación de su teoría.

Para terminar con la escuela estoica queda por examinar lo referido a la dignidad. Según la autora, Aristóteles presenta dos carencias en su pensamiento que son superadas por la Stoa: 1) desarrollar una noción de igualdad humana y valía compartida más allá del género, clase y etnia. Y 2) hablar sobre el deber, o el pensar normativo, para con las personas de otros estados<sup>159</sup>. Sobre la primera característica, ella asevera que la reverencia que se tiene por el valor de la razón en cada ser humano es una reverencia hacia la especie entera, lo cual convierte a todos los poseedores de razón en miembros de una comunidad y, por ello, en “ciudadanos del mundo” (1994: 343). Entonces, se tiene que la razón no es solamente aquella facultad que lleva al ser humano a la *eudaimonía*, sino también aquella que lo iguala con los demás de su especie, por lo tanto, todo ser humano será capaz de vivir una vida virtuosa en tanto cultive su razón y viva según ella. Tal valoración de la capacidad racional presente en todo ser humano es lo que Nussbaum denomina dignidad. No se trata de que sea una lectura que tenga tradición o, incluso, sea aceptada por los especialistas del pensamiento estoico<sup>160</sup>, sino que es la manera en que la autora propone denominar a la capacidad humana que más se valora, que lleva a la *eudaimonía*, iguala a los que la poseen y es un símbolo de su humanidad. Esta interpretación tiene reminiscencias kantianas, en tanto –*mutatis mutandis*– se defiende la existencia de una subjetividad trascendental cuyo valor y norma del buen actuar se encuentra en la razón y en nada más que ella.

El segundo punto está anclado en dicha lectura de la dignidad, ya que al darle a la razón un valor sagrado, se vuelve un deber desarrollarla en todo aquel que la posea. Prueba de ello es que los textos revisados sobre esta escuela relatan las cualidades de la vida

---

<sup>158</sup> Es decir que la narrativa estaría asumiendo de alguna manera el papel de la imaginación en Aristóteles al mostrar distintos escenarios y/o maneras de vivir las emociones, así como las posibles consecuencias de dejarse llevar por ellas.

<sup>159</sup> Cfr. 2011: 154-155.

<sup>160</sup> Cfr. *The Cambridge Companion of Stoics*.

del sabio, la manera en que se llega a alcanzarla y cómo las pasiones o emociones enferman el alma. No obstante, cabe hacer la salvedad de que en dichas lecturas no se encontró referencia alguna hacia mujeres, niños o extranjeros; solo hacia hombres adultos y jóvenes que parecen ser locales (tales como aquellos a los que se dirige el Estagirita). En consecuencia, no se entiende por qué la autora habla de humanidad en general. Como dice Miriam Griffin en uno de sus artículos más recientes “Nosotros buscamos las raíces de la dignidad humana en el sentido de una propiedad del ser humano universal e inalienable que pueda servir como fundamento de los derechos humanos básicos. Podemos encontrarlas, tal como algunos académicos prominentes como Martha Nussbaum has sugerido. Pero, como se verá, es claro que no es el significado antiguo central, y ni siquiera uno particularmente común” (2017: 48). Queda claro entonces que se trata de una interpretación de Nussbaum con un fin determinado, pero que académicamente es, por lo menos, controversial.

### 3.3 Constitución de las emociones

Luego de revisadas las raíces griegas del pensamiento de la autora, a continuación se presentará la teoría de las emociones que Nussbaum presenta en *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*. Lo que se pretende hacer aquí es mostrar cómo su lectura aristotélica del ser humano expuesta en los puntos 3.1 y 3.2 se ve reflejada en su propia teoría, lo cual hace de esta una suerte de actualización. Para lograr tal fin se escoge la obra mencionada y no otras publicaciones dedicadas al desarrollo de algunas emociones en particular, debido a que estas últimas se basan en la estructura emocional expuesta en la primera. Además, será justamente esa estructura la que se cuestionará al final de este trabajo por justificar un concepto ser humano que no resulta inclusivo para las PCD, sobre todo para aquellas que presentan una discapacidad catalogada como cognitiva, a pesar de ser este tipo el que más atención y desarrollo abarca en la teoría de la autora.

La principal teoría que Nussbaum defiende acerca de las emociones es que estas son de naturaleza cognitivo-evaluadoras, y no simples fuerzas que obligan o empujan casi de forma inconsciente a actuar desde la parte animal e irracional del ser humano. Con ello denota la importancia de las emociones en cualquier teoría ética pues, no podría hablarse de un buen juicio, de un buen actuar o de la intención que se encuentra detrás sin hacer alusión a la parte emocional. Añade también que la distinción en cuanto a la manera de experimentarlas y valorarlas es dada por los *ethos* a los cuales se pertenece, resaltando con ello el cariz social del ser humano y, a la vez, relacionándolas con el

proceso de florecimiento personal. Por otro lado, también busca acortar las distancias entre los animales no humanos y el ser humano en general, mostrando que son más las similitudes que las diferencias que hay entre ambos.

Dicha teoría es llamada neoestoica porque, como la autora reconoce, tal escuela grecorromana no creía en la existencia de la relación emociones-*eudaimonía* al tener como virtud única y suficiente a la actividad de la razón, siendo la mejor de las actividades la filosofía por permitir a) concentrarse en la vida teórica y b) develar las falsas creencias sobre las que estarían basadas las emociones. En ese sentido, la Stoa sí comparte con Nussbaum el principal rasgo que ella le atribuye a las emociones, el de ser cognitivo-evaluadoras. Pero, como se vio en líneas anteriores, esta es una característica que no todos están dispuestos a afirmar y, los que lo hacen, la utilizan teniendo como *telos* la progresiva eliminación emocional. Y en cuanto a la importancia de las creencias culturales, lo que afirmarían los estoicos es que la procedencia cultural u orden social no importa, las emociones siempre son algo que los humanos padecen por igual. Lo mismo sucede con el acercamiento que esta parte permite entre animales no humanos y humanos, ya que aquí tampoco hay consenso entre los miembros de la Stoa. Según la propia autora, los que afirman que las emociones son tanto humanas como animales, son aquellos que no defienden una visión cognitiva de estas. Ergo, tampoco una perspectiva evaluadora<sup>161</sup>. Por último, quedaría la relación entre la narrativa y la ética punto que, como se vio, es tomado de los epicúreos, no de los estoicos. Sobre ella, Nussbaum apuesta por defender la visión de Aristóteles incluso por encima de la epicúrea, ya que para ella el Estagirita presenta con mayor claridad dentro de la poesía lo vulnerable que es el ser humano debido a su falta de control sobre los bienes externos. También muestra de manera más explícita la identificación con el héroe de la tragedia, el cual pone delante de los ojos del público las cosas que pueden suceder en la vida, develando cómo la respuesta emocional hacia una vivencia dramática puede estar conectada con las convicciones personales sobre la propia vida; y, en relación a ellos, también permite reconocer que la estructura literaria de una tragedia no es gratuita o éticamente neutra, sino que se debe a una visión determinada y local sobre el mundo, así como sobre el tipo de valoración que se le da a la felicidad (1993: 107-108).

En vista a lo expuesto, aquí se afirma que la estructura de las emociones que Nussbaum defiende es aristotélica casi en su totalidad, y que ella descansa en su propia lectura sobre las capacidades humanas (*dunamis*) que estarían presentes en el *órganon* del

---

<sup>161</sup> Cfr. 1993:109-110.

Estagirita. Por ello, su teoría debería ser llamada neoaristotélica y no neoestoica<sup>162</sup>. De alguna manera ella reconoce esto cuando dice que el tratamiento que va a presentar ha sido inspirado en Aristóteles tanto como en clasificaciones similares encontradas en otras tradiciones pertenecientes a Ghana, Bali, China, etc. Ello resuena a lo que indica sobre los rasgos propios del ser humano que encuentra en la obra del Estagirita<sup>163</sup>, lo cual, en realidad, parece un argumento para avalar interculturalmente sus propuestas (tanto esta como la del filósofo griego), así como para decir que ellas sí tienen un sustento histórico.

Entonces, afirmando su neoaristotelismo Nussbaum dice que las emociones son eudaimonistas en tanto están relacionadas al florecimiento humano. Esto es, en tanto la concepción que se tenga de la *eudaimonía* estará construida por aquello que sea considerado valioso dentro del esquema de fines personal. Pero, ¿qué significa considerar algo valioso? Creer que merece ser procurado, suponer que vale la pena dedicarle tiempo, pensar que es bueno ocuparse de ello (2014: 52-53). Así, lo valioso es lo creído como bueno en tanto lleva a la persona que así lo sostiene a su florecimiento, motivo por el cual la autora asevera que lo valioso también es aquello con lo cual se obtiene un compromiso, en tanto quiere ser alcanzado. Ahora bien, aquello que se valora puede ser de dos tipos: “bienes externos”<sup>164</sup> y personas, incluyendo las relaciones que con ellas se cultive. Tal distinción es presentada debido a que las personas no son valoradas solo como medio para llegar al fin que se persigue, sino como fines en sí mismas<sup>165</sup>, motivo por el cual no son consideradas bienes. Pese a dicha diferencia aquello que lleva al florecimiento comparte las cualidades de escapar del propio control, acrecentar la propia vulnerabilidad<sup>166</sup> y encontrarse fuera del propio sujeto, resaltando la idea de que aquí se hace referencia a un ser social y no a uno autárquico –lo cual recuerda a la interpretación de Nussbaum sobre la primacía de la vida práctica sobre la vida teórica en la filosofía aristotélica–. De ello se sigue que la valoración nunca es del todo propia, sino que es influida por “el medio ambiente” o todo aquello que rodea a una persona, tal como se daría para el Estagirita. Esto, hasta donde se ha podido entender, tiene tres dimensiones para la autora: a) lo que puede llamarse

---

<sup>162</sup> Debido a lo revisado hasta ahora y a la defensa férrea que la autora hace de Aristóteles frente a casi cualquier pensador de la antigüedad, e incluso de la modernidad, no se sabe por qué en su último libro, *The Monarchy Of Fear; A Philosopher Looks At Our Political*, asevera que su concepción de la filosofía es socrática (cfr. 2018:10-14).

<sup>163</sup> Véase página 49.

<sup>164</sup> Valor que se asignará tomando en cuenta que se es vulnerable ante ellos por no poder controlarlos. Aceptación que es encontrada por la autora en los textos de Aristóteles.

<sup>165</sup> Afirmación que recuerda a la segunda formulación del imperativo categórico kantiano.

<sup>166</sup> Además de la dada por la condición de ser humano finito y necesitado de cuidado.

íntimo, en donde los lazos que unen a las personas son familiares y amicales, b) el reino medio<sup>167</sup>, y c) todas las instancias e instituciones referidas al bien común en donde la persona es reconocida como ciudadano. Categorización a la que la autora recurre para evitar la distinción entre público y privado muchas veces criticada.

Entonces, lo propio de la valoración sería el proceso por el cual se reconoce algo como valioso, bueno o acorde a la noción de vida buena que se tenga. Como se sabe, desde su perspectiva aristotélica ella asegura que la capacidad encargada de reconocer algo como propio de la vida buena, así como de “colocar” un objeto determinado dentro de una cadena de fines que permita alcanzarla es la razón práctica, en tanto ella se encarga de la formación de los conceptos sobre el bien y mal, así como por su capacidad planificadora. Sin embargo, Nussbaum asevera que las valoraciones son juicios en tanto se basan en creencias del individuo<sup>168</sup>. Aquí es donde entra a tallar la otra capacidad arquitectónica, es decir, la afiliación, ya que será debido al cariz de las relaciones que se hayan sostenido en los tres ámbitos señalados que una vivencia, persona u objeto se valorará o significará de X o Y manera. Viéndose así la imbricación que existe entre las dos capacidades arquitectónicas o características centrales de la humanidad: la planificación para una vida buena en base a lo considerado valioso, conformado por el juicio o creencia construida en la interacción con distintos contextos sociales<sup>169</sup>.

Las emociones, dice la autora, son un tipo de juicio de valor que, por lo tanto, comparten la misma estructura<sup>170</sup>. En otras palabras, también dependen y se basan en las creencias que haya formado el sujeto en y con sus interacciones, así como de acuerdo a la idea de vida buena que tenga. Es en ese sentido que ambos pueden modificarse, pues bastará con un cambio en la creencia y/o en aquello que se considere como parte de la vida buena para que valoraciones y luego emociones varíen. Así, el proceso se daría de la siguiente manera: “proposiciones” → juicio afirmativo o negativo → creencias sostenida como verdadera o correcta → retención de la creencia dentro del proceso cognitivo → valoración → emoción evocada por dicha creencia.

---

<sup>167</sup> Término que la autora utiliza para referirse al lugar donde se pasa la mayoría de la vida diaria, lidiando con conocidos y desconocidos, colegas, y en donde se dan relaciones basadas en el honor, reputación, competencia, y donde también hay comportamientos hostiles y males que atentan contra el propio bienestar (cfr. 2016: 138-139). En ese sentido podría decirse que la autora se refiere al ámbito laboral pero también a lo público en tanto se entienda por dicho término los espacios compartidos por una sociedad, tales como el transporte, la calle, etc.

<sup>168</sup> Cfr. 2014: 52-53, nota 21.

<sup>169</sup> Más adelante se volverá sobre el tema de la valoración, y el de la influencia de la filiación en las creencias, pues para entenderlos mejor se necesita conocer más acerca de la estructura de las emociones en sí.

<sup>170</sup> Ibid

Aquí no importará si el contenido de las proposiciones en cuestión resulta verdadero o falso. Se está asumiendo como verdadero en tanto existe así para el sujeto que lo vive, y es esa asunción la que lleva al nacimiento de valoraciones y emociones de distinto calibre. Por tal motivo, se puede decir que existen emociones y valoraciones falsas solo en tanto se demuestre que así lo es la creencia sobre la que se basan. Ello plantea algunas interrogantes, tales como ¿de dónde se extrae el contenido de las proposiciones que pasarán a convertirse en creencias? ¿De qué o quién depende que las cosas sean vistas de una u otra manera? ¿Quién realiza el juicio, la razón práctica? ¿Puede haber modificación de la emoción y la valoración sin cambio en la creencia? ¿Existe algún elemento que acompañe la emoción y se encuentre fuera del juicio? Para responder de una manera clara y ordenada se recurrirá a las características que Nussbaum atribuye a las emociones, exposición que también permitirá profundizar la explicación del proceso mencionado.

Las emociones presentan cinco rasgos que las diferencian de los estados de ánimo, los apetitos o pasiones y de las sensaciones<sup>171</sup>. Estos son: i) Referirse a algo, versar sobre algo o tener un objeto al que se dirigen; ii) El objeto al que estén direccionadas será de naturaleza intencional, en tanto que se presenta tal como se percibe ya interpretado; iii) Dicha interpretación está conformada por creencias, siendo ellas el elemento necesario y suficiente para la existencia de las emociones; iv) Lo que se percibe en la emoción es un objeto investido de valor, ya sea negativo o positivo; v) Poseen un carácter local en tanto que responden a una situación presente en la percepción, o consciente<sup>172</sup>, de la historia personal de un individuo determinado. Características todas que han sido mencionadas en la lectura aristotélica de las emociones, incluso en cuanto a lo consciente de la percepción, tema que se le adjudicaba a la φαντασία.

Entonces, las primeras características versan sobre la naturaleza intencional de las emociones y su correlato, que es el objeto intencional. Este no alude a un fenómeno neutro e instantáneo, no se trata de una percepción pasiva a la que solo le llegan estímulos, sino que el objeto está ya cargado de sentido y de valor, es un objeto en cuanto tal. Por eso aquí la autora se refiere a él no como un ver sino como observar. El objeto intencional no tiene que ser uno que exista en el aquí y en el ahora. Es decir,

---

<sup>171</sup> La palabra inglesa a la que se hace referencia es *feeling*, la cual podría traducirse por: sentimiento. Sin embargo, el traductor de la editorial Paidós coloca una nota a pie en la página 83 donde explica que dicho término en inglés refiere tanto a un fenómeno fisiológico como a uno emocional. Y que en español sensación es la palabra que recoge ambos sentidos.

<sup>172</sup> Cfr. 2014:49-53.

puede tratarse tanto de una melodía que se escucha actualmente, como también de un concierto creado en el pensamiento (que nunca existió o que se espera que exista de ese modo luego), o incluso de uno recordado. En ese sentido, lo único que importa es el objeto evocado. Ello es lo que diferenciará la emoción del estado de ánimo, ya que este (la irritabilidad, el temor, la alegría) nunca tendrá objeto al cual vaya dirigido; por consiguiente, se entiende que el estado de ánimo acompaña a la emoción<sup>173</sup> aunque, advierte la autora, existirán algunas veces donde la frontera entre ambos no quedará clara. Por ejemplo, en el caso de un temor generalizado, este puede pasar por un estado de ánimo, pero también se puede deber a una emoción cuyo objeto intencional es difuso o no se hace del todo consciente. Aquí, según la autora, la claridad o definición teórica entre uno y otro –estado y emoción– no resulta importante porque el objetivo principal es entender cómo funcionan las emociones<sup>174</sup>.

Ahora bien, cabe preguntarse por la naturaleza de ese objeto intencional y cómo o dónde surge, si implica representación o –debido a que las creencias son la base de las emociones– si puede tratarse simplemente de un objeto proposicional. Nussbaum contesta diciendo que la emoción es más densa que la perspectiva proposicional ya que incluye una representación de la creencia<sup>175</sup>. Es así que se da una relación muy estrecha entre la emoción y la imaginación, pues es esta facultad la encargada de mostrar dicha representación. Incluso, es ella la que presenta un objeto, acción o vivencia como parte de la *eudaimonía* personal, por lo tanto, puede aportar más que las elucubraciones referidas a fines por sí solos. En otras palabras, la imaginación es la capacidad que hará que el hombre se represente lo juzgado como bueno y valioso pues, “toda nuestra vida ética supone un ámbito de proyección, un ir más allá de los hechos, un empleo de la «fantasía»<sup>176</sup>” (2014: 151), trayendo como consecuencia la aparición de una emoción. Se tiene entonces que la imaginación remite a la representación de una percepción interpretada en un proceso cognitivo y que, a su vez, se basa en la percepción sensorial, pues es ella la fuente o la que proporciona la “materia prima” de la imaginación (2014: 89). En otras palabras, se parte del mundo y de uno que es compartido. Por ello es que

---

<sup>173</sup> Piénsese por ejemplo en la siguiente vivencia: un individuo se burla de la forma de caminar de otro por este hacerlo con bastón y de manera errante. Aquí la emoción de un tercero que observa sería la cólera y el estado de ánimo la irritabilidad.

<sup>174</sup> Cfr. 2014: 160-161. Aquí se cree que es justamente este como otros puntos que resultan poco claros los que hacen que su teoría no convenza a todo público.

<sup>175</sup> Bastante parecido a lo que asiente el Estagirita, para quien no hay pensamiento sin representación (véase páginas 101-102).

<sup>176</sup> Recuérdese que el término φαντασία se traduce como imaginación, pero en una manera figurada, también podría traducirse como fantasía. Por ello se cree que aquí la autora apela al uso de comillas.

las construcciones sociales también afectarán las maneras en que la imaginación representa los fenómenos<sup>177</sup>.

Hasta aquí Nussbaum sigue el mismo esquema aristotélico entre la φαντασία y la αἴσθησις, en tanto que una depende de la otra y actúan conjuntamente; también se repite la función deliberativa (y exclusivamente humana) de la φαντασία al ser ella la encargada de presentar a la razón práctica las representaciones de distintas acciones y sus consecuencias, para que esta última seleccione el mejor camino a seguir a la hora de actuar en base a lo “visto”. Aquí faltaría, entonces, hacer mención a la función compartida con los animales no humanos: la puramente perceptiva. Nussbaum también la incluye en su teoría cuando habla de la empatía, ya que ella se da debido a una reconstrucción imaginativa sobre la experiencia de otra persona. Reconstrucción que reconoce la vivencia “visualizada” como ajena, pero que no hace ningún juicio al respecto<sup>178</sup>. De lo cual se desprende que no habría emoción pues, como se ha visto hasta ahora, el juicio o la creencia es el único elemento necesario y suficiente para la experiencia emocional. En ese sentido, la empatía tendría que ser considerada como la sensación previa que acompaña o en la cual se funda la simpatía (emoción capaz de ser vivida por todo ser humano normal desde la primera infancia (2014:174)), ya que esta sí implica un juicio respecto a la experiencia ajena. Dicha distinción lleva a entender que la imaginación para Nussbaum, al igual que para el Estagirita, puede acompañar el juicio que llevará a la aparición de una creencia, así como es el “material representacional” sobre el que se basa el juicio. Podría decirse también que la imaginación es la encargada de proveer el objeto que es juzgado cada vez que este no tiene una existencia real en el mundo fáctico, por ejemplo, cuando se da la representación de un recuerdo o una expectativa.

Sin embargo, debido a la diferencia histórica de sus posiciones y de todo el conocimiento que ha surgido desde la época del filósofo griego, Nussbaum se ve obligada a agregar y cambiar ciertas cosas<sup>179</sup>. Las diferencias o actualizaciones encontradas hasta ahora residen en dos temas: primero, el referido a aquello que mueve a actuar, es decir, aquel elemento con el que la razón práctica debe “ponerse de acuerdo” para pasar a la acción. En la teoría de Nussbaum ya no se hablará de deseo sino de emoción, pues “Todos los

---

<sup>177</sup> Punto que será tocado más adelante.

<sup>178</sup> Cfr. 2014: 340.

<sup>179</sup> De hecho, lo hace desde su propia interpretación de los textos griegos al tomar la filosofía de Aristóteles como una alternativa a las teorías contemporáneas y occidentales sobre la justicia, describiendo como algo puramente circunstancial la exclusión de mujeres, niños, extranjeros y la inclusión de esclavos en la misma.

deseos pueden contener una percepción de sus objetos como un bien; pero no todas las percepciones del bien dan lugar directamente a deseos que guían una acción” (2014: 163). En otras palabras, el deseo no es suficiente para actuar de acuerdo a un fin eudaimonista, en cambio, las emociones sí porque ellas “nos conducen hacia un componente significativo de nuestro bienestar y registran la manera en que las cosas se hayan respecto de ese componente importante (...) La emoción, en resumen, es un reconocimiento de nuestros proyectos y de su estatus” (2014: 162-163). Entonces, la emoción tendría un cariz moral superior al deseo en tanto que ella reconoce el bien y lo persigue, por eso es eudaimonista. De lo cual se infiere que la creencia sobre la que se base la emoción y, por lo tanto, la imagen que coloque la imaginación en el proceso cognitivo emocional, remite a un juicio previo de la razón práctica sobre aquello que es parte de la vida buena y aquello que no lo es. Mientras que el pensamiento<sup>180</sup> aquí será el encargado de llevar a cabo el proceso cognitivo por el que una creencia termina en una emoción. En ese sentido, para que las emociones sean tales como las presenta la autora (conducir hacia el bienestar) debería cumplirse siempre la condición de tener ya definida una idea de vida buena, así como de tener clara la importancia en grado de los fines que forman parte del plan para llegar a ella (reconocimiento del proyecto y su estatus)<sup>181</sup>. En consecuencia, si la idea de vida buena o sus componentes cambian, las emociones también lo harán. Sin embargo, antes de pasar al punto siguiente, debe indicarse que Nussbaum reconoce la existencia de fuerzas que empujan a actuar –y por ello, mueven– que no se encuentran “alineadas” a la razón práctica. Ellas son los apetitos, definidos como impulsos dirigidos a un objeto en particular, que siempre se repetirá<sup>182</sup>, sin reparar en el valor del mismo, o sin incluir ningún pensamiento adicional (2014: 157). Motivo por el cual no son considerados eudaimonistas ni exclusivamente humanos. Sin embargo, al tener objeto (“real” o intencional) actúa junto con la imaginación, la que será solo perceptiva.

Un segundo punto que resulta novedoso en la teoría de Nussbaum es el ámbito del inconsciente, el cual solo es desarrollado por la autora en tanto le sirva para explicar la noción cognitivo-evaluadora/eudaimonista de las emociones. En el caso del Estagirita se decía que era la φαντασία la encargada de “traer a la conciencia” algo que yacía en la memoria, y hacer consciente en tanto dirigir la atención a una cosa en particular dentro de todo el horizonte percibido. Nussbaum, en cambio, menciona la posibilidad de que

---

<sup>180</sup> Recuérdese que Nussbaum separa ambas capacidades.

<sup>181</sup> Por ello “Las emociones humanas tienen cierta lógica hasta un punto desconocido por otros animales” (2014: 176).

<sup>182</sup> Por ejemplo, la sed siempre irá a la bebida, y el frío hacia el calor

existan emociones conscientes (lo cual se da en la mayoría de los casos<sup>183</sup>) pero también “inconscientes”. Ello, al parecer, se daría por la claridad con la que se presenta el objeto intencional a la imaginación –pues, como se dijo en el caso de la irritabilidad constante, ella podía tratarse de una emoción cuyo objeto resulte difuso–; a dicha lucidez la autora la llamará *autoconciencia reflexiva*<sup>184</sup>, es decir cuando se tiene presente y en actualidad la emoción presente, así como la creencia en la que se basa. Son varias, sin embargo, las veces que esto no ocurre, ya sea a) por rutina, b) porque con el tiempo se va olvidando la creencia sobre algo, por ejemplo, la asociación entre un olor y una persona<sup>185</sup> c) porque se está tratando de suprimir<sup>186</sup> una creencia para evitar una emoción negativa, por ejemplo, el miedo a la muerte o, d) porque se trata de una emoción de fondo. Esta es un tipo de emoción que perdura en varias vivencias y que puede ser tanto consciente como inconsciente. Por ejemplo, el apego que se siente por alguien hace que las emociones que se tienen hacia dicha persona sean constantes y, aunque no siempre se tengan conscientes, estarán ahí y, probablemente, pasarán a serlo cuando se interactúe con él o ella. Tal tipo de emociones se dan al evaluar a algo como parte de la propia felicidad o *eudaimonía*, es decir, con la razón práctica. Y se volverán inconscientes debido a su omnipresencia (2014: 94) (claro está, mientras se siga manteniendo la misma idea sobre la vida buena). En ese sentido, esta categorización de las emociones corresponde también a la manera en que funciona el valor, ya que solo lo previamente valorado, y a partir de dicha valoración, algo es vivido como bueno, ergo, se tiene una emoción al respecto<sup>187</sup>. En otras palabras, para toda emoción el valor funciona como una emoción de fondo.

Contario a ello es una emoción situacional o episódica, la cual responde a una vivencia determinada. Por el ejemplo, puede tratarse de un caso consciente como una sorpresa o una expectativa; pero también están los casos inconscientes como la seguridad que da el encontrar un lapicero siempre en el mismo lugar. Esta emoción, en realidad, estaría basada en otra de fondo, esta sería la seguridad general al no ver alterada la creencia de que las cosas no se mueven solas. En dicho ejemplo se podría hablar además de

---

<sup>183</sup> “en los casos típicos, las emociones son experiencias conscientes; los casos no conscientes son atípicos y parasitarios de los conscientes, como sucede en general con las creencias” (2014:85).

<sup>184</sup> Cfr. 2014:153. Las cursivas aparecen en la obra de la autora.

<sup>185</sup> Fenómeno que Nussbaum llama: falta gradual de frescura y que, por supuesto, es un proceso cognitivo.

<sup>186</sup> Pese a que la corriente psicoanalítica ha desarrollado bastante el tema de la supresión, sublimación, etc., la autora no dialoga con ella aquí. Lo hará recién al hablar del desarrollo emocional del infante.

<sup>187</sup> Recuérdese que la emoción se halla imbuida de valor y que, si no hay valoración al respecto, lo que hay es un apetito o una sensación en tanto estado corporal (sin contenido intencional).

tranquilidad, es decir de una sensación. La diferencia entre emoción y sensación no es del todo precisa pues, podría hablarse de una sensación con intencionalidad y que, por lo tanto, acompaña una emoción (como sería el caso de la sensación de tranquilidad del ejemplo) pero, a la vez, también existen sensaciones sin objeto, como el cansancio, que pueden o no acompañar a una emoción. En este caso, existen sensaciones que con frecuencia acompañan ciertas emociones, como el dolor en una emoción de duelo. Pero, debido a las distintas maneras en que se viven y expresan las emociones, tal correlación no tiene que darse necesariamente. Por lo tanto, no hay correlato físico necesario de las emociones. Incluso, respecto a la parte anatómico fisiológica de estas, o el señalar que la actividad en tal parte del cerebro significa una emoción determinada, la autora dice que ello puede asumirse siempre y cuando se asocie un estado o una sensación a una emoción, punto que ella no está dispuesta a aceptar como relación única y necesaria (2014: 81). En otras palabras, una misma emoción puede causar llanto, escozor, risa o un escalofrío, distinción que implicaría actividad en distintas partes del cerebro y que para Nussbaum depende de la creencia que se tenga como fundamento. Motivo por el cual ella se refiere a la “plasticidad del organismo humano o, en otras palabras, las múltiples posibilidades de realización de los estados mentales” (2014: 82).

Para terminar con los tipos de emoción, falta ver aquellas que son consideradas generales y las que son concretas, categorización que es distinta a la de fondo y situación pero que, no obstante, tampoco es del todo precisa. “Una emoción general a menudo se situará en el trasfondo, pero también puede ser de situación: muchas emociones vinculadas a la justicia política con relación a ciertos grupos son de este género (...) Una emoción concreta puede ser con frecuencia de situación, pero también puede acechar en el fondo, tal como hace el miedo, sumamente concreto, a la propia muerte (...)” (2014: 96). De esta manera una emoción general es la indignación que se tiene por la falta de respeto hacia las PCD, emoción que se vuelve episódica si se remite a un hecho en particular. Mientras que una emoción concreta es la que sucede tanto en una situación presente, como en la que se rememora o se imagina que podría darse así en un futuro. En esta clasificación son las generales las relacionadas a la visión sobre el florecimiento propio o al valor positivo. Ahora bien, tanto las generales como las de fondo serían las emociones que se encontrarán dentro de las creencias que están más acentuadas dentro de los propios esquemas de fines. Lo cual remite a exponer más específicamente la tercera característica que Nussbaum le atribuye a las emociones: encarnar creencias.

Para entender dicha característica se precisa saber a qué se le llama creencia. La autora lo explica recurriendo al juicio estoico, al cual define como el proceso por el cual se afirma una apariencia (2014: 59). Este procedimiento se da en dos etapas, primero la persona tiene la impresión de que algo es el caso, o es de cierta manera. Luego, caben tres posibilidades: i) aceptar el fenómeno como tal e incluirlo como la creencia del modo en que la cosa es; ii) rechazar la apariencia y, por ello, creer que el fenómeno es lo contrario a lo que aparece y iii) dejar el juicio suspendido y, consecuentemente, la creencia también. Entonces, la creencia sería la conclusión de un juicio afirmativo o lo contrario a un juicio negativo. Si no hay juicio o este no se da completo, no hay creencia y, por lo tanto, no hay emoción<sup>188</sup>. Al explicar esto, Nussbaum compara la primera parte del proceso estoico con el aristotélico, remitiendo al texto donde explica la intencionalidad aristotélica (1987) ya que ese “algo como tal” tiene que darse de alguna manera<sup>189</sup>. Como se sabe, ello existe gracias a la imaginación, ya sea de tipo perceptual simplemente o deliberativa, y ambos casos tienen como “materia prima” la percepción sensorial. Por lo tanto, aquí se hace alusión a la capacidad central llamada Sentidos, imaginación y pensamiento. Tal capacidad dice que la persona debe “Poder utilizar los sentidos, la imaginación, el pensamiento y el razonamiento, y hacerlo de un modo «verdaderamente humano»” (2012: 52). Ya se conoce que el cariz humano lo dan tanto la razón práctica como la afiliación, pero lo que no se ha visto es cómo ambas interactuarían o cuál es el orden en el que se dan dentro de la estructura emocional que plantea Nussbaum. Aunque también, ya que se alude a las capacidades centrales, podría preguntarse por qué se separa pensamiento de razón práctica.

Aquí, según lo investigado, se optará por responder que ambas acciones corresponden a un proceso cognitivo y que tanto el razonamiento al que se alude en la capacidad central mencionada como el de la razón práctica pueden dar pie a un raciocinio, el cual es definido como “el acto de aceptación de un juicio” o como “la capacidad en virtud de la cual nos comprometemos con una visión de cómo son las cosas en la realidad” (2014: 60-61). Según ello, la diferencia está en el tipo de imaginación utilizado, en el caso del pensamiento se tratará del tipo perceptivo, mientras que en la razón práctica del deliberativo. El “producto” de este último proceso será la percepción de un fenómeno

---

<sup>188</sup> Cfr. 2014: 66.

<sup>189</sup> Respecto a la segunda parte, la nota complementaria trata sobre el término *propatheiai*, traducido por la autora como pre-emociones, el cual versa sobre una experiencia que sin llegar a ser emoción (debido a que no hay creencia o juicio sobre ella) motiva o mueve, como la primera reacción que hace dar un paso hacia atrás al descubrirse al borde de un abismo. Siguiendo la clasificación de la autora, podría decirse que aquí se habla de un apetito (mueve a actuar, se fija en su objeto, pero este no está imbuido de ningún valor ni creencia alguna). De lo cual cabría concluirse que los apetitos podrían “tener a su base” juicios o creencias neutras.

como un bien, es decir, imbuido de un valor y “catalogado” en un orden determinado dentro del propio esquema de fines; mientras que, en el primer caso, sería la percepción de la emoción relativa a tal fenómeno. Entonces, si se quisiera seguir un orden “temporal” tendría que afirmarse que, en el ser humano, primero se da el proceso de raciocinio llevado a cabo por la razón práctica y luego, en base a lo concluido en el primero, se da el de la emoción. Pero, esto no queda ahí, ya que el raciocinio llevado a cabo en el juicio de emoción se divide también en dos niveles. Primero se asiente una “proposición” que, como va acompañada de una imagen, puede llamarse representación (se sabe sale del proceso de valoración) y esta queda ahí, retenida en la memoria. Luego, gracias a la retención y las continuas afirmaciones, esa representación se asienta y queda ahí como una emoción de fondo y/o general.

Podrían plantearse aún varias dudas sobre los dos tipos de juicio, tanto el de valor como el emocional. Por ejemplo, el hecho de que Nussbaum no haga alusión al silogismo práctico aquí, sino que haya recurrido a los estoicos cuando se sabe que ellos buscaban colocar la emoción dentro de un juicio para gradualmente desaparecerla. No obstante, si se piensa en la estructura del silogismo, se sabe aquí cuál es la *dunamis* o capacidad que actúa en cada uno, se tiene una primera proposición que sería la representación del fenómeno como tal, pero lo que falta es la segunda o quizá tercera proposición con la cual o las cuales se llegue a una conclusión afirmativa o negativa sobre la primera. Esto, dice la autora, es provisto por lo que aquí se ha llamado “medio ambiente”, es decir, las construcciones sociales formadas en los *ethos* a los cuales pertenecen las personas. Dicho punto será revisado al final cuando se explique la quinta característica emocional.

El tema sobre el que conviene volver es el de la intencionalidad pues, ahora que se tienen claros los esquemas de los juicios puede revisarse si esta característica fundamental de las emociones que propone Nussbaum (a la que solo se le dedica cinco páginas de las más de 700 que tiene la obra donde la explica) cumple el mismo papel que la aristotélica, en tanto reforzaba la idea de una comunicación o dinámica entre la relación alma y cuerpo<sup>190</sup>, la cual aquí se daría entre los sentidos (o el cuerpo) y ¿la mente? No queda del todo claro. También cabría la posibilidad de que la autora se sume a posiciones más contemporáneas y opte por entender la intencionalidad, por ejemplo, como aquella direccionalidad de la conciencia hacia el mundo que rompe con el

---

<sup>190</sup> Se cree que esto sería así debido a la nota colocada en la presentación de la primera parte del juicio estoico.

dualismo cartesiano. Dicho esto, incluso podría preguntarse por el lugar donde ocurre, existe o se da el objeto intencional.

El texto de la autora solo contesta directamente a la última duda. Sobre ella manifiesta que es el pensamiento en lugar que alberga la emoción, donde ella se da. Entonces, debido a que la imaginación, facultad con la que se “construye” el objeto intencional (en tanto que ella permite representarlo), es reconocida como cognitiva, y que la emoción se da en la cognición, se puede llegar a inferir que su correlato (el objeto intencional) también se da en la cognición. De esta manera, se responde indirectamente la primera pregunta, ya que, si la acción llevada a cabo por la intencionalidad se da en la cognición, se sobreentiende que ella no implica un vínculo entre el mundo y el sujeto, sino solo entre los datos de los sentidos y la cognición. También se infiere que el objeto intencional es una suerte de objetividad in-existente (como diría Brentano) pues, aquella representación que se acepta se considera verdadera en tanto así la significa y vive un sujeto, con lo cual el problema de la separación cartesiana no queda resuelto. La duda se hace mayor cuando se recurre a los autores que la misma Nussbaum coloca en la nota aclaratoria referida a aquello que entiende por intencionalidad de las emociones.

Según Ben Ze'ev, uno de los autores referenciados, la intencionalidad y los sentimientos (*feelings*) son estados mentales; mientras estos último expresan el propio estado mental, la intencionalidad refiere a la relación sujeto-objeto (2001:49). Explicación que conduce a inferir que el objeto intencional es también interno (está en el estado mental). Luego la autora menciona a William Lyons, quien entiende al objeto intencional emocional como un estado o actividad psicológica, parte de la psique (1980: 108), posición que concuerda con la anterior y repite el problema del hiato cartesiano. Sin embargo, el siguiente autor referido es Solomon, quien define el objeto intencional emocional como irreal en tanto puede no tener existencia fácticamente o material en el mundo y que, sin embargo, se da en el mundo experimentado por un sujeto. Dicha vivencia que se da en el mundo, no es un estado mental, pero sí un producto de un juicio (en tanto verla como tal) (1993: 115-166). Posición que, se deduce, entiende la intencionalidad como una direccionalidad que da sentido a los objetos del mundo desde y para el sujeto que lo vive; conectando de esta manera al sujeto que realiza el juicio con su mundo vivido/experimentado. Entonces, ¿cómo entiende Nussbaum la intencionalidad de las emociones? Puede encontrarse una pista en la nota aclaratoria que sigue a la recientemente comentada, en donde sugiere que para profundizar en su entendimiento de la intencionalidad como algo distinto a una direccionalidad mecánica se revise la posición de Caston (2014: 50, nota 13). El argumento principal del autor es

que la intencionalidad de Aristóteles guarda una vasta similitud con el enfoque naturalista contemporáneo en tanto se afirma que el correlato de la intencionalidad, o su objeto, es una representación mental. En ese sentido, critica a Brentano por haber apostado por la conciencia y, más bien, comparte la lectura de Nussbaum respecto al importante rol que cumple la imaginación aquí en tanto capacidad cognitiva que permite la representación del contenido proposicional que se afirma en el objeto intencional (1992). En ese sentido, Nussbaum sí apuesta por un objeto intencional in-existente, pero uno que es una representación mental o producto de un proceso cognitivo.

Como se había sugerido, dicho planteamiento sigue sin responder al problema de la realidad vs. la apariencia pues, pese a que la autora haya aclarado que el objeto intencional es verdadero en tanto el sujeto así lo experimenta, ello no dice nada acerca de cuánto pueda acercarse dicha interpretación a la realidad (cayendo en la posibilidad de validar cualquier “interpretación emocional”, por ejemplo, una psicosis). Tampoco aclara si de todas lecturas emocionales que un fenómeno puede tener habría alguna que resulta más adecuada que otra. Una respuesta a esta interrogante podría encontrarse en el texto donde explica la intencionalidad aristotélica, en el cual expresa su incomodidad hacia posiciones que si quiera sugieran la posibilidad de que existe una sola lectura interpretativa emocional (una intencionalidad) sobre un fenómeno, la cual sería la correcta o apropiada. Para ella, más bien, lo que hay entre las distintas intencionalidades son parecidos de familia (1995: 53). Apelando así a un concepto wittgensteiniano muy acorde a las lecturas analíticas que generalmente acompañan las visiones cognitivo-evaluadoras de las emociones<sup>191</sup>.

Por ello, refiriéndose a la adecuación entre el fenómeno y el valor personal que se le da, dice “el lenguaje de lo apropiado enmaraña la cuestión, pues las cosas pueden ser apropiadas o inapropiadas de muchas maneras distintas: no singulariza el aspecto de la correlación relativa al valor que pretendemos explicar” (2014: 69). La autora explica también que la intencionalidad de las emociones no consiste en una especie de “dirección de ajuste” por el cual ellas buscan que la realidad del mundo se ajuste a aquello que “ven”. Afirmarlo implicaría que la “lectura emocional” es tal que nunca podría darse en el mundo “real”. Debido a que sí cabe la posibilidad de que dicha lectura ocurra realmente, la autora asevera que son más bien las emociones las que tratan de asimilar los eventos del mundo y, en ese sentido, se adecuan a él en tanto tratan de alcanzar

---

<sup>191</sup> Cfr. Lyons 1980, Ben Ze’ev 2001 y Solomon 1993.

una “visión” apropiada de aquello que tiene valor<sup>192</sup>. De lo cual se infiere que no cabe hablar aquí de corrección, incorrección o de una lectura apropiada sino, de repente, del tipo de vida buena al que responda ese valor al que las emociones responden. De ello trata la cuarta característica otorgada a las emociones la cual, si bien ya ha sido mencionada, ahora puede volver a ser revisada en base a la explicación de las características emocionales anteriores.

Ahora se comprende, por ejemplo, el esquema valorativo que Nussbaum propone, el cual es: vivencia o representación de la misma ➤ juicio afirmativo o negativo llevado a cabo por la razón práctica ➤ creencia sostenida como verdadera o correcta ➤ retención de la creencia dentro del proceso cognitivo ➤ valoración positiva o valoración negativa. Aquel juicio afirmativo llevado a cabo por la razón práctica será convertido en un valor positivo en tanto que ese fenómeno que es imbuido por tal valor conforma aquello que se piensa es la vida buena. Mientras que, en el caso contrario, el del juicio negativo, el valor impuesto a la vivencia o representación implica que ello no forma parte de la vida buena, o que aquello que sí formará parte es lo contrario a dicho fenómeno. Entonces, hay una relación necesaria entre el tipo de valoración y aquello que se considere como parte de la *eudamonía*. Pero, ¿acaso el ser humano razona siempre en función a su vida buena? ¿Desde cuándo se considera que este presenta una concepción de vida buena ya formada? ¿Existe alguna idea de vida buena que no sea aceptable, ergo, valoraciones que tampoco lo sean?

La respuesta a la primera pregunta se encuentra en la crítica de la autora hacia la corriente que denomina eudaimonismo antiguo y que adjudica a Aristóteles, según la cual las emociones están ligadas al propio esquema de fines, proyectos y valoraciones basados en la idea de vida buena que se tenga. Por lo tanto, los propios objetivos siempre serán recomendados a los demás (2014:71-72). Nussbaum cree que dicha corriente sobreestima el orden y la estructura que las personas le dan a sus esquemas de fines ya que, generalmente, las valoraciones no encajan entre sí o no siguen un orden establecido y, además se valoran cosas que no suelen recomendarse a los demás. Ello está ligado a la quinta característica dada a las emociones: su carácter local<sup>193</sup>, por la cual se entiende que una emoción recibe un lugar determinado en la vida de cierta persona, pero puede ocupar uno distinto en la vida de otras. Es decir, depende de la propia valoración sobre la vida buena para sí mismo y sobre sí mismo. Ello hace que,

---

<sup>192</sup> Cfr. 2014: 70-71.

<sup>193</sup> Se volverá sobre esta característica más adelante.





por ejemplo, una persona no recomiende a otros la carrera que sigue o, incluso, el tipo de vida que lleva. Se puede, sin embargo, recomendar cuestiones muy generales tales como mantener la salud, cultivar las buenas amistades, etc., pero no fines determinados, punto que sería defendido por el eudaimonismo antiguo. En otras palabras, se niega la posibilidad de imponer o exhortar a seguir un esquema determinado de fines u objetivos. Ello encaja perfectamente con el enfoque de capacidades ya que se apuesta por la normatividad de las capacidades, mas no de los funcionamientos por medio de los cuales serán cubiertas.

El segundo punto que la autora critica al eudaimonismo antiguo es la simplicidad con la que trata la separación entre lo considerado como bueno y aquello a lo que se está acostumbrado en la historia personal. En otras palabras, no es sencillo distinguir aquello que se considera valioso por ser bueno de lo que así se valora por haber estado siempre presente, tal como sucede con el amor hacia el propio país, hacia un determinado tipo de música o, incluso, una religión. Dicha costumbre u omnipresencia conlleva al tercer punto cuestionado, la casi nula explicación que da la teoría griega sobre el amor incondicional. Dicha emoción no suele ser cuestionada, sobre todo cuando nace de relaciones no escogidas, como las familiares. Aquí los defectos o rasgos negativos que posea la persona amada no ponen en cuestión la valoración o el sentimiento. Trayendo como consecuencia que esta tenga prioridad en el esquema personal a pesar de no siempre, o no en todos los casos, contribuir al propio florecimiento. Dicho desorden causado por las preferencias exclusivamente personales, la costumbre o el amor incondicional es la causa de a) las distintas intensidades con las que se viven ciertas emociones en las mismas circunstancias; así como de b) la flexibilidad que presenten las emociones. El caso de a) se suelen ver emociones desproporcionadas, como también la falta de una emoción que se espera aparezca en una situación X. Por ejemplo, un partido de fútbol de la selección nacional puede ser vivida de forma superlativa (debido al “incondicional amor a la patria”, a un “sentimiento de nación”, etc.), como también puede no despertar el mayor interés (no se asocia dicha práctica deportiva con los fenómenos anteriormente nombrados). En cuanto a b) ello dependerá de la fuerza con que la creencia esté arraigada en el agente. Por ejemplo, una creencia acerca del valor de la propia madre será mucho más difícil de cambiar que la valoración sobre la importancia de hacer ejercicio. También dependerá del objeto que se encuentre en cuestión, pues no será lo mismo la creencia que se encuentre detrás del apego hacia una prótesis que aquella que fundamente el amor hacia la propia ciudad.

En resumen, dice la autora “el marco eudaimonista resultará adecuado para concebir la vida emocional solo cuando reconozcamos que el sentido que las personas tienen de lo que es importante y valioso a menudo es confuso y desordenado, y no está en la línea de sus creencias éticas reflexivas” (2014: 74). La frase que resulta preocupante de la cita es la que hace referencia a las creencias éticas, ya que según el esquema obtenido de la propia teoría de Nussbaum, las emociones se basan en una determinada valoración, la cual es producto del razonamiento de la razón práctica. Esta facultad se encarga de distinguir entre lo bueno y lo malo, tanto como de planificar la manera de llegar a ellos pero, sobre todo, es la que se ocupa de que las acciones realizadas se lleven a cabo de una forma realmente humana, punto en el que la autora hace énfasis. Por lo tanto, si ella también afirma que las personas no obran siguiendo sus creencias éticas, fácilmente se puede concluir o que actúan con la intención de/para hacer el mal, o de manera no completamente humana. En el caso de Aristóteles, esta situación fue expuesta al revisar el porqué de la necesidad de reglas o normas<sup>194</sup>. Aquí la autora dijo que las normas existían para los casos donde la cantidad de opciones es grande y poco el tiempo para decidir, o cuando el juicio se ve distorsionado por alguna pasión (llamada apetito en la teoría de Nussbaum). Desde el punto de vista de la autora, la primera situación no resulta problemática; la segunda, en cambio, implicaría actuar sin ver el valor del objeto, ergo sin razón práctica, por lo tanto no completamente como humano. Este razonamiento explicaría la férrea defensa de la autora por incluir las diez capacidades centrales en toda norma a nivel mundial. Ya que el comprenderlas garantizaría el trato justo hacia los individuos en tanto se respetan los componentes de su humanidad, pero también permitiría volver a la completa humanidad<sup>195</sup>.

Dicho debate trae a colación la otra capacidad que la autora considera brinda el rasgo de humanidad, esta es la afiliación, la cual es representada en su teoría de las emociones por la característica de ser particulares o locales en tanto solo le pertenecen a un individuo que las vive conscientemente. Para revisarla se empezará por explicar la influencia que las construcciones sociales tienen sobre las emociones, en tanto que a partir de ellas y en ellas se construyen las creencias que son bases de las emociones. Por otro lado, al hacer referencia a las vivencias de un individuo consciente, será necesario examinar el concepto de yo que la autora esgrime, así como atender a aquello

---

<sup>194</sup> Ver nota 116.

<sup>195</sup> Recuérdese que en el capítulo anterior se vio el uso ambiguo que la autora hacía del término persona. Ello trae como consecuencia que no exista contradicción al decir que una persona no actúa según la razón práctica. Lo que resultaría difícil de entender sería que la autora hubiera dicho: ser humano que no actúa según su razón práctica.

que diga sobre su desarrollo y, consecuentemente, la aparición de las emociones en la primera infancia.

“las emociones humanas, a diferencia de la de los animales, están sujetas a deliberación y revisión según la reflexión general sobre los objetivos y proyectos propios (...) tal actividad deliberativa se inicia en interacciones con los otros y tiene lugar en un grado sustancial en el contexto de dichas interacciones” (2014: 176). Las creencias a partir de las cuales aparecen las emociones, así como aquellas que lleguen a manifestarse y las que no, dependen del contexto del individuo, contexto que no solo se remite a la historia personal –ergo, las distintas maneras en que las personas con quienes se interactúa influyen en ella–, sino también a las normas sociales bajo las cuales se experimenta y construye la historia. En ese sentido, es válido afirmar que cada sociedad “modela” las emociones de manera distinta y que, debido a ello, cada una es capaz de contar con un “repertorio emocional” distinto, así como de contar con maneras específicas o únicas de expresar cada emoción; esto es a lo que Nussbaum llama “tesis de la construcción social” (2014: 179). Aquí vale la pena reparar en que la influencia no se dará en un solo sentido (del entorno al individuo), sino en viceversa, motivo por el cual una variación valorativa o sentimental personal puede llevar al cambio social. Debe tomarse en cuenta también que las construcciones sociales, en tanto son creencias, están arraigadas al *ethos* al cual pertenecen en distinto grado pues, al igual que pasaba con las emociones, estas se acentuarán mientras más veces se las afirme. Punto que conlleva a pensar en la importancia que tiene la historia y la tradición en el repertorio emocional, así como a suscribir que debido a su antigüedad y a lo lejana (por lo tanto, “acentuada”) que resulta una u otra construcción social, muchas veces estas no son cuestionadas. Será a través del descubrimiento y comparación (o empatía imaginativa) con otro tipo de prácticas/expresiones de las emociones que las propias serán puestas en cuestión. Este fenómeno es designado por la autora como “sociabilidad deliberativa”, la cual no solo habilita al individuo para tomar una posición crítica respecto de sus propias emociones sino que, a la vez, agranda el rango de aquellas que llega a experimentar<sup>196</sup>.

Pero, ¿cuáles son los tipos de variaciones que se puede encontrar al comparar distintas sociedades? Y ¿cuál es su alcance de modificación? La autora dice que las variaciones son cuatro: a) las condiciones físicas, entendidas como las formas de cooperación, los

---

<sup>196</sup> Este planteamiento recuerda a conceptos de la corriente hermenéutica tales como la fusión de horizontes.

temores o enemigos contra los cuales una sociedad se defiende<sup>197</sup>, la concepción e importancia que se le da al ocio, etc. b) Las creencias metafísicas, religiosas y cosmológicas, tales como el miedo a la muerte, la salvación (unida a la esperanza que se experimenta por ella), la creencia en la magia/brujería. c) Las formas en que se practican o se dan las distintas condiciones físicas y creencias, tales como las expresiones de devoción, las costumbres que se siguen en la crianza infantil, los ritos que formen parte de las celebraciones (bodas, cumpleaños, etc.). d) Las normas sociales, tanto las que se encuentran tipificadas en normas y leyes como las que son consideradas implícitas para las personas que conforman una sociedad; por ejemplo, la legalidad del matrimonio entre personas del mismo sexo, la ley de interdicción contra las PCD o el código de vestimenta permitido. Por último, e) las diferencias lingüísticas. Ese es un tema algo complejo, pues podría argumentarse que las emociones vividas dependen de la riqueza de la lengua en la que se expresen. Nussbaum no niega que la “ausencia de nombre” de algunas emociones en otras lenguas signifique algo, pero ello no asegura que dicha emoción no se dé (puede llamarse de otra manera, por ejemplo) o, viceversa, que la existencia del nombre garantice la experiencia de la misma emoción. Lo que sí sucede es que al darle nombre a una emoción “No aplicamos de manera simple los términos a unos elementos previamente organizados. En el proceso de denominación, a menudo estamos también organizando, separando unas cosas de otras o afinando distinciones que pueden haberse experimentado de un modo uniforme” (2014: 177).

Aquí se vuelve a negar la existencia de un pensamiento proposicional puro o previo a la experiencia (este, en cambio, siempre va acompañado de una representación brindada por la imaginación); más bien, este comentario evidencia la posibilidad de experiencias emocionales no lingüísticas, debido a que el lenguaje “clasifica” lo ya experimentado; ello se corrobora cuando la autora dice que el lenguaje no es el único medio por el cual puede registrarse una emoción y que, el hacerlo equivale a una traducción, la cual en tanto interpretación, nunca será exacta (2014: 155). Pese a esto, Nussbaum también afirma que aquel que es capaz de expresar sus emociones cuenta con una vida emocional distinta de aquel que no lo logra pues, gracias a ello puede seguir revisando sus juicios a través de la “sociabilidad deliberativa”. No obstante, tal como en el caso de la denominación emocional, tampoco se puede asegurar con total certeza que la falta de expresión equivalga a la falta de experiencia de una determinada emoción.

---

<sup>197</sup> Piénsese, por ejemplo, en la sensación de inseguridad ciudadana y cómo ello puede afectar al repertorio emocional que cada persona tiene.

Así, todas las variaciones mencionadas conducirán por un lado, al cambio de las manifestaciones conductuales de las personas pertenecientes a cada una de esas sociedades y, por otro, a modificar el valor de las categorías emocionales, llegando a alterarlas en su totalidad. Un ejemplo de ello son los cánones de belleza corporal, su variación permitirá que más o menos personas experimenten emociones satisfactorias respecto a su anatomía, su color de piel o forma del cabello e incluso a su identidad. Por otro lado, dependiendo de qué tanta importancia se le otorgue en la escala de fines a dichos cánones, el individuo tendrá o no la motivación para realizar distintas actividades. Por ejemplo, el hecho de tener una prótesis, sea en brazos o piernas, puede tomarse como impedimento para ser modelo, actor o participar en alguna actividad en donde la persona resalta por su apariencia. Dicha situación (el no tener un “cuerpo normal”) podría ser la desencadenante de emociones tales como la amargura, el resentimiento, la frustración, la vergüenza, etc. Por suerte, actualmente existen casos de éxito (tales como Viktoria Modesta o Jack Eyers) que evidencian lo errado de dicha concepción y que ayudan a cuestionarla, ayudando con ello al cambio paulatino de los criterios estéticos.

Regresando a la última característica emocional (carácter local) queda aún por examinar cómo concibe Nussbaum el concepto de yo. Entenderlo parece importante ya que para la autora toda emoción vivida contiene una relación ineliminable hacia él (2014: 75). Ella también afirma “haber presentado un yo constituido por sus compromisos evaluativos con áreas del mundo que están fuera del él” (2014: 338). Por otro lado, respecto a la relación del yo con el cambio de dichos compromisos, dice que “tras una pérdida, y a medida que cambian de tiempo los pensamientos en torno a los cuales uno ha definido sus objetivos y aspiraciones se convierte hasta cierto punto en una persona diferente. Esto explica por qué la transformación que experimentamos no se lleva a cabo sin pugna: es una pérdida del yo y el yo contempla el olvido y la calma como amenazas para su propio ser” (2014:106). Siguiendo lo citado se afirma que el yo es un elemento interno que contiene las vivencias de toda una vida, pero que no es en él donde se dan las vivencias emocionales, pues el yo solo las contempla<sup>198</sup>, ergo, es distinto de la cognición. Sin embargo, el yo se encuentra formado por compromisos evaluativos sobre los bienes externos, lo que significa que su contenido son juicios de valor (lo que implica cognición/intencionalidad). Entonces, si las emociones, son un tipo de juicios de valor, ¿no tendría que ser el yo también el lugar donde se dan las emociones? Si se contesta afirmativamente a esta pregunta, el yo podría hipotéticamente ser entendido como el

---

<sup>198</sup> Véase página 126. Las emociones se dan en el pensamiento.

sustrato subjetivo que se encuentra presente en toda vivencia y a lo largo de una vida<sup>199</sup>. Lo que queda algo más claro es la similitud de este concepto del yo con una de las características presentes de la concepción densa y vaga que Nussbaum extrae de los textos de Aristóteles: separación: cada individuo siente como uno, muere, respira, se mueve, se expresa como uno separado de todos los demás (1990:224), la que se comentaba podía ser entendida como individualidad. No sería, por lo tanto, el cuerpo el que individualiza –pese a que, como se dijo, es por medio de este que se viven ciertas experiencias y otras no– sino el yo (rasgo que va de la mano con la hipótesis del sustrato subjetivo).

Lo que es importante revisar y que hasta ahora ha sido dejado de lado, es la parte evolutiva o genética de la teoría, ya que, según la autora, las emociones de un animal humano no se comprenden si no se examina la historia de su primera infancia, pues es ahí donde aparecen las emociones. Ellas desarrollarán un mapa del mundo para el niño y, por lo tanto, le irán mostrando dónde se encuentra, las cosas buenas y malas, así como lo externo de los bienes (o que no están bajo su control). Esto no solo coloca los cimientos de la visión personal que dicho individuo tendrá de adulto, sino que también marcará su comportamiento moral y además, permitirá un correcto desarrollo de la razón práctica (cualidad que es observada al darse una correcta respuesta al entorno) y del yo<sup>200</sup>. Esta teoría cognitiva evaluadora de las emociones permitiría a todo el que la siga colocarse en un nivel privilegiado para observar y criticar tanto la psicología evolutiva como el psicoanálisis: pues dichas teorías no toman en cuenta que es en el entorno donde las personas cultivan sus emociones<sup>201</sup>. Motivo por el cual la autora entiende tanto a las agrupaciones sociales y políticas como facilitadores del desarrollo emocional. Porque ellos también contribuyen, por ejemplo, al desarrollo de la imaginación y de los tipos de empatía. De ahí que sea tan importante que las diez capacidades centrales sean garantizadas para todo individuo desde su niñez.

Pese a lo dicho, Nussbaum escoge a Proust y a Donald Winnicott<sup>202</sup> para exponer cómo entiende el desarrollo en la primera infancia. El novelista la habilita para hablar de

---

<sup>199</sup> Debido al cariz cognitivo de dicha noción del yo, cabría quizá decir que podría equipararse con algunas definiciones de aquello que es la mente. Esta intuición debe desarrollarse en un trabajo aparte para alcanzar a afirmarla con certeza.

<sup>200</sup> Cfr. 2014: 209, 234, 241.

<sup>201</sup> Cfr. 2014: 212, 261-262.

<sup>202</sup> Ella reconoce que si bien toma pensamientos de ambos autores, prefiere a Winnicott por ser “más sensato y sensible, interesado de una manera más genuina por la variedad y la interacción humana” (2014: 213). En una nota de la misma página también menciona que elige el psicoanálisis de dicho autor sobre el de otros debido a que este, al ser pediatra, basa sus observaciones y luego su teoría en pacientes que no buscaban tratamientos psicoanalíticos.

desarrollo de una manera narrativa, mientras la teoría del post-freudiano le permite explicar el surgimiento de ciertas emociones, así como el bloqueo de otras con el fin de entender las reacciones del presente (2014: 272). Debido al objetivo y limitaciones de este trabajo, aquí se revisará las nociones psicoanalíticas y se comparará con las de la filósofa en cuestión para seguir esclareciendo su teoría de las emociones. Aquí se empezará con aquello que la autora toma o menciona de él para luego compararlo con la propia teoría de Winnicott.

### 3.4 El inicio de las emociones: la interpretación de Nussbaum sobre la teoría psicoanalítica de Winnicott.

Como se indicó, la teoría de las emociones que Nussbaum defiende es evolutiva en tanto entiende que estas se desarrollan gradualmente. En el recién nacido, no existen emociones sino solo apetitos ligados sobre todo al proceso de nutrición. Si este proceso es correctamente satisfecho, a partir de los seis meses comenzarán a aparecer emociones como la admiración, la cual –no egoísta pero tampoco eudaimónica– confiere a las relaciones de objeto un cariz no instrumental, lo que posibilita la curiosidad sobre los propios estados de ánimo (2014: 224). A partir de ello se infiere que recién a los seis meses el bebé empieza a distinguir aquello que es él de lo que no lo es (relaciones de objeto) y que, además puede volver o autoreflexionar sobre sus propios estados. Consecuentemente podría afirmarse que antes de tal edad no hay intencionalidad, ni yo propiamente dicho<sup>203</sup>, ya que no hay individualidad ni emociones y son estas las que ubican al yo en el mundo del infante<sup>204</sup>. Podría incluso inferirse que las capacidades de razón práctica y de imaginación, sentidos y pensamiento no se encuentran del todo presentes debido a que no hay juicios ni fines asociados a ellos. Pese a que lo dicho es una deducción bastante sencilla a partir de aquello afirmado por la autora, no se sabe si estaría de acuerdo; pues no precisa qué sucede en el infante en edades más tempranas. Este vacío conceptual resulta algo peligroso debido a lo central que resulta en su teoría las capacidades arquitectónicas. Por lo tanto, al no precisar a qué edad o momento de la vida del infante se considera que las arquitectónicas están presentes/aparecen, se cae en la posibilidad de inferir que existiría algún momento en el que ese individuo no sería un animal humano.

---

<sup>203</sup> Las veces que la autora se refiere al no-yo son para explicar posiciones contrarias a su teoría de las emociones, en donde estas últimas son consideradas afecciones que vienen de fuera del sujeto. En ese sentido son un no-yo.

<sup>204</sup> Cfr. 2014: 241.

La referencia encontrada respecto a una edad más temprana refiere al papel que los cuidadores juegan

ya en los seis primeros meses de vida el tipo de cuidado y de sostenimientos paternos que haya recibido el niño conforma su actitud ante su propio horizonte humano de carencia, ya sea generando la sensación de que no hay nada malo en esa condición de necesidad del ser humano y de que su cuerpo indefenso es también una fuente de interés y de placer, ya sea, por el contrario, enviándole el mensaje de que el único estado tolerable es la perfección y que todo lo demás será repudiado (2014:228).

Con ello se confirma que en dicha etapa del neonato existen sensaciones las cuales, muy probablemente, no sean intencionales, y qué además habría algún grado de conciencia para que la necesidad sea percibida, así como lo satisfactorio o no que resulte el sostenimiento. No se especifica, sin embargo cuál sería ese grado de conciencia, así como tampoco hasta qué punto o a partir de cuándo se perciben los estados como propios. Lo que sí elucida la autora es lo importante que resulta el cuidado sostenimiento de los padres, ya que si este es bien logrado adquirirá una visión de sí mismo que equilibre la confianza en el cuidador con el sentido de vulnerabilidad propio, lo cual se traducirá en un estado de seguridad y estabilidad que lo llevará a ocuparse de sus propios proyectos (en un primer momento, en tanto satisfacción de necesidades) en vez de compensarlos con la atención ajena. Esto derivará en la capacidad de pensar y actuar (2014: 242). De lo cual se colige que es en ese momento en el que empezaría a funcionar la capacidad sentidos, imaginación y pensamiento. Por otro lado, sigue sin quedar claro qué tanto distinguiría el infante los cuidados parentales como algo ajeno a él; duda que se refuerza cuando la autora explica que es en las evaluaciones sobre su propia seguridad y bienestar que el yo se va situando, es decir, va apareciendo (2014: 241). Si esto es así, entonces definitivamente existe un momento en donde el niño no distingue entre lo propio y lo ajeno, o entre lo que es yo y no yo. En ese sentido podría hablarse de un ser humano, desde el enfoque de Nussbaum. No se está del todo seguro.

Lo que sí se entiende es que dicho periodo de dependencia es pasajero y que justamente el desarrollo “normal” contempla el paso de tal estado a una interdependencia madura, en donde el infante que ya se reconoce como distinto a su entorno, entiende que aquello que quiere está lejos o fuera de él, y no lo controla en tanto no es un objeto de su voluntad. Cuando el reconocimiento es maduro, se dará sin cólera y sin celos al descubrir la falta de omnipotencia (2014: 260). Igualmente, es en ese momento, no especificado en tiempo, que el infante reconoce que los bienes

externos también pueden ser males, hecho que le enseñará a tener miedo y lo alejará de su estado pasivo frente al mundo. Por otro lado, al darse cuenta de su diferencia con el entorno, el niño descubrirá la soledad –estado en el que también desarrollará confianza y seguridad– la cual, sin embargo, será siempre relacional debido a que siempre habrá alguien más ahí<sup>205</sup>, sea una persona o un objeto, el cual llevará el calificativo de transicional por ayudar al niño a transitar hacia la interdependencia madura. La soledad, entonces, se devela también como un estado que desarrolla la creatividad, ergo, la capacidad imaginativa, ya que aquí es donde el infante empezará a jugar (primero, probablemente con aquello que haya escogido como su objeto transicional, concepto que será explicado en breve).

Esta acción lúdica es interpretada por la autora como narrativa, en tanto el infante cree historias para llevarla a cabo. Y este, el juego narrativo, será el responsable de permitir que el infante –durante una crisis de ambivalencia entre el bienestar y la ira que siente hacia el cuidador por oponerse a su voluntad de control de los bienes externos– empieza a controlar sus impulsos destructivos al imaginar el dolor que puede infligir en otros. Con lo cual, a la vez, controla también la “vergüenza originaria” sentida al tomar conciencia de la propia debilidad e incapacidad para adecuarse a las propias expectativas (2014: 229, 273). Aquí se utilizan las comillas para hacer referencia a dicha emoción debido a que es un término utilizado por la autora pero que no parece muy preciso, pues no podría existir emoción originaria en tanto que, para ella, no existe yo desde un origen. No obstante, sí queda claro que tanto la vergüenza como la ira, el odio y el asco son las emociones más antiguas, debido a que su aparición está relacionada con la relación ambivalente que tiene el infante causada por la falta de control de su medio. El asco se diferenciará de la vergüenza debido a que ella va dirigida al yo, y el asco en una dirección inversa (o hacía afuera), en tanto se relaciona con los límites del cuerpo. También se diferencian en que mientras la primera nace de la propia vida apetitiva, el asco es aprendido primero de los padres y luego de la sociedad. Se tendrá asco a todo lo que no sea parte del cuerpo y, por ello se considere otro, distinto.

Así, estos sentimientos poco a poco son proyectados, positiva o negativamente, en las vivencias con otros, por ejemplo “a través de la historia, ciertas propiedades propias del asco (...) se han asociado monótonamente con, e incluso se han proyectado sobre, grupos de sujetos en referencia a los cuales los grupos privilegiados buscan definir su

---

<sup>205</sup> Cuando se dan las condiciones ideales. De no haberlo, ello traerá como consecuencia un cambio o “atraso” en el desarrollo emocional del niño.

estatus humano superior” (2014: 388). Por ello el rol de los tutores en la formación de la moralidad (entiéndase como creencias acerca de lo bueno y lo malo) es fundamental, ya que serán estos los que trasmitan los valores en base a los cuales los infantes irán experimentando distintas emociones. En el caso de la vergüenza, esta resulta limitante pues, debido a su direccionalidad, implica un ensimismamiento del sujeto que forma una barrera hacia experiencias emocionales como la simpatía o la compasión. Por ello, Nussbaum dirá que es preferible sentir culpa moral que vergüenza, debido a que la culpa sí implica una proyección en/hacia el otro (por querer o haberle hecho daño), mientras que la vergüenza solo implicaría la experiencia de una emoción negativa debido al descubrimiento de la falta de omnipotencia (2014: 251).

Queda claro entonces que la moralidad será modelada en base al tipo de desarrollo emocional que se tenga y a las creencias que sean inculcadas. Y la mejor manera de ir persuadiendo o cambiando creencias será tanto a través del juego narrativo, como del arte, en tanto ambas son actividades que desarrollan la imaginación y permiten la empatía. En la adultez, sin embargo, podrán encontrarse situaciones en las que la persuasión no basta para cambiar una emoción o, incluso, escenarios en donde el individuo se siente sacudido por una fuerza que parece no cognitiva y que lo impele a actuar de una manera que no concuerda con sus fines actuales. Aquí, dice la autora, lo que hay no es un pensamiento evaluador, sino que, probablemente se trate de una emoción presente desde la niñez, pero oculta en la vida cotidiana al pensamiento consciente (2014: 266). Ello deja en evidencia otro vacío conceptual en la teoría de la autora, el cual ya había sido visto desde la explicación de las emociones de fondo y generales, esto es la casi evasión del tema del inconsciente, más allá de entenderlo como un estado mental. Al no hacerlo, no se explica por qué en un momento cualquiera de la vida adulta esa emoción se vuelve consciente o por qué se ocultó/sublimó por tanto tiempo.

Donald Winnicott, autor en el que Nussbaum se apoya, presenta un comienzo de la historia del ser humano que concuerda con la del yo. Su aparición es el principio de los principios (1993: 75), que marca la existencia del infante como persona (1993: 73) y se da en la vida intrauterina, al igual que el inicio del desarrollo de las emociones. El psicoanalista inglés creía que así como existe una tendencia innata hacia el desarrollo del cuerpo, pasaba lo mismo con el proceso evolutivo de las emociones (1976: 16). No obstante la progresión nunca será lineal, ya que “toda etapa del desarrollo se alcanza y se pierde, se alcanza y se pierde otra vez; solo poco a poco el logro de una etapa del desarrollo se vuelve un hecho” (2006: 42). No se trata entonces de una línea recta, sino

de avanzar por “ensayo y error”, error (o etapas tempranas) que nunca será del todo superado. Hasta aquí, –pese a que Nussbaum no se haya referido a la vida prenatal– vale decir que las teorías de ambos autores coinciden. Sin embargo, el problema se revela rápidamente cuando Winnicott explica el rol fundamental que tiene la madre (o el cuidador, en términos más contemporáneos) en dicho desarrollo. Para él “No hay tal cosa como un bebé<sup>206</sup>” (1987: 88), porque este no existe solo, sino que lo será siempre en relación con su madre.

Para entender dicha afirmación debe revisarse las etapas del desarrollo del yo, las cuales son explicadas conjuntamente con el tipo de cuidado que la madre brinda en cada una de ellas, mostrando desde ya la relación de dependencia o necesidad que hay entre ellos. El primero es el proceso de integración, el cual no se dará si el cuidado de sostén de la madre resulta satisfactorio. Este último (término utilizado por Nussbaum) consiste en la capacidad para identificarse con el niño y atender sus necesidades, lo que incluye la totalidad de las rutinas de cuidado, a lo largo de todo el día, así como protegerlo de la “agresividad” fisiológica al tomar en cuenta la sensibilidad dérmica del infante y su desconocimiento de la existencia de nada que no sea él. Brindándole así el medio físico y psicológico adecuado para su desarrollo<sup>207</sup> o un proceso de integración satisfactorio. La integración se lleva a cabo a partir de la imaginación del funcionamiento del cuerpo (empezando por la excreción y alimentación), lo cual marca el inicio del desarrollo de la imaginación/fantasía. Esta facultad permite que a) se separe la anticipación de la experiencia actual y del recuerdo (es decir, desencadena la conciencia del tiempo), b) empiece la construcción de un mundo personal o realidad interna, c) se entienda que la fantasía pertenece a esa propia realidad interna, suya, y d) reconozca la separación entre yo y no yo, yo y otro. Ello implica que el niño entiende que es observado por otro que sabe que existe fuera/junto a él pero que no es él, y que ese otro le demuestra ese conocimiento a través de gestos faciales, tales como una mueca o una sonrisa. Aquí la piel actúa como limitante entre lo que es considerado yo y no yo. En ese sentido, aquí se habla de un yo corporal, vinculado a las funciones de este. Todo ello permite que el infante tenga la sensación de *continuum* o de un seguir siendo en sus vivencias<sup>208</sup>. En cambio, si el sostén no es el adecuado, lo que sucederá será conocido como desintegración, o proceso en el que el bebé no siente como suyo el cuerpo que habita, no se percata de él ni lo diferencia de su entorno. Por lo tanto se encontrará en una caída interminable, que llevará (más adelante) a la aparición de la

---

<sup>206</sup> La traducción es propia.

<sup>207</sup> Cfr. 1976: 33, 1987: 90, 1993: 63.

<sup>208</sup> Cfr. 1993: 78-79.

ansiedad psicótica (1976: 33). Todo este proceso culmina con la personalización o la aparición de la personalidad, lo cual va de la mano con el cuidado que recibe el nombre de manipulación, en tanto permite que el niño distinga través de su cuerpo aquello que es real de aquello que no lo es.

Antes de pasar a la última etapa del desarrollo del yo, es importante señalar un fenómeno que ocurre dentro del proceso de integración y gracias al sostenimiento. Este es el paso de la dependencia absoluta a la dependencia<sup>209</sup>. En la primera fase, la subordinación al ambiente es tan extrema que no se considera que haya individuo, como unidad o separado del ambiente. El agente no diferencia el ambiente de sí mismo y tampoco tiene manera de conocer el cuidado materno. En otras palabras, lo único que existe aquí es un yo que no se distingue como tal, y que lo hará gradualmente a partir de y gracias al cuidado sostenido de la madre. Reconociéndose en un primer momento como un yo corporal (tal como se explicó). No se sabe a ciencia cierta si Nussbaum comulga con este planteamiento puesto que si se sigue lo dicho por Winnicott puede afirmarse que incluso en esta etapa de total dependencia se está frente a una persona, en tanto que hay un yo; sin embargo, siguiendo los postulados de la autora, no se podría afirmar tal cosa con total seguridad, ya que en tal periodo no habría razón práctica ni tampoco filiación propiamente dicha en tanto las relaciones que se dan son para y con un individuo determinado o individualizado.

Esto conduce a un segundo punto en el que se cree que Nussbaum no coincide con Winnicott y que, sin embargo, pareciera que sí lo hace según lo que expresa en Paisajes del pensamiento. Se hace referencia aquí al término *self*, el cual “llega después que el niño ha comenzado a utilizar el intelecto para mirar lo que otros ven, sienten u oyen” (1993: 74). Es decir que existe una realidad más dentro del niño que aparece luego de que este ya se reconoce como individuo y apenas existe algún tipo de organización mental. El *self* también es el que salta de un impulso o sensación a otra y permite retener recuerdos sobre el cuidado dado por el ambiente (1993: 166) pues es en él donde se experimenta la conciencia del tiempo que aparece por el desarrollo de la imaginación. Incluso, también posibilita que tanto el cuerpo y sus funciones, así como otras experiencias, se sientan reales y no irreales (1993: 148). Es a partir de esa realidad que se puede hablar de un desarrollo emocional en el sentido de Nussbaum, puesto que ya existiría un carácter local, así como imaginación y percepción entendida como propia<sup>210</sup>.

---

<sup>209</sup> Etapas que en escritos más antiguos serán denominados por el autor como doble dependencia y dependencia. Cfr. 1976: 16-17.

<sup>210</sup> Aunque, la adjudicación de valor vendrá todavía después dentro de la teoría psicoanalítica.

Por lo tanto, lo que Nussbaum llama yo, en la teoría de Winnicott en realidad sería el *self*. Por otro lado, el *self* está relacionado a la psique, la cual “constituye una unidad fundamental con el cuerpo merced a la función de los tejidos y órganos y con el cerebro, así como por el modo en que se entrelaza con este a través de nuevas relaciones desarrolladas en la fantasía y mente, consciente o inconsciente del individuo” (2006: 82). En lo que sigue, no se explicará todos los puntos mencionados en la cita, sino que se pretende mostrar que la estructura humana planteada por el autor es mucho más compleja que aquella expuesta por Nussbaum. Ella no se pregunta por la relación que hay entre las creencias, el valor y las funciones del cuerpo, o por la distinción entre mente y cerebro. Puntos que aquí se considera resultan fundamentales si es que se quiere comprender desde su teoría condiciones como la de la discapacidad o la del género.

Para finalizar la revisión de la teoría de Winnicott queda por examinar en qué consiste la relación objetal y la forma de cuidado a la que se relaciona. Este último recibe el nombre de mostración de objetos, en tanto versa acerca de promover la capacidad del infante para relacionarse con objetos de toda índole, así como fomentar su desarrollo creativo (1976: 34). Es la madre o el cuidador la/el encargado de presentar esos objetos para que sean manipulados por el niño de modo que, poco a poco vaya creando o construyendo su mundo real externo. El mundo interno también llamado mundo personal o realidad interna, será la encargada de preservar aquello que se experimenta como bueno (en tanto hace bien o proporciona una experiencia positiva de placer, satisfacción, etc.), así como de aislar lo percibido como malo, dañino o desagradable. Las relaciones objetales entonces tienen cabida en la vida del infante una vez que este ha alcanzado la personalización. Esto, dice el autor postfreudiano, se logra al año de edad, periodo en que el individuo es reconocido como una persona total (1976: 23)<sup>211</sup>. Una persona que hasta aquí sería definida como la unidad entre un mundo interno, una membrana limitante y un mundo externo que se empieza a edificar al ir ganando sentido. Sin embargo, existe una zona intermedia que no solo contribuye a ambas realidades (interna y externa) sino que también permite que sigan interrelacionadas. Este espacio u objeto transicional es lúdico y empieza con la madre cuando ella presenta un objeto al niño. Cabe aclarar que el ser denominado espacio no implica que se trate de una realidad psíquica o una parte del mundo exterior, sino por ser un segmento potencial que surge entre el infante y su madre, en donde este reúne objetos del espacio exterior para

---

<sup>211</sup> Si se sigue al pie de la letra la perspectiva de Nussbaum, recién al año podría hablarse de un animal humano propiamente dicho. Ello sin contar que el funcionamiento de la razón práctica debe ser bastante rudimentario a esa edad.

proyectar lo introyectado, así como para desarrollar su impulso creativo, lo cual se da a través del juego. Este espacio, dice Winnicott significa una paradoja que no debe ser resuelta y que se ofrece al niño para confrontar su creatividad primaria (omnipotente) con la percepción objetiva del mundo<sup>212</sup>. El juego, actividad llevada a cabo dentro de esta realidad, se vuelve una prueba de que el niño ha desarrollado una realidad interna y además, lo enriquece en tanto desarrolla su imaginación/creatividad y gana experiencia corporal (aprende a manejar su cuerpo).

Para Nussbaum no existe este espacio intermedio entre realidad interna y externa, ella solo se refiere al objeto transicional y al juego en tanto son elementos que permiten el desarrollo de la imaginación (2014: 243). Tampoco hace referencia a la característica facilitadora de este espacio en tanto ayuda a soportar la realidad, aunque ello nunca se logre del todo, según Winnicott. Los que serán los mediadores entre el mundo seguro o amenazante –ergo, los que lo construirán de esa manera– serán los cuidadores. El amor y la gratitud que el niño siente por ellos (al identificarlos como los proveedores o los que atienden sus necesidades) desencadenarán experiencias de vergüenza cuando se da cuenta que les ha causado daño, cosa que ya es capaz de hacer debido a que imagina su dolor. La vergüenza también aparecerá al reconocer que no tiene control sobre las cosas, e irá acompañada de envidia y celos si es que otros acceden a ellas. La manera en que, según la autora, el infante podrá superar dichas emociones es imaginando los límites de su actuar y aceptando que “vive en un mundo donde otras personas también pueden hacer demandas legítimas, un mundo donde sus necesidades no son el centro del universo” (2014: 249). Esto, se había visto, es lo que ella llama moralidad, la cual formará gracias a la estrategia que emplea el niño a través de la imaginación, con la cual va suplantando lo malo (vergüenza, envidia, celos) por muestras de afecto. Por eso, para Nussbaum la moralidad en realidad cumple el papel de un mecanismo de defensa que permite salvaguardar la dignidad del infante que se ve amenazada por la agresividad o “maldad” interna. En otras palabras, lo que afirma la autora es que el niño realiza un juicio por el cual, con la ayuda de la imaginación, concluye que es mejor reprimir esos impulsos negativos y aceptar que tiene que compartir el mundo. Parece entonces que ella concibe al infante como un adulto pequeño, cuya moralidad (o distinción entre lo bueno y lo malo) aparece gracias al razonamiento de medios y fines. En otras palabras, le adjudica al infante la misma capacidad de raciocinio que un adulto, con la diferencia de que en estos primeros años al estar aprendiendo a utilizarla, necesita mayor guía de sus cuidadores. Winnicott no estaría de acuerdo con ello, para

---

<sup>212</sup> Cfr. 2007: 18-19, 28-29, 31, 76.

él lo que el infante adopta como bueno son primero las cosas de su medio que le resultan agradables o placenteras y las reconoce como propiedades del *self*, incluso sin distinguirlas en un comienzo de las propias funciones saludables del cuerpo (1987: 95-96). Aquí no hay ningún tipo de razonamiento presente o función intelectual tales como el pensamiento. Por ello llega a afirmar que un niño puede presentar un intelecto normal e incluso supranormal y encontrarse lejos de un desarrollo normal de la personalidad, la cual incluye la aparición de la moralidad (1987: 124). Tampoco liga a esta con creencias, y se muestra en desacuerdo con su implantación. Él, más bien, defiende la existencia de tendencias morales que se ven alentadas y fortalecidas por el amor de la madre, tales como el impulso de compartir, el cual aminorará los de destrucción<sup>213</sup>.

En otras palabras, Winnicott apuesta por una moralidad que está mucho más relacionada con lo que Nussbaum llamaría pasiones y no con razonamientos. La imaginación aquí tiene un papel clave pero no es racional como sí en el planteamiento de la autora. La razón no tiene un rol dentro del desarrollo emocional. En todas las obras revisadas para realizar este trabajo no se encontró que el psicoanalista haga referencia a ella, al raciocinio o si quiera a la capacidad cognitiva. Sin embargo, sí se encontró una distinción más precisa que la de Nussbaum respecto a aquello que es el cerebro, la mente, la psique, el *self*, así como la relación de estos con el cuerpo y sus funciones. Por otro lado, se encontró que el desarrollo emocional guarda mucha más relación con el entorno que el aceptado por Nussbaum. La dependencia hacia él empieza por ser absoluta y va decreciendo poco a poco, pero nunca se pierde. Por tal motivo Winnicott también dedica algunos de sus ensayos a hablar de la familia, del colegio e incluso de aquello que implica ser un buen ciudadano<sup>214</sup>. En consecuencia, no se entiende por qué la autora afirma que su visión se encuentra en una posición privilegiada al tomar en cuenta el entorno del sujeto. Podría afirmarse incluso que Winnicott lo considera mucho más al interpretar que el sujeto no termina nunca su relación de dependencia pasional/emocional con él. Para Nussbaum el entorno provee de herramientas y creencias, y es el sujeto quien a través de juicios determina una cosa u otra. Es decir que la “dependencia” tendría un cariz más instrumental. Ello lleva a concluir que si se observa y sigue al pie de la letra la consigna del postfreudiano desde la teoría de la filósofa en cuestión cabría decir que la explicación brindada corresponde a un animal no humano, y no a la de un ser humano. Ya que no hay presencia de razón práctica y la relación con el entorno –la cual, *mutatis mutandis* podría equipararse a la capacidad de

---

<sup>213</sup> Cfr. 1987: 95-96.

<sup>214</sup> Cfr. La familia el desarrollo y el individuo, así como *The Child, the Family and the Outside World*.

filiación– es siempre pasional/sentimental en primera instancia. Las creencias que se originen acerca del entorno dependerán muchos más del cuidado parental que de los juicios del infante, y su reaparición en la edad adulta no se “arreglará” con una revisión sobre los juicios pasados, sino que tendrá que ver con procesos más complejos que incluyen al inconsciente.

### 3.5 Implicancias del concepto de ser humano defendido por Nussbaum para la condición de discapacidad.

Luego de todo lo visto y teniendo una visión más clara de la composición neoaristotélica que Nussbaum le atribuye al ser humano “normal”, puede pasar a revisarse el alcance que tiene su teoría acerca de la condición de discapacidad, la cual fue revisada en el capítulo dos solo a nivel del enfoque. Para ello se volverá sobre el desarrollo que le dedica al tema de la discapacidad en sus distintas obras; debido a que ahora, habiendo examinado al detalle su posición, la teoría anterior tendrá nuevos sentidos. La exposición sobre la discapacidad será complementada y/o comparada con el discurso oficial de la Organización Mundial de la Salud contenido en la Clasificación Internacional de funcionamientos, discapacidad y salud pues, como se vio en el capítulo anterior, la autora habría revisado dicho documento para familiarizarse con la terminología propia de la condición señalada<sup>215</sup>.

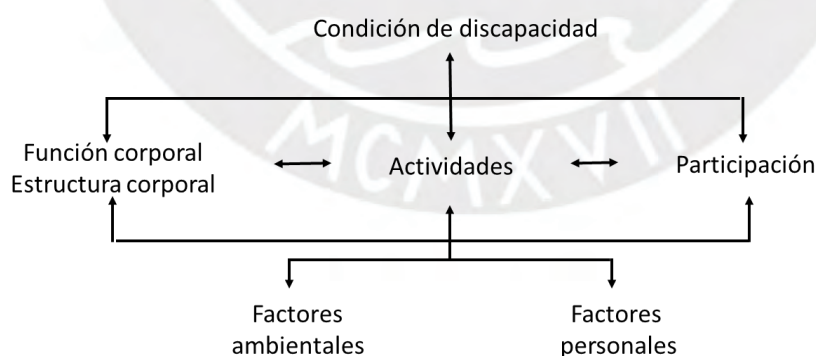
Para empezar se explicará la manera en que la OMS clasifica la discapacidad, así como los factores que son tomados en cuenta en la clasificación de esta, de modo que luego se compare tal ordenamiento con el que Nussbaum propone y con el que puede inferirse de lo visto sobre su concepción del ser humano. Se tiene entonces que la Clasificación internacional de funcionamientos, discapacidad y salud es un documento vigente desde el 2001, aprobado para su uso a nivel global en la quincuagésima cuarta asamblea mundial de la salud, como una revisión de la Clasificación internacional de deficiencias, discapacidades y minusvalías (2001: 3). La cual ya no representaba un documento válido debido a los avances conceptuales logrados y explicados por los Estudios sobre discapacidad. La nueva herramienta entonces no es solo inclusiva por no referirse a las

---

<sup>215</sup> No se revisará la Convención Internacional de los Derechos de las Personas con Discapacidad, así como tampoco su Protocolo Facultativo debido a que en este capítulo se ha pretendido ir más allá del ámbito de la norma para ahondar en la “antropología filosófica” que se encuentra detrás o a su base. Por lo tanto, si se quisiera aquí hacer una comparación con la Convención, lo que correspondería sería volver al concepto de ser humano sobre la que se construyó. Esfuerzo que, se cree, debería formar parte de otra investigación por el gran y detallado trabajo que implica.

PCD a través de términos peyorativos (como minusvalía, por ejemplo), sino porque es válida para toda persona, en tanto menciona también los funcionamientos propios de la persona saludable. Dicho punto, por otro lado, puede ser cuestionado en tanto abre la posibilidad de que se equipare la enfermedad con la discapacidad, concepción que aún sería propia del enfoque médico. Ese detalle, el dejar de lado el factor socioeconómico y el hecho de que se defina la discapacidad como una deficiencia funcional<sup>216</sup> son la causa de que algunas personas que luchan por los derechos de las PCD no estén de acuerdo con dicho documento.

Esta clasificación separa los componentes propios de los funcionamientos y, en ese sentido, de la discapacidad (en tanto no se logran dichos funcionamientos) de aquellos relacionados al contexto en el que aparecen o se encuentran. Por ello, en el primer caso se contempla al cuerpo humano, entendido en sus funciones y su estructura, así como la participación o actividades (como poder oír, relacionarse con extraños, entender una orden, etc.) que se lleguen a alcanzar. En el segundo caso se separan los factores ambientales (por ejemplo, el acceso a la tecnología y la geografía del entorno) de los personales (hábitos, profesión, valoraciones, contextura, etc.). Estos últimos son considerados solo en tanto existentes pero no se presenta una clasificación de ellos ni tampoco se profundiza en su impacto debido a lo bastos que resultan, así como en la diversidad de consecuencias que el mismo factor puede causar en las personas. Debido a dichas consideraciones, el CIF se considera como un punto medio entre el modelo médico y el modelo social de la discapacidad, y se denomina parte del biopsicosocial en tanto atiende la salud desde una perspectiva biológica, individual y social (2001: 28).



En este cuadro se observa que la interacción con la condición de discapacidades es dinámica. Lo que habría que aclarar es que la relación con todos los factores no es

<sup>216</sup> Recuérdese que el enfoque social, en general, defiende la distinción entre deficiencia y discapacidad, siendo la segunda una consecuencia creada por la poca inclusión y accesibilidad encontrada en la sociedad. En ese sentido, el factor socioeconómico tendría una gran importancia en la aparición de la discapacidad.

necesaria pues, puede darse el caso de una discapacidad que no se relacione con la falta o disminución de la participación, como puede ser la ageusia (o pérdida del sentido del gusto) en las actividades laborales de un ingeniero. Así como también puede presentarse una disminución en la participación y en las actividades que se es capaz de realizar sin que una estructura corporal se encuentre comprometida; tal es el caso de las personas portadoras de VIH en sociedades donde son discriminadas por ello. De lo cual se deduce que si bien la discapacidad tiene que ver con una deficiencia funcional, esta se ve incrementada, reducida o, incluso, neutralizada, por elementos que escapan al ámbito médico.

Según lo revisado en el capítulo 2, para Nussbaum la discapacidad implica una falta de capacidades. En la reflexión al nivel de su enfoque de las capacidades es difícil apelar a la distinción entre discapacidad e impedimento que utiliza el enfoque social, ya que las condiciones del medio son cambiantes y las deficiencias seguirán recortando funcionamientos así se cuente con un ambiente no discapacitante. En otras palabras, las funciones corporales tienen que estar incluidas en el concepto de discapacidad, lo cual sintoniza con la lista de capacidades centrales ya que en ella se incluyen a dichas funciones al mencionar el pensamiento, la imaginación, la razón práctica, la afiliación, etc. Aunque, en este nivel se hable de ellas no como actuantes sino como potencias en tanto *dunamis*. Pasando al siguiente nivel de la reflexión, se encuentra que las capacidades son rasgos de las actividades esenciales de un ser humano y, en ese sentido, aluden a funciones corporales. Aquí es donde servirá haber revisado su concepción de, por ejemplo, la racionalidad, para observar cómo a partir de ella se cuenta con una distinta clasificación de las discapacidades, así como un diferente concepto de la discapacidad.

Respecto a la clasificación, en *Las fronteras de la justicia* explica lo siguiente:

La literatura distingue típicamente entre «enfermedad mental», entendida como un desorden primariamente emocional, y «deficiencia cognitiva» o «discapacidad intelectual», que afectarían únicamente a la razón y no las emociones. (...) Todos aquellos que sostienen (como yo) que las emociones van asociadas a la cognición preferirían no utilizar un lenguaje que incite a separarlas. Por todas estas razones uso el término «deficiencia mental» y «discapacidad mental» para cubrir el terreno propio tanto de la discapacidad «cognitiva» como de la «discapacidad física» (aunque por supuesto eso no quiere decir que las deficiencias mentales no tengan una base física) (2007:109 nota 5).

Lo primero que hay que decir sobre la cita es que, como ya ha sucedido antes, la autora no especifica a qué literatura se refiere, por lo tanto no hay cómo confrontar su afirmación. Lo segundo es que, siguiendo su pensamiento equipara deficiencia con discapacidad pero, también lo hace con una enfermedad, lo que la acerca a enfoques como el biopsicosocial y la aleja del social. Tercero, no se entiende a qué se refiere con “discapacidad física” ¿a la motora? O ¿asume que la deficiencia intelectual es física, ergo lo intelectual equivaldría a una parte del cerebro? No queda claro. Lo que sí se confirma es la sospecha insinuada en el capítulo 2: la autora habría leído solo el CIF. Cabe preguntar, entonces, si puede afirmarse que un autor trata realmente de reflexionar acerca de una condición si no ha buscado fuentes escritas al respecto. Se cree que no o, por lo menos, no con el fin de contribuir a la discusión académica existente. De todas maneras, para reconfirmar la intuición señalada, conviene revisar cómo el CIF considera aquella parte del ser humano que la autora prioriza, es decir, la cognición, de modo que se logre comparar ambas posiciones.

La cognición es considerada dentro de la clasificación de funciones mentales o funciones del cerebro, de lo cual se colige que toda actividad mental se localizará en él. No obstante aquí no se encuentran referencias anato-fisiológicas relacionadas a dichas funciones, por lo tanto no se contempla una correspondencia entre parte X del cerebro-función X. Ello concuerda con el pensamiento de Nussbaum, quien alega que no se puede ligar una función a una parte concreta del cerebro debido a lo plástico que este ha demostrado ser; poniendo como ejemplo de dicha propiedad la variabilidad en la utilización de hemisferios (2014: 81-82).

Siguiendo con lo expuesto en el CIF, las funciones mentales que presenta son de dos tipos: generales y específicas. Las primeras son i) la consciencia en tanto estado, ii) la función de orientación (en tiempo y espacio, así como en relación a uno (*self*) y a los demás), iii) las funciones intelectuales dentro de las que se encuentran todas las funciones cognitivas y, por último iv) las funciones psicosociales, o todas aquellas funciones mentales que permitan el desarrollo de habilidades interpersonales necesarias para establecer interacciones sociales; v) funciones del temperamento y la personalidad, tales como la extroversión o introversión; vi) funciones de energía e impulso, como apetitos, control de impulsos, ansias; y viii) funciones del sueño, entre las que figuran el insomnio, la regulación del ciclo del sueño o la narcolepsia (2001: 67). Luego vienen las funciones mentales específicas, las cuales dependerán de las generales o corresponderán a precisiones de las primeras. Aquí se encuentran, por ejemplo: las funciones de atención, de memoria, las perceptuales, las funciones de uso

de signos y símbolos (es decir, lenguaje), las de cálculo y las emocionales, entre algunas otras. Ello quiere decir que para el CIF las emociones dependen de la cognición, tal como Nussbaum opina, solo que el vínculo no se da exclusivamente con ese tipo de actividad mental general. También estaría incluida la función de conciencia, punto que no desentona con lo expuesto por la autora, sino todo lo contrario. Quizá ella, en su afán de explicitar la relación entre cognición y emociones supedita todo a esta primera función, o también podría considerarse que lo que quiere dejar en claro es que la cognición no es solo o primero una función intelectual, lo cual va de la mano con su interpretación de la “superioridad” de la razón práctica sobre el  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ . En otras palabras, ella sigue pensando desde la separación aristotélica entre praxis teórica y praxis ética. Ello podría también ser la explicación del por qué hace referencia solo a las capacidades de pensamiento y razón práctica e incluye todo lo referido a las funciones mentales en ellas (cálculo, lenguaje, imaginación, memoria, percepción, estado consciente, conciencia del tiempo, etc.).

Por dicho motivo y, si se siguiera la separación propuesta por el CIF, podría alegarse que para la autora la capacidad Sentidos, imaginación y pensamiento equivaldría a las funciones mentales generales y la Razón práctica a las específicas y exclusivamente humanas. Se sabe que la capacidad de afiliación también es considerada como rasgo exclusivamente humano; pero, como se pudo constatar en páginas anteriores, para que exista relaciones significativas con otros es necesario que se hayan desarrollado ciertas capacidades que desde el CIF se llamarían mentales, desde Nussbaum cognitivas, tales como la empatía y el reconocer como bueno el compartir los bienes externos con otros en vez de abandonarse a la emoción de envidia. En ese sentido, la empatía y la simpatía, como procesos cognitivos que son, posibilitan la capacidad de afiliación. Respecto a los tipos de discapacidad motora así como las demás relacionadas a funcionamientos de otras partes del cuerpo que no se encuentren conectadas a la cognición (por ejemplo la espina bífida, la fibrosis quística, etc.), la autora no se pronuncia. Por lo tanto, se sobreentiende que quedarían relegadas a la capacidad de salud corporal.

La interpretación del párrafo precedente se considera positiva porque concuerda con el objetivo señalado por Nussbaum de acercar o acortar las brechas entre los animales no humanos y los humanos. Ya que se vislumbra el hecho de que para que puedan aparecer o funcionar las capacidades de razón práctica y filiación se necesita o se parte de una capacidad compartida con los no humanos. Por otro lado, se considera negativa en tanto todo lo ligado a lo emocional y a lo ético queda supeditado a la capacidad de

raciocinio o cognición. En ese sentido, toda persona que posea una discapacidad de tipo cognitiva a) tendría menos posibilidades de conducirse éticamente, b) sus motivaciones estarían menos basadas en emociones y más en apetitos y, c) su yo no seguiría un desarrollo adecuado, situación que la llevaría a no reconocer las emociones o los juicios en las estas se basan como totalmente propias, trayendo como consecuencia que no se haga del todo responsable por ellas. En ese sentido, se infiere que los tipos de psicosis estarían asociados con trastornos de la capacidad de imaginación tanto perceptual como deliberativa; el trastorno antisocial de la personalidad, por ejemplo, estaría relacionado a un problema de la razón práctica así como de la imaginación deliberativa, elementos que también estarían afectados en la depresión. Incluso podría decirse que en la decisión de un suicida no habría emociones comprometidas, en tanto implica todo lo contrario al florecimiento. Del mismo modo, podría argumentarse que la persona con dicho tipo de discapacidad, al no contar con un adecuado desarrollo del yo, tampoco ha desarrollado adecuadamente su razón práctica o no sabe distinguir entre el bien y el mal, así como velar por sus intereses. De hecho este era uno de los argumentos que sustentaba la ley de interdicción que regía hasta hace muy poco en el Perú. Ley que, como también se mencionó en el capítulo anterior, tendría cabida en el planteamiento de la autora. Por último, dicha separación entre pensamiento y razón práctica explica la existencia de personas con una capacidad intelectual supranormal y una discapacidad psicosocial pronunciada; el problema aquí es que de no evidenciarse la actuación de la razón práctica (planes a futuro, distinción entre lo bueno y lo malo para él/ella) se podría hablar de animales o humanos. Lo mismo pasaría con las personas cuya discapacidad es tan grave como para afectar de manera irreparable la memoria (corto, largo plazo y prospectiva). En estos casos no cabría hablar de planificación, de fines a seguir ni de relaciones interpersonales significativas o asociaciones en las cuales participar, ya que no habría memoria de ello o esta no retendría lo suficiente como para permitir que la experiencia siga un *continuum*.

Estos ejemplos conducen a observar que la teoría de Nussbaum resulta algo sencilla para abordar condiciones tan complicadas como las mencionadas. Ella tendría que desarrollar más temas dentro de su teoría, tales como lo relacionado al yo, el inconsciente, el *self* (término que también es utilizado en el CIF), el papel de la genética y la relevancia ética en su exploración<sup>217</sup>, así como la relación de la cognición con la corporalidad<sup>218</sup>. Se sabe que la autora si hace referencia a la valoración distinta que se

---

<sup>217</sup> Sobre la posibilidad de incluir los diagnósticos genéticos dentro de la lista de bienes primarios, véase la nota 111.

<sup>218</sup> Para tratar de comprender, por ejemplo, los desórdenes de la integridad corporal.

le da al cuerpo de una PCD<sup>219</sup>, experiencia que conlleva a la aparición de emociones no necesariamente gratas. Pero este tipo de ejemplo es utilizado para reforzar su teoría cognitivo-evaluadora de las emociones, no para reflexionar sobre el cuerpo y cómo se significa el mundo desde él o, en términos de la autora, cómo este brinda el material básico sobre el que versará la imaginación perceptiva y luego la deliberativa. También se cree necesario que la autora de mayores explicaciones sobre una situación que ocurre en personas consideradas sin discapacidad pero que las llevaría a ser discapacitadas. Esto es el juicio voluntario y consciente que no incluye los fines señalados por su propia razón práctica. La autora señaló que era común que las personas no actuaran de acuerdo a fines eudaimonistas ni en el orden asignado dentro de la propia estructura. Este tipo de praxis implicaría no solo un regreso a la animalidad como se sugirió líneas atrás, sino una falta de capacidad. Por lo tanto, se podría afirmar que toda persona que actuara de esa manera sería discapacitada durante el tiempo que lo hiciera. Situación que muestra de nuevo los vacíos conceptuales o la falta de precisión teórica de Nussbaum para acercarse a la condición de discapacidad. Por otro lado, también queda pendiente la explicación acerca de las condiciones de discapacidad cognitiva que son degenerativas. En estos casos, si se sigue al pie de la letra la teoría de la autora, la pérdida gradual de la cognición implicaría también la pérdida de humanidad en tanto sería cada vez menos posible actuar siguiendo fines relacionados a la *eudaimonía*, o si quiera tener un concepto sobre ella.

Pese a lo dicho, aquí se quiere señalar temas mencionados por la autora dentro de su concepción del ser humano que se cree ayudan a acercarse al tema de la discapacidad. Ella menciona que la falta de expresión de una emoción a través de un determinado lenguaje no garantiza que esta no se experimente, así como el que exista una palabra para nombrarla tampoco asegura que dicha emoción sea la misma o sea vivida de la misma manera. Con ello podría afirmarse que el hecho de que existan emociones que no tengan un signo o expresión dentro del lenguaje de señas, no significa que sus usuarios no vivan tal emoción; así como también cabría decir que las personas con discapacidades referidas a la comunicación también son capaces de experimentarlas así no puedan expresarlas.

Se piensa que otro de los temas que Nussbaum señala y no aprovecha es el del triple sentido de vulnerabilidad humana al que alude: en tanto seres temporales, debido a las necesidades propias de todo animal, y a causa de lo inestables y fuera del propio control

---

<sup>219</sup> Cfr. 2014: 233.

que resultan los bienes considerados como valiosos dentro del propio esquema de fines. Estos tres sentidos podrían revisarse a la luz de distintos tipos de discapacidad, de modo que se clasifiquen de acuerdo al estado de mayor o menor vulnerabilidad en el que se encuentra la PCD. Lo cual, dentro de un esquema de política pública, podría servir para priorizar acciones.

La autora también podría recurrir a la distinción que observó en Aristóteles entre el trato en la relación médico-paciente y el trato filósofo-alumno, para hacer un símil con el trato que las PCD y toda persona que sufra alguna enfermedad deberían recibir por parte de sus médicos tratantes (si es que los tiene). Así se instaría a los médicos a tratar a sus pacientes como personas relacionadas con su entorno y cuya enfermedad o situación de discapacidad trastoca todos los ámbitos con los cuales se relaciona, incluso llegando a cambiar su situación civil. También podría explicar las consecuencias de seguir o abandonar tal tratamiento o terapia, en vez de solo prescribirla. Con ello le daría un trato más horizontal y respetuoso al paciente y, a la vez, ayudaría a desarrollar su imaginación, así como a comprender mejor lo que le sucede.

Por último, se cree que vale la pena rescatar la importancia y cariz ético que Nussbaum le da a la narrativa. Gracias a ella se podría cambiar las creencias y valoraciones negativas que se tienen acerca de las PCD y por otro lado se lograría empoderarlas. Para ello debería cambiarse el análisis de la discapacidad de la tercera persona a la primera persona, es decir, que convendría que sean las mismas PCD las que narren sus experiencias y creencias acerca de sus propias condiciones, así como los distintos significados que para ellos tienen experiencias que resulta totalmente vanas para el resto. De tal manera que los demás logren hacer empatía y luego experimentar simpatía por ellos.

## 5.5 Conclusiones del tercer capítulo

i) La concepción de Nussbaum acorta las diferencias entre los animales no humanos y los humanos, en tanto se reconoce racionalidad en ambos y en tanto esa racionalidad constituye la condición de posibilidad de los rasgos netamente humanos: la razón práctica y la afiliación.

ii) Debido a que la lista de capacidades centrales presentada por la autora se considera una actualización de la lista de funcionamientos humanos que ella encuentra en los textos aristotélicos y, además, por mor de las similitudes encontradas en la manera de

concebir los tipos de racionalidad, la intencionalidad, la imaginación, el papel de los sentidos, la importancia del juego, así como la centralidad de la razón y la poca teorización sobre el cuerpo, se concluye que la lista también muestra los rasgos que Nussbaum considera son propios de todo ser humano.

iii) La lectura aristotélica de Nussbaum respecto a la “superioridad” de la razón práctica sobre la teórica es la que la lleva a a) colocar dicho tipo de racionalidad como rasgo arquitectónico, b) asignarle las tareas de distinguir entre lo bueno y lo malo construyendo una idea de vida buena, organizar los fines de acuerdo a dicha idea y planificar la manera de alcanzarlos; c) separarla del pensamiento y asignarle a este un valor menos fundamental. Su interpretación sobre los textos del Estagirita incluso prevalecerá en su entendimiento de la percepción, el doble rol de la imaginación, la intencionalidad y la relación entre cognición y cuerpo. En ese sentido, dicha lectura también la limita ya que Nussbaum obvia temas que el filósofo griego no desarrolla, tales como la concordancia entre la percepción interna y la externa, la relación entre cognición y corporalidad, así como la corporalidad entendida en tanto ente a través del cual se significa el mundo. Cuestiones todas que debería explicar para abordar la condición de discapacidad.

iv) Su interpretación de los textos aristotélicos no solo es llevada a su teoría en tanto actualización, sino que también significa un sesgo en su lectura sobre otras escuelas griegas como son la epicúrea y la estoica. Prueba de ello es que equipara la deliberación estoica con la βούλησις aristotélica o deseo racional, concepto que para la Stoa representa un contrasentido debido a la tajante separación que hacen entre lo racional y lo irracional. Lo mismo ocurre con el cariz cognitivo-evaluador de las emociones, el cual la autora se obstina por presentar como estoico. Esta relación es encontrada por ella solo en algunos pensadores de la Stoa, aquellos que consideran las emociones como propias del ser humano en tanto este posee un alma que tiene una parte irracional. Del grupo de dichos pensadores, Nussbaum escoge a Crisipo porque es el único que entiende las emociones como juicios, al igual que lo haría Aristóteles. Sin embargo, Crisipo utiliza esa consideración como un mecanismo para deshacerse de las emociones, en tanto las entiende como un juicio falso. Por lo tanto, no tiene sentido que la autora denomine neoestoica a su concepción de las emociones cuando lo que ella pretende es mostrar su importancia en la teoría ética, no concebirlas como vicios o elementos que deben ser eliminados de la vida humana para alcanzar la virtud.

v) La herencia liberal de la autora se manifiesta en su búsqueda de un concepto que englobe el valor intrínseco de todo ser humano y que le sirva de fundamento normativo.

Al no poder usar el kantiano por la fuerte carga restrictiva que presenta (en tanto exclusivamente racional), menciona primero que su concepto es aristotélico porque no deja de lado o menosprecia la animalidad/necesidad/vulnerabilidad del ser humano. Sin embargo, ya que en la filosofía aristotélica dicho concepto es imposible de encontrar, recurre al pensamiento estoico en el cual sí figura el término dignidad. No obstante, la acepción que ella le pretende dar no tendría fundamentos teóricos convincentes, razón por la cual es criticada por los estudiosos de la Stoa. Cabe agregar que incluso hablar de una dignidad en sentido estoico resulta contraproducente en tanto que ellos le dan valor solo y exclusivamente a la razón, sin apelar a ningún tipo de sensibilidad, al igual que lo hace Kant. Motivo por el cual, referirse a la dignidad estoica implica casi lo mismo que aludir a la kantiana.

vi) Si bien la concepción cognitivo-evaluadora de Nussbaum concuerda con lo afirmado por varios filósofos de la tradición analítica que desarrollan una filosofía de la mente y del lenguaje en dichos términos, ella se distancia de estos al negar un fisicalismo de la razón. Es decir que, a pesar de reconocer las emociones como un tipo de juicio, la autora no concuerda con asignar una parte específica del cerebro a dicho proceso. Más bien afirma la existencia de una plasticidad neurológica en tanto las funciones o estados que son asociados con una parte del cerebro pueden ser llevadas a cabo por otra. Además, asume que aquello descrito anatómicamente es el estado que acompaña a la emoción, no ella misma, a lo cual agrega que no hay relación necesaria entre estado y emoción. De lo cual se sigue que no hay forma de identificar una correlación entre anatofisiología y emociones, cosa que sí podría darse con los estados sentimentales.

vii) La autora utiliza conceptos formulados por Donald Winnicott para exponer su visión sobre el desarrollo de las emociones en la primera infancia. Sin embargo, al comparar lo que ella afirma con lo que alega el psicoanalista se encuentra que la utilización de los términos por parte de Nussbaum no es fidedigna. Al parecer, aquí se repite la situación presentada en el caso de los estoicos pues, su visión aristotélica a rajatabla la lleva a asumir una lectura forzada de los conceptos del postfreudiano. Por ejemplo, debido que las emociones son concebidas como vivencias conscientes, basadas en juicios e individuales, la autora no puede afirmar que estas existen desde el periodo prenatal, en el cual para Winnicott el infante no distingue nada como propio. Esto hace que Nussbaum sitúe el inicio del desarrollo emocional a partir de los seis meses, cuando la consciencia de la individualidad está activada. Dicho rasgo es denominado como parte del yo, cuando para el psicoanalista representa el *self*. Por otro lado, tampoco se entiende por qué Nussbaum afirma que Winnicott no hace referencia a la influencia que

el contexto tiene sobre el desarrollo emocional del individuo, cuando este no hace otra cosa más que recalcar lo fundamental que resulta el medio ambiente en el desarrollo del infante así como la dependencia sin fin que con él mantiene a lo largo de su vida. Quizá lo que quiere decir la autora es que para que esto constituya un tratamiento correcto debe tomarse en cuenta el papel de la razón, capacidad que para el psicoanalista no está asociada al desarrollo emocional.

viii) Respecto al tema de la discapacidad, desde la reflexión acerca de su concepto de ser humano, su posición no es del todo consistente. No parece haber leído textos sobre la corriente de los Estudios sobre discapacidad, sino solamente la Clasificación internacional de funcionamientos, discapacidad y salud. Ello, por un lado, lleva a afirmar que la autora no buscaría colaborar con la discusión ya existente sobre el tema y, por otro, se corrobora un vicio encontrado antes en su obra: criticar una posición sin colocar las fuentes consultadas. Hecho que le quita rigor a su argumentación.

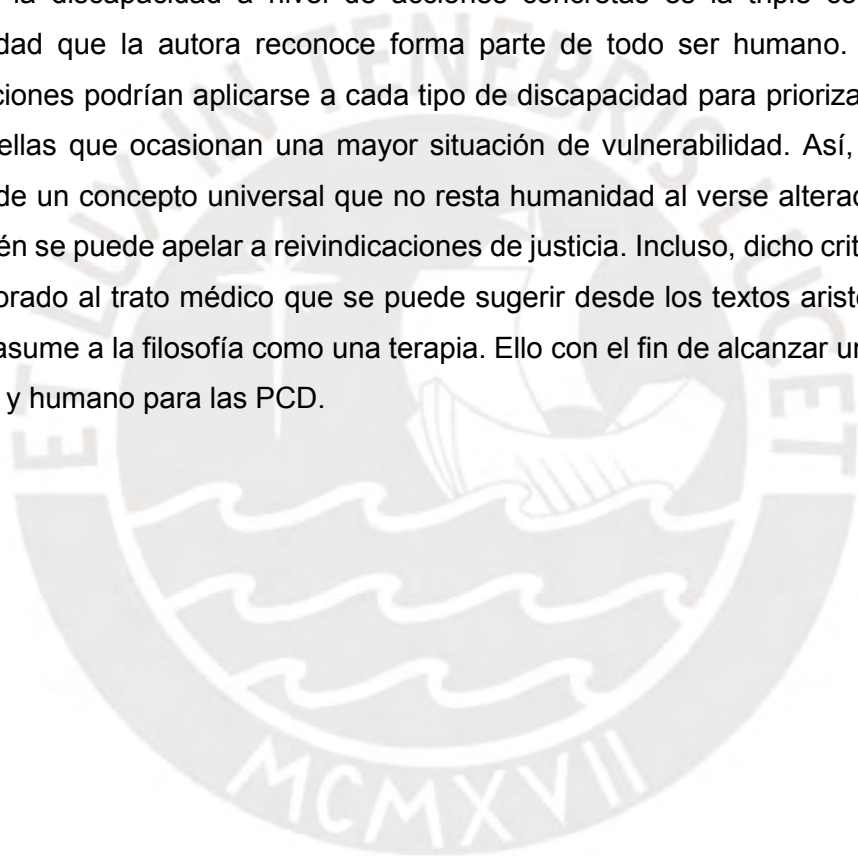
ix) Acerca de la clasificación que Nussbaum hace sobre los tipos de discapacidad, esta resulta una simplificación solo de lo que en el CIF se adjudica al ámbito de lo mental, término que se cree la autora también debería usar. Sobre los otros tipos de discapacidad que tienen que ver con funcionamientos del cuerpo en tanto órganos, estructuras, procesos, etc., la autora no se pronuncia, dejando ver el poco interés que tiene por el cuerpo y la experiencia humana a través de él.

x) Al aplicar la clasificación de la discapacidad cognitiva en condiciones o trastornos clasificados por el CIF como tipos de discapacidad mental, se encontraron algunos problemas. El más grave es que la autora entiende las que aquí se han denominado funciones cognitivas particulares o de la razón práctica con un rasgo de humanidad. Causando con ello que cuando dicha razón se ve afectada se caiga en la posibilidad de afirmar que la PCD está perdiendo su humanidad.

xi) Luego de la aplicación de dicha clasificación se observó la necesidad de recurrir a una gama conceptual mayor para poder comprender las situaciones tan diversas en naturaleza y gravedad que se presentan como discapacidad. Dentro de los conceptos a los que la autora podría apelar se encuentran los que han sido insinuados pero no desarrollados, u observados en otros autores que ella utiliza, tales como el inconsciente, el *self*, la psique e incluso la existencia de experiencias pre lingüísticas (las cuales menciona pero no amplía). No se entiende por qué Nussbaum no ha recurrido a ellos, salvo que se deba a su impronta aristotélica.

xii) Por otro lado, se cree que la autora podría contribuir a la discusión existente sobre discapacidad desde la importancia que le da a la narrativa, la cual permitiría cambiar poco a poco las valoraciones y creencias negativas que existen acerca de las PCD. Pero, a la vez, se afirma que debería cambiarse los relatos de tercera persona por los de primera; es decir, convencer a las PCD para que ellos mismos cuenten sus experiencias desde su condición de discapacidad pero también como una parte más de la sociedad.

xiii) Otro de los temas que Nussbaum desarrolla y podrían enriquecer la discusión acerca de la discapacidad a nivel de acciones concretas es la triple condición de vulnerabilidad que la autora reconoce forma parte de todo ser humano. Estas tres consideraciones podrían aplicarse a cada tipo de discapacidad para priorizar la acción sobre aquellas que ocasionan una mayor situación de vulnerabilidad. Así, se estaría partiendo de un concepto universal que no resta humanidad al verse alterado y con el cual también se puede apelar a reivindicaciones de justicia. Incluso, dicho criterio podría ser incorporado al trato médico que se puede sugerir desde los textos aristotélicos en donde se asume a la filosofía como una terapia. Ello con el fin de alcanzar un trato más horizontal, y humano para las PCD.



### **Conclusiones generales:**

Luego de todo lo revisado se concluye que el pensamiento filosófico de Amartya Sen se basa en dos pilares: comparar estados de bienestar o distintas concepciones de vida buena, de modo que cada sociedad escoja aquello que le permite desarrollarse y vivir de acuerdo a los principios o formas que ellos tienen razones para valorar. Motivo por el cual el segundo pilar hace referencia al respeto de la diversidad humana. Él pretende mostrar que no hay razones para criticar o desvalorar otras formas de vida solo porque no guardan relación o se parecen a aquello que más se conoce. Por otro lado, para efectos de una teoría del bienestar, el fijarse en la diversidad lo obliga a volver la mirada sobre los distintos usos que las personas les dan a los que consideran como bienes, así como a las diferentes maneras de valorarlos individualmente. Tema que lo lleva a hablar sobre las preferencias adaptativas y los problemas de conversión.

Estos temas estarán relacionados con los tipos de libertad que se necesita y con los que los sujetos poseen para llevar a cabo los procesos mencionados. Debido a ello crea una nueva terminología conformada por términos que dan cuenta del poder que tiene o debería tener el ser humano sobre su praxis: capacidades, funcionamientos, agencia. En ese sentido, todo lo que aleje a la persona de dicho control o le quite libertades que valore será considerado como pobreza. Entendiéndola así no solo como un problema monetario (de objetos o acumulación de estos), sino de manera multidimensional (del sujeto y de lo que puede o no hacer con lo que tiene).

Para que dicho predicamento funcione a nivel socio-político el autor propone un procedimiento al que denomina "teoría de la elección social", en el cual se considera un ejercicio de la razón práctica donde los miembros de una sociedad exponen las situaciones de injusticia que viven y proponen soluciones para superarlas. En dicho debate se presupone el respeto a la diversidad, así como la elección de la mejor solución a través del uso de la razón práctica. Sin embargo, dicha solución no podrá tomarse como definitiva, sino como parcial, plausible y siempre revisable. En otras palabras, este procedimiento no conduce a soluciones universales ni verdaderas, pues se reconoce la imposibilidad de llegar a ello en tanto se valoran y respetan las distintas soluciones que se propongan.

Ahora bien, ¿dónde puede ubicarse aquí una reflexión sobre la condición de discapacidad? No la hay por sí misma. Las veces en las que Sen se refiere a ella lo hace para evidenciar lo distintas que pueden ser las maneras en las que se aprovecha

un bien, así como el acceso que se tiene para ello. En otras palabras la discapacidad dentro de su teoría constituye solo un ejemplo de la diversidad humana, ergo, de lo desiguales que son las libertades con las que se cuenta para disfrutar de los bienes. Y esto lo hace refiriéndose solo a la discapacidad motora. Incluso, a la hora de referirse a las personas que tendrían esta condición utiliza términos que pueden considerarse peyorativos, como es el de minusvalía. Esta afirmación se refuerza debido a que la teoría de la elección social, al estar definida como un ejercicio de la razón práctica, presupone individuos que pueden decidir por ellos mismos o que no vean mermada dicha acción debido a una discapacidad. Por tal motivo, habría que aclarar cuáles serían los criterios de incorporación de las PCD en el debate, así como hasta dónde está permitida la injerencia de los cuidadores en ella. Aunque dicha acción presupondría una definición de aquello que se considera discapacidad, punto que tampoco está claro en Sen y que se deja al criterio público.

En el caso de los autores que aplican el enfoque de capacidades de Sen a poblaciones que presentan algún tipo de discapacidad, se observa que las ventajas adjudicadas a dicha visión del desarrollo son las mismas que podrían afirmarse para tratar cualquier realidad que no sea exclusivamente la de personas occidentales en donde el contexto no es tomado en cuenta. Es cierto, sin embargo, que la noción de agencia empodera de cierta manera a las PCD, sin embargo, esta no es la más desarrollada por los investigadores mencionados. Al contrario, y siguiendo la prerrogativa seneana, lo que busca la mayoría es mostrar qué tan desigual es la realidad de las PCD en el entorno en el que viven, proponiendo en la mayoría de casos soluciones vinculadas a los cuidados de salud, y en algunos otros poco, a la educación. Ninguno de ellos se fija, por ejemplo, en las habilidades supranormales que presentan algunas PCD y cómo esto contribuye al desarrollo de su sociedad.

Y es que tanto ellos como Sen con quienes parecen estar conversando son con todas las teorías del bienestar que asuman una igualdad en las condiciones de disfrute y producción de bienes. Motivo por el cual el objetivo de los primeros parece ser, hasta donde se ha podido observar, mostrar a las PCD como individuos que tienen alguna privación, ya sea debido a una deficiencia o a lo agravante que resulta el medio para ellos. En ese sentido, van a ser entendidas como parte de la población que se encuentra en situación de pobreza debido a una condición de salud, sin otra consideración en especial.

Cabría entonces concluir que Nussbaum tiene razón al criticar la teoría seneana por no discernir con claridad aquellos rasgos y/o libertades que se consideran propios de la justicia como aquellos que no, ya que si estos fueran explicitados la condición de discapacidad podría considerarse desde otros matices de la injusticia que no se encuentran relacionados con la pobreza, tales como los tipos de valoración social. Salvo que por el término pobreza se entienda a todo estado de privación de acuerdo al promedio de bienestar de cada población, lo cual termina por relativizar dicha condición. Sin embargo, los principios de justicia en Nussbaum están ligados a la calidad de vida en un sentido distinto al que Sen sostiene, pues para ella lo justo no es sinónimo de bienestar sino de vida humana digna. Es en ese sentido que la lista de capacidades centrales que presenta se vuelve universalmente normativas, ya que contiene los rasgos mínimos con los cuales se puede vivir de esa manera. Es importante dejar en claro, empero, que la manera de entender las capacidades cambia, ya que estas pasan de considerarse como sinónimos de libertad para/de, a una facultad o potencia, es decir, de la virtualidad a la realidad. Así como de atributos que deberían estar presentes en la acción del ser humano a rasgos de su propio ser (criterio ontológico).

Tal como se ha demostrado en este trabajo, todas estas nociones son tomadas de la interpretación que la autora hace de los textos aristotélicos. De ellos adquiere no solo la “nueva” noción de capacidad, sino también la lista de capacidades, la cual correspondería a una forma actualizada de las funciones propias del ser humano que ella descubre en los textos del Estagirita; aunque, al no precisar en cuáles escritos se encuentran, su postura pierde seriedad argumentativa. Otra característica que alega compartir con el pensamiento del filósofo griego es el de haber construido esta lista a partir de conversaciones con personas de distintos lugares, motivo por el cual afirma que su postura es un consenso traslapado. Esto lo hace con el fin de adjudicarle un cariz intercultural y salvarse de la crítica que muchas veces es hecha a los Derechos humanos: la de reflejar únicamente una cosmovisión occidental. Sin embargo, se sabe que la autora no ha tenido contacto con todas las realidades humanas (lo cual es casi imposible) como para atribuirse la posibilidad de llegar a un consenso realmente universal de los rasgos pertenecientes a una vida digna. Respecto a esto ella menciona que su lista no es definitiva y siempre está abierta a discusión. Sin embargo, es esa lista tal cual la que ella pide sea incluida en toda normativa a nivel mundial. Demanda que parece contradecir su primera afirmación.

Ahora bien, dentro de la lista se tendrá como capacidades arquitectónicas y rasgos de humanidad a la razón práctica y la afiliación. En otras palabras, para la autora, aquello que caracteriza al ser humano es la acción de formar una visión propia sobre lo bueno y lo malo, tener una idea de vida buena y planificar la manera de alcanzarla (a través de razonamientos de fines y medios). Sin embargo, debido a que ella presupone en su teoría a un ser social (manera en que se retoma el ζῷον πολιτικόν aristotélico), las acciones anteriores no se llevarán a cabo sin la influencia y participación de otros. Es decir que la vida buena no será alcanzada sin la ayuda de otros. Ello trae como consecuencia la anulación del término agencia, pues esta será vista como una cualidad propia del ser humano, en tanto –gracias a la razón práctica– el individuo es el propio autor de su desarrollo y, a la vez, –debido a la capacidad de filiación– contribuye en el de los demás. Por otro lado, se vio cómo la separación entre razón práctica y pensamiento se debe a la manera en que ella lee al filósofo griego y que dicha lectura sirve o funciona dentro de su enfoque de capacidades, pero es discutible académicamente. No solo filológicamente y por mor de las evidencias que presentan distintos helenistas, sino porque argumentativamente conducen a pensar en un individuo que tiene una racionalidad escindida, tal como sucede como el sujeto kantiano. Y si bien Nussbaum se reconoce como deudora del pensamiento de este filósofo ella alega que se aleja de él al considerar la necesidad, vulnerabilidad y emociones como características propias e importantes de la humanidad. No obstante, al aseverar que la capacidad de razón práctica es un rasgo de humanidad, y presentar una teoría cognitiva de las emociones (en donde si no hay juicio, no hay emoción), sigue los pasos del filósofo de Königsberg en tanto le da una primacía a la razón sobre todas las demás facultades. Incluso se demostró que la capacidad de afiliación –la cual podría tomarse como el rasgo heredado del Estagirita que la separa rotundamente del pensamiento kantiano– presupone el buen funcionamiento del pensamiento en tanto que para la autora la posibilidad de relacionarse con otro empieza en una edad temprana cuando el infante, debido a un razonamiento de medios y fines, decide que es mejor compartir con otro que dejarse llevar por la ira o los celos. Por lo tanto, se concluye que, efectivamente, existe un logocentrismo o primacía de la razón en la concepción de Nussbaum.

También, otra característica en la que coincide el pensamiento de Nussbaum con el kantiano es el de llamar dignidad al valor intrínseco de todo ser humano. Y, si bien ella dice entender tal concepto desde una visión aristotélica, termina por afirmar que en realidad es una concepción estoica, debido a que dicha palabra sí aparece en los textos de la Stoa y hace referencia a toda la humanidad, sin distinguir entre las mujeres, niños

y esclavos naturales, como pasa en la concepción aristotélica. Empero, aquí se expone cómo tal uso es una interpretación de la autora, y no es aceptada sin recelos por los académicos que se dedican a estudiar dicha escuela filosófica. Además, por lo expuesto en el tercer capítulo, se sabe que tal valor asignado a la humanidad desde los estoicos corresponde a la razón toda, sin escisión, y totalmente separada de cualquier elemento sensible. Por lo tanto, dicha acepción de dignidad no correspondería a la razón práctica que Nussbaum señala y, por otro lado, regresaría el valor humano a la pura racionalidad, tal y como lo señala Kant. Por ello, se considera que la verdadera herencia liberal de la autora reside en el logocentrismo kantiano, el cual se filtra en el núcleo de su pensamiento así no sea observado en una primera lectura. Quizá, ella tampoco sea consciente de esto.

No obstante, la influencia de su lectura aristotélica sigue vigente y se refleja en la manera en que entiende la intencionalidad, la imaginación y el papel de los sentidos. Se mostró que la concepción de la autora no ha variado respecto a cómo explica que entendía estos Aristóteles. Tal pensamiento la limita porque, por ejemplo, no le permite desarrollar una noción de inconsciente que vaya más allá de un estado de atención. Tampoco explica la concordancia entre el objeto intencional o la representación de la imaginación y el objeto externo, así como no menciona ni la psique, ni la conciencia. Más bien apela a una noción del yo cuya explicación resulta incompleta en tanto no especifica su origen y se confunde con lo cognitivo, por lo tanto, con el pensamiento y la razón práctica. Se cree aquí que ella utiliza el yo para no hablar de la mente (debido a lo relacionado que se encuentra tal palabra con una concepción fisicalista de la razón) ni de estados psíquicos que tendrían alguna localización dentro del cuerpo –como, de hecho, lo tienen para Winnicott, psicoanalista al que ella recurre–. Todos los puntos revisados la llevan a contar con una teoría emocional limitada que la llevan a reforzar su logocentrismo pues, en vez de responder cómo es posible que una emoción quede reprimida y se exprese muchos años después, lo que hace es apelar a la memoria como instancia que acumula recuerdos que no controla del todo y a la corrección de las creencias en las que se basa dicha emoción a través de un proceso cognitivo. Como si todo individuo fuera capaz de racionalizar sus emociones en todo momento. Claro está, siempre que quiera seguir siendo un ser humano. Ya que, si se sigue al pie de la letra la teoría de la autora, cada vez que no se actúa de esa manera (escogiendo qué emoción tener y revisándola racionalmente) tal individuo está comportándose como un animal no humano. Motivo por el cual la lista de capacidades también daría la oportunidad de volver a comportarse humanamente en todo momento.

Todo lo mencionado sobre la autora lleva a concluir que no es posible afirmar que la discapacidad se define como una falta de capacidades, ya que ello conllevaría entender a las PCD como menos humanos. Por un lado, se tiene la “regla de especie” propuesta por la autora, según la cual no son humanos, ni ciudadanos solo los anencefálicos y los que se encuentran en coma (razón por la cual se asume que ella estaría a favor desconectar a esos individuos, si es que sus familias así lo deciden). Por otro lado, está la gran preocupación que muestra la autora porque toda PCD cumpla con las diez capacidades centrales; motivo por el cual el tema del cuidado es incluido dentro de los puntos que ella demanda a los estados. Cosa que va de la mano con el hecho de llamar ciudadanos a todos los que cumplan la “regla de especie”. Sobre la demanda de cuidado se observó cómo conllevaba a la afirmación de normativa paternalista y limitante, tal como la ley de interdicción. Y también se constató que el cumplimiento de todas las capacidades centrales resulta imposible en los casos más severos y en las condiciones degenerativas tales como la esclerosis múltiple.

Pero, ¿cómo entender quedaría definido el espacio entre los individuos que cumplen la “regla de especie” pero no las diez capacidades básicas? Lo que aquí se cree es que un ser humano estaría definido por la “regla de especie” planteada, pero que ser humano no implicaría llevar una vida humana digna y/o ser persona (recuérdese que este término nunca fue aclarado en su totalidad). Dicha hipótesis se confirmaría si se considera que el tipo de dignidad planteado por la autora es estoico, característica que la hace netamente cognitiva. Entonces, teniendo en cuenta que para la autora la capacidad que prima incluso sobre el pensamiento (debido a su particular lectura aristotélica) es la razón práctica, lo que se buscaría con el cuidado en realidad es que este incluya la toma de decisiones respecto a fines relacionados con una idea de vida buena. En otras palabras, el papel del cuidador o tutor, sería el de deliberar lo mejor para la PCD que se encuentre a su cargo; de modo que alcance a vivir de manera digna o guiándose por la razón práctica. Punto que vuelve a confirmar la visión paternalista que la autora tiene de las PCD. Esto no contradeciría el hecho de tomar también a la capacidad de afiliación como arquitectónica, sino que reforzaría su sentido. Pues la PCD que estuviera en la situación señalada tendría una relación bastante relevante o significativa con su cuidador, relación que podría tomarse como un tipo de asociación y, además, los juicios o creencias de dicho tutor serían los que marcarían y posibilitarían el florecimiento de la PCD, así como la manera en que lo haga. De ahí que sea tan importante y un tema pendiente desarrollar una teoría del cuidado desde el enfoque de capacidades. Ya que,

como se recordará, la autora no distingue en sus afirmaciones entre el cuidado que brinda el tutor de una PCD y el cuidado parental.

Por otro lado, y regresando al papel que Nussbaum le adjudica a la razón práctica, debe recordarse que todo ser humano que no actúe de acuerdo a ella, cae en un comportamiento no planificado de acuerdo a una vida buena, ergo a una praxis considerada propia de animales no humanos. Porque, incluso los sentidos deben ser usados de forma humana. La autora hace énfasis en este último punto pues lo subraya con la frase marxiana que repite varias veces dentro de sus obras, aunque su utilización es descontextualizada (al igual que sucede con su acepción estoica de dignidad, su reflexión sobre el cuidado, o su uso del yo). La dependencia cognitiva de los sentidos también es expuesta en la escueta y problemática clasificación de discapacidades que propone, en donde todo queda sujeto a la cognición. Pero, luego de todo lo revisado, se comprende que en realidad lo que habría intentado decir la autora aquí es que la discapacidad de los sentidos se da por no ir acompañada de razón práctica. Tema que, tal como se puede apreciar en la exposición hecha en el capítulo tres, es un predicamento aristotélico que Nussbaum repite en su concepción del ser humano. Tal estructura es defendida por la autora y aceptada al punto de no modificarla incluso cuando advierte que necesita de otros conceptos o de la teoría de otras corrientes para completar su visión del ser humano. Este hecho la conduce a hablar de racionalidad, juicios y/o procesos cognitivos junto con conceptos propios del psicoanálisis de la primera infancia que no cuenta con tales nociones. Aquí se cree que es evidente cómo seguir dicha estructura aristotélica limita la construcción de la autora y la lleva a no dialogar con otras corrientes sino a apropiarse de las nociones que ellas proponen con una interpretación que no resulta convincente argumentativamente. Si Nussbaum realmente dialogara con estos otros autores quizá podría dejar su logocentrismo, caer en la cuenta de sus presupuestos liberales-rationales y elaborar una teoría más amplia en donde las personas con discapacidad sean eso, personas.

En ese sentido, se concluye que, según lo visto hasta acá, para Nussbaum las PCD que no llegan a contar con todas las capacidades centrales por sí mismas serían seres humanos que no llevan una vida digna, que no son personas y que no pueden llegar al florecimiento por sí mismas. Necesitan de un tercero, llámese cuidador o tutor, para lograr cada uno de esos atributos. Por lo tanto, la forma correcta de dirigirse a ellos sería: seres humanos con discapacidad. Discapacidad que en realidad se basa en la deficiencia de la razón práctica.

## **Bibliografía:**

- ABBERLEY, Paul (1987) "The Concept of Oppression and Development of Social Theory of Disability", en *Disability, Handicap and Society*, Vol. 2, Issue 1, pp. 5-21.
- ALBRECHT, Gary, Katherine D. SEELMAN y Michael BURY (eds.)  
2001 *The Handbook of Disability Studies*. London/ Thousand Oaks: Sage Publications
- ALLMARK, Peter y Katarzyna MACHACZEK  
2015 "Financial capability, health and disability". *BMC Public Health*, Vol. 15, Issue 1, pp. 1-5.
- ALTMAN, Barbara  
2006 "The Capability Approach and Disability" *Journal of Disability Policy Studies*, Vol. 16, pp. 236-247.
- ANASTASIOUS, Dimitris y James K. KAUFFMAN  
2013 "The social Model of Disability: Dichotomy between Impairment and Disability." *Journal of Medicine and Philosophy*, Vol. 38, pp. 441-459.
- ARISTÓTELES  
1983 *Nikomachische Ethik*. Traducción y comentarios de Franz Dirlmeier. Berlin: Akademie Verlag.
- ARISTÓTELES  
2002 *Ética a Nicómaco*. Edición bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías. Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales.
- ARISTÓTELES  
2008 *Política*. Traducción de Carlos García Gual. Madrid: Tecnos.
- ARISTÓTELES  
2014 *Metafísica*. Traducción y notas de María Luisa Alía. Madrid: Alianza Editorial.
- ARISTÓTELES  
2014 *Éthique à Nicomaque*. Traducción de J. Tricot. Québec: Les Échos du Maquis
- BAKHSHI, Parul y TRANI, Jean-Francois  
2006 "The capability approach to understanding disability: increasing comparability, defining efficient programs". Reboud, Valérie (ed.), *Capabilities and Public Policies*. Paris: Agence Française de Développement.
- BELLANCA, Nicollo, Mario BIGGERI y Francesca MARCHETA  
2011 "An extension of the capability approach: Towards a theory of dis-capability". *ALTER, European Journal of Disability Research*, Vol. 5, N. 3, pp. 158-176.
- BEN-ZE'EV, Aaron  
2001 *The Subtlety of Emotions*. Cambridge/ London: Bradford Books.
- BICKENBACH, Jerome

- 2014 "Reconciling the capability approach and the ICF". ALTER, European Journal of Disability Research, Vol. 8, pp. 10–23.
- BOLAÑOS, Elard Ricardo
- 2016 "La figura de la interdicción como un atentado contra las personas con discapacidad mental en el Perú: análisis, implicancias y propuesta de modificación del código civil". Trabajo de Investigación que obtuvo el Segundo lugar en el Concurso de Investigación Darío Herrera Paulsen, Lima: Universidad San Martín de Porres.
- BOYCE, William y otros
- 2002 A Seat at the Table. Persons with Disabilities and Policy Making. Montreal & Kingston/ London/ Ithaca: McGill-Queen's University Press
- BUCHANAN, Allen y otros (eds.)
- 2000 From Choice to Chance: Genetics and Justice. Cambridge: Cambridge University Press
- BARNES, Colin, Mike OLIVER y Len BARTON (eds.)
- 2002 Disability Studies Today. Malde: Blackwell Publisher Inc.
- CICERÓN
- 1886 Ciceron's Tusculan Disputations. Traducción, introducción y notas de Andrey P. Peabody. Boston: Little, Brown and Company.
- CONNOR, David J. y otros (eds.)
- 2015 Practicing Disability Studies in Education. Acting Toward Social Change. New York: Peter Lang Publishing Inc.
- CROCKER, David A.
- 2008 Ethics of Global Development. Agency, Capability, and Deliberative Democracy Cambridge: Cambridge University Press.
- DAVIS, Madelein y David Wallbridge
- 1981 Límite y espacio. Introducción a la obra de D. W. Winnicott. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- DENEULIN, Severine y Lila SHAHANI (eds.)
- 2009 An Introduction to the Human Development and Capability Approach. London/ Sterling: Earthscan.
- DEL ÁGUILA, Luis Miguel
- 2007 "El concepto de la discapacidad y su importancia filosófica". Tesis para obtener el grado de Licenciado en Filosofía. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Facultad de Letras y Ciencias Humanas.
- DUBOIS, Jean-Luca y Jean-François TRANI
- 2009 "Extending the capability paradigm to address the complexity of disability". Current Trends and Development in Global Disability Research / Mondialisation et

- recherche sur le handicap : courants actuels, Alter - European Journal of Disability Research, Revue européen de recherche sur le handicap 3(3), pp. 192-218.
- EPÍCTETO  
2009 Discourses. Traducción de Daniel C. Stevenson. Massachusetts: The Internet Classics Archive. Consulta: 20 de Agosto de 2018.  
<http://classics.mit.edu/Epictetus/discourses.html>
  - FICKLING, Gill  
2005 People First: Human Development Reports. Producido por Nena Terrell para Development Report Office (HDRO) Y UNDP TV. Consulta: 13 de abril de 2016.  
<https://www.youtube.com/watch?v=HYHow0VVeSQ>
  - GRIFFIN, Miriam  
2017 "Dignity in Roman and Stoic Thought". Debes, Remy (ed.), Dignity. A History. New York: Oxford University Press.
  - HARNACKE, Caroline  
2013 "Disability and Capability: Exploring the Usefulness of Martha Nussbaum's Capabilities Approach for the UN Disability Rights Convention". Law Med Ethics, Vol. 41, N. 4, pp. 768-80.
  - HELD, Virginia  
2006 The Ethics of Care: Personal, Political, and Global. New York: Oxford University Press.
  - HUNT, Paul  
1966 Stigma: The Experience of Disability. London: Geoffrey Chapman.
  - INWOOD, Brad  
1999 The Cambridge Companion to the Stoics Paperback (Cambridge Companions to Philosophy). Cambridge/ New York/ Melbourne/ Madrid/ Cape Town/ Singapour/ San Pablo: Cambridge University Press.
  - INSTITUTO DE DEMOCRACIA Y DERECHOS HUMANOS DE LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ (IDEHPUCP)  
2017 Informe sobre el Proyecto de Ley N°872/2016-CR – "Proyecto de Ley que modifica el Código Civil, el Código Procesal Civil y la Ley de Notariado en lo referido al ejercicio de la capacidad jurídica de las personas con discapacidad". Consulta: 11 de abril de 2018. [http://idehpucp.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/2017/05/Informe\\_Idehpucp\\_Modificaciones\\_al\\_Codigo\\_Civil\\_VF.pdf](http://idehpucp.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/2017/05/Informe_Idehpucp_Modificaciones_al_Codigo_Civil_VF.pdf)
  - INWOOD, Brad (ed.)  
[2003 Cambridge Companion to the Stoics. Cambridge: Cambridge University Press.](http://www.cambridge.org/9780521876223)
  - KANT, Immanuel

- 1999 Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Edición bilingüe y traducción de José Mardomingo, Barcelona: Editorial Ariel S. A.
- KITTAY, Eva Federer
- 1998 Love's Labor: Essays on Women, Equality and Dependency (Thinking Gender). Great Britain: Routledge.
- KITTAY, Eva Federer
- 2011 "The Ethics of Care, Dependence, and Disability". Ratio Juri, Vol. 24, N. 1.
- KITTAY, Eva Federer
- 2015 "Le désir de normalité. Quelle qualité de vie pour les personnes porteuses de handicap cognitif sévère?" ALTER. European Journal of Disability Research, Vol. 9, pp. 175-185.
- KRISTIANSEN, Kristjana y otros
- 2010 Arguing about Disability. Philosophical perspectives. New York: Routledge.
- LIDDLE, Henry George & SCOTT, Robert
- 1883 A Greek-English lexicon. New York: Harpers. Consulta: 10 de setiembre de 2018. <https://archive.org/stream/greekenglishlex00liddrich#page/>
- LIVET, Pierre
- 2006 "Identities, capabilities and revisions". Journal of Economic Methodology, Vol. 13, N. 3, pp. 327-348.
- LYONS, William
- 1980 Emotions. Cambridge/ London/ New York/ New Rochelle/ Melbourne/ Sydney: Cambridge University Press.
- MARX, Karl
- 1972 Manuscritos: economía y filosofía. Traducción, introducción y notas de Francisco Rubio Llorente. Cuarta edición. Madrid: Alianza Editorial.
- MILES, M
- 2001 "ICIDH Meets Postmodernism, or 'Incredulity toward Meta-Terminology'". Disability World Magazine, N. 7.
- MILL, John Stuart
- 2014 El utilitarismo. Esperanza Guisán. Tercera edición. Madrid: Alianza Editorial.
- MINISTERIO DE JUSTICIA Y DERECHOS HUMANOS
- 2015 Código Civil Peruano (Decreto Legislativo N°295), Lima: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos.
- MITRA, Sophie
- 2006 "The Capability Approach and Disability". Journal of Disability Policy Studies, Vol. 16, N. 4, pp. 236-247.
- MITRA, Sophie

- 2018 Disability, Health and Human Development. New York: Fordham University.
- MUTANGA, Oliver y Melanie WALKER
- 2015 "Towards a Disability-inclusive Higher Education Policy through the Capability Approach". *Journal of Human Development and Capabilities*, Vol. 16, N. 4, pp. 501-519.
- NUSSBAUM, Martha
- 1978 Aristotle's *De Motu Animalium*. Princeton: Princeton University Press.
- NUSSBAUM, Martha
- 1987 "Non-Relatives Virtues: An Aristotelian Approach". *Wider Working Papers*, Vol. 32 (December), pp. 1-37.
- NUSSBAUM, Martha
- 1988 "Nature, Function and Capability: Aristotle on Political Distribution". *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (supplementary volume), pp. 145-184.
- NUSSBAUM, Martha
- 1990 "Aristotelian Social Democracy". DOUGLAS, R. B., MARA G. M. y Richardson, H. S. (eds.) *Liberalism and the Good*. London/ New York: Routledge, pp. 203-252.
- 1993 "Poetry and Passions. Two Stoics views". BRUNSCHWIG, Jacques y NUSSBAUM, Martha (eds.) *Passions & Perceptions*. Cambridge/ New York/ Paris/ Victoria: Cambridge University Press/ Maison des Sciences de l'Homme.
- NUSSBAUM, Martha
- 1995 *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford: Oxford University Press.
- NUSSBAUM, Martha
- 1995 "Aristotle on human nature and the foundations of ethics". ALTHAN, J. E. J. y HARRISON Ross (eds.) *World, Mind, and Ethics. Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 86-131.
- NUSSBAUM, Martha y SEN, Amartya
- 1996 *La calidad de vida*. Traducción de Roberto Reyes. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- NUSSBAUM, Martha
- 1996 *The Therapy of Desire Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. New Jersey/ Princeton: Princeton University Press.
- NUSSBAUM, Martha
- 2000 *Women and Human Development. The Capabilities Approach*. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo: Cambridge University Press.
- NUSSBAUM, Martha

- 2001 *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Press Syndicate of the University of Cambridge. Edición revisada.
- NUSSBAUM, Martha
- 2002 *Las mujeres y el desarrollo humano. El enfoque de las capacidades*. Traducción de Roberto Bernet. Barcelona: Herder.
- NUSSBAUM, Martha
- 2003 "Capabilities as Fundamental Entitlements: Sen and Social Justice". *Feminist Economic*, Vol. 9, Ns. 2-3, pp. 33-59.
- NUSSBAUM, Martha
- 2007 *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*. Traducción de Ramón Vila y Albino Santos Mosquera. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica S.A.
- NUSSBAUM, Martha
- 2009 "The Capability of People with Cognitive Disabilities". *Metaphilosophy*, Vol. 40, Ns. 3-4, pp. 331-351.
- NUSSBAUM, Martha
- 2012 *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*. Traducción de Albino Santos Mosquera. Barcelona: Espasa Libros.
- NUSSBAUM, Martha
- 2014 *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*. Traducción de Araceli Maira. Barcelona: Espasa Libros. 4ta reimpresión.
- ORGANISATION FOR ECONOMIC CO-OPERATION AND DEVELOPMENT (OECD)
- 2013 *Framework for Statistics on the Distribution of Household Income, Consumption and Wealth*. Paris: OECD Publishing.
- ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD (OMS)
- 2011 *Informe mundial sobre la discapacidad*. Malta: Organización Mundial de la Salud.
- ORIEL, Manuel
- 2004 "La estructura del silogismo práctico en Aristóteles". *Revista de filosofía*, Vol. 29, N. 1, pp. 53-75.
- OXFORD POVERTY & HUMAN DEVELOPMENT INITIATIVE (OPHI)
- 2018 *Policy – A Multidimensional Approach*. Consulta: 26 de noviembre de 2018.  
<https://ophi.org.uk/policy/multidimensional-poverty-index/>
- PENROSE, Walter D. Jr.
- 2015 "The Discourse of Disability in Ancient Greece". *Classical World*, Vol. 108, N. 4, pp. 499-523.
- RAWLS, Jhon
- 1995a *Teoría de la Justicia*. Traducción de María Dolores González. Segunda edición. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

- RAWLS, Jhon  
1995b Liberalismo político. Traducción de Heriberto Rubio. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- RICHARDSON, Gabriel  
2004 Happy Lives and the Highest Good. An Essay on Aristotle's Nicomachean Ethics. Oxford/ Princeton: Princeton University Press.
- RIDDLE, Christopher  
2014 Disability and Justice. The Capabilities Approach in Practice. Plymouth: United Kingdom.
- ROBEYNS, Ingrid  
2005 "The Capability Approach: a theoretical survey". Journal of Human Development, Vol. 6, N. 1, pp. 93-113.
- RUGER, Jennifer Prah  
2006 Health Capability and Justice: Toward a New Paradigm of Health Ethics, Policy and Law.
- RUGER, Jennifer Prah  
2009 Health and Social Justice. Oxford: Oxford University Press.
- RUGER, Jennifer Prah  
2015 "Health, Economics and Ethics and the Health Capability Paradigm" Journal of Human Development and Capabilities, Vol. 16, N. 4, pp. 600-616.
- SALEEBY, Patricia  
2007 "Applications of a Capability Approach to Disability and the International Classification of Functioning, Disability and Health (ICF)" en Social Work Practice. Journal of Social Work in Disability & Rehabilitation, Vol. 6, Ns. 1-2, pp. 217-232.
- SEN, Amartya  
1970 Collective Choice and Social Welfare. Amsterdam/ New York/ Oxford: North-Holland Publishing Company.
- SEN, Amartya  
1979 "Equality of What?" en The Tanner Lecture on Human Values, conferencia presentada en la Universidad de Stanford.
- SEN, Amartya  
1984 "Well-Being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures" en The Journal of Philosophy, Vol. 82, N. 4, pp. 169-221.
- SEN, Amartya  
1989 Sobre ética y Economía. Madrid: Alianza Editorial. 4ta. reimpression
- SEN, Amartya  
1992 Inequality Rexamined. Oxford: Clarendon Press.

- SEN, Amartya  
1996 "Capacidad y bienestar" en La calidad de vida. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- SEN, Amartya  
1999 "Health in Development" en Bulletin of the World Health Organization, Vol. 77, N. 8, pp. 619-623.
- SEN, Amartya  
2000 Desarrollo y Libertad. Traducción de Esther Rabasco y Luis Toharia. Barcelona/ Bogotá: Editorial Planeta S.A.
- SEN, Amartya  
2002 "Why Health Equality?" en Health Economics, N.11, pp. 659-666.
- SEN, Amartya  
2004 "Disability and Justice". Ponencia presentada en Disability and Inclusive Development: Sharing, Learning and Building Alliances, organizada por el Banco Mundial. Consulta 12 de setiembre de 2015.  
<http://siteresources.worldbank.org/DISABILITY/Resources/280658-1172606907476/DisabilityDevelopmentWB.doc+&cd=1&hl=es&ct=clnk&gl=pe>
- SEN, Amartya  
2007 Identidad y violencia. La ilusión del destino. Traducción de Verónica Inés Weinstabl y Servanda María de Hagen. Buenos Aires: Katz.
- SEN, Amartya  
2009 The Idea of Justice. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- SÉNECA, Lucio Anneo  
1884 Epístolas morales. Traducción de Francisco Navarro y Calvo. Madrid: Luis Navarro editor.
- SHAKESPEARE, Tom  
2006 Disability Rights and Wrongs. New York: Routledge.
- SHERSHOW, Scott Cutler.
- SHAKESPEARE, Tom  
2014 Deconstructing Dignity. *A Critique of the Right-to-Die Debate*. Chicago/ London: The University of Chicago Press.
- SOLOMON, Robert C.  
1993 The Passions. Emotions and the Meaning of Life. Cambridge/ Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- STEIN, Mark S.  
2006 Distributive Justice Disability. Utilitarianism against Egalitarianism. New Heaven/ London: Yale University Press

- TERZI, Lorella  
2003 "A capability Perspective on Impairment, Disability and Special Needs: Towards Social Justice in Education, Capability and Freedom. Tercera conferencia internacional sobre el enfoque de capacidades, 7-12 de setiembre. Universidad de Pavia.
- TERZI, Lorella  
2010 Justice and Equality in Education. A Capability Perspective on Disability and Special Education Needs. London: A&C Black.
- TRANI, Jean Francois y otros  
2011 "Disabilities through the Capability Approach lens: Implications for public policies". ALTER European Journal of Disability Research, Vol. 5, N. 3, pp. 143-157.
- TRANI, Jean Francois y otros  
2015 "Disability and Poverty in Morocco and Tunisia: A Multidimensional Approach", Journal of Human Development and Capabilities, Vol. 16, N. 4, pp. 518-548.
- UNITED NATIONS (UN), Division for Social Policy and Development. Disability. 2006 Convention on the Rights of Persons with Disabilities. Consulta: 08 de mayo del 2017.  
<https://www.un.org/development/desa/disabilities/convention-on-the-rights-of-persons-with-disabilities/convention-on-the-rights-of-persons-with-disabilities-2.html>
- UNITED NATIONS DEVELOPMENT PROGRAMME (UNDP), Human Development Reports  
1990 Human Development Report (HDI) Consulta: 26 de abril de 2017.  
[http://hdr.undp.org/sites/default/files/reports/219/hdr\\_1990\\_en\\_complete\\_nostats.pdf](http://hdr.undp.org/sites/default/files/reports/219/hdr_1990_en_complete_nostats.pdf)
- VÁSQUEZ, Alberto  
2015 "El fin de la interdicción civil, la reforma de la que nadie está hablando", Revista Ideele N. 250, s/n. Consulta: 11 de abril de 2018.  
<https://revistaideele.com/ideele/content/el-fin-de-la-interdicci%C3%B3n-civil-la-reforma-de-la-que-nadie-est%C3%A1-hablando>
- WATSON, Nick, Alan ROULSTONE y Carol THOMAS (eds.)  
2012 Routledge Handbook of Disability Studies. New York/ Oxon: Routledge.
- WINNICOTT, Donald  
1987 The Child, the Family and the Outside World. New York: Perseus Publishing.
- WINNICOTT, Donald  
1976 La familia y el desarrollo del individuo. Traducción de Traducción de Jorge Piatigorsky. Buenos Aires: Hormé.
- WINNICOTT, Donald  
1993 Los procesos de maduración y el ambiente facilitador: estudios para una teoría del desarrollo emocional. Traducción de Jorge Piatigorsky. Paidós: Buenos Aires.

- WINNICOTT, Donald

2006 La naturaleza humana. Traducción de Jorge Piatigorsky. 4ta. reimpresión.

Paidós: Buenos Aires.

- WINNICOTT, Donald

2007 Realidad y juego. Traducción de Floreal Mazías. Barcelona: Gedisa.

- WORLD HEALTH ORGANIZATION (WHO)

2001 International Classification of Functioning, Disability and Health, World Health Organization: Geneva.

- YOUNG, Iris Marion

1990 Justice and the Politics of Difference. New Jersey: Princeton University Press.

