

Traducción de
ROBERTO REYES MAZZONI

LA CALIDAD DE VIDA

MARTHA C. NUSSBAUM Y AMARTYA SEN
(compiladores)

*Un estudio preparado por el World Institute
for Development Economics Research (WIDER)
de la United Nations University*

La colección *Studies in Development Economics*, de que constituye parte esta obra, está formada por la producción de los programas de investigación del World Institute for Development Economics Research (WIDER), que fue establecido por la United Nations University como su primer centro de investigación y capacitación en 1984, y que empezó a funcionar en Helsinki en 1985. La principal finalidad del WIDER consiste en ayudar a identificar y enfrentar la necesidad de investigación socioeconómica orientada a la política, que se ocupe de problemas urgentes del desarrollo global, así como de los problemas nacionales comunes y de sus interrelaciones.



THE UNITED NATIONS UNIVERSITY
FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en inglés, 1993
Primera edición en español, 1996
Cuarta reimpresión, 2004

Nussbaum, Martha C. y Amartya Sen Kumar (comps.)
La calidad de vida / compiladores Martha C. Nussbaum, Amartya Sen Kumar ; trad. de Roberto Ramón Reyes Mazzoni. — México : FCE, 1996
588 p. , 23 x 15 cm — (Colec. Economía)
Título original The Quality of Life
ISBN 968-16-4898-6

I. Economía — Aspectos sociales I. Sen Kumar, Amartya, coaut. II. Reyes Mazzoni, Roberto Ramón, tr. III. Ser IV. t

LC HN25 Q8318 Dewey 330.9 N488c

CLAVE PROC

FACT No

PAGINAS

EJEM

ISBN

ILUS

No PORTADAS

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra —incluido el diseño tipográfico y de portada—, sea cual fuere el medio, electrónico o mecánico, sin el consentimiento por escrito del editor.

Comentarios y sugerencias: editor@fce.com.mx
Conozca nuestro catálogo: www.fce.com.mx



Título original:

The Quality of Life

Publicado originalmente por Oxford University Press, The United Nations University, © 1993
ISBN 0-19-828395-4

This translation of *The Quality of Life* published in English in 1993 is published by arrangement with Oxford University Press.

Esta traducción de *La calidad de vida*, publicada originalmente en inglés en 1993, se publicó por acuerdo con Oxford University Press.

D. R. © 1996, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
Carretera Picacho-Ajusco 227; 14200 México, D. F.

ISBN 968-16-4898-6

Impreso en México

CLASIF. HN25
Q8318
FE 50956
FECHA 5-Feb-10
PROCED. _____
FACT. No. _____

742521. PRÓLOGO

Estos ensayos son resultado de una conferencia dictada en el WIDER, en Helsinki, el mes de julio de 1988, la cual fue organizada por Martha Nussbaum y Amartya Sen. Los organizadores desean agradecer a Dolores E. Iorizzo su invaluable esfuerzo al ocuparse de cada fase de la conferencia y de la preparación de este volumen de ensayos, y también desean reconocer la colaboración que prestaron Iftekar Hossain y Richard L. Velkley.

Una parte importante del mandato de WIDER —simbolizado de hecho en la palabra *wider*— consistía en realizar investigaciones interdisciplinarias. Lo que se quiere decir con “calidad de vida” y lo que se requiere en términos de política social para mejorarla, ha sido una preocupación frecuente de la economía y de la filosofía, y un punto de interés para el trabajo del WIDER era una conferencia que reuniera a académicos de estas dos disciplinas. En el nivel totalizador, los economistas trabajan con la burda medida del ingreso per cápita como indicador del bienestar humano, y aquí surgen varias preguntas que requieren una investigación más detallada. De manera similar, en el micronivel, la noción de maximizar la utilidad de un individuo subyace en gran parte de la teoría de la demanda convencional. Pero esto hace surgir dos preguntas: ¿puede medirse la utilidad? Y, ¿es correcto medir la utilidad cuando lo que nos interesa es evaluar la calidad de las vidas humanas?

Los filósofos han estado debatiendo estos dos problemas desde varios puntos de vista, y han proporcionado nuevas y sofisticadas perspectivas sobre ellos. En el nivel global, han criticado la única medida burda que proporciona el ingreso per cápita, y han insistido en que es necesario considerar también la distribución de la riqueza y del ingreso, y que se requiere evaluar un número de diferentes áreas de la vida humana para determinar qué tan bien les va a las personas. Se han presentado diferentes propuestas sobre la forma en que esto debe hacerse, y las más importantes entre ellas se tratan en los ensayos de este libro. En el nivel individual, la noción de utilidad mensurable ha sido criticada de varias maneras difíciles. Incluso aquellos filósofos que siguen defendiendo la utilidad como la mejor medida de la calidad de vida argumentan que esta noción debe refinarse de varias formas, en especial descontando las preferencias que se constituyen de manera inadecuada. Otros han criticado más profundamente la noción de utilidad al sugerir que, en su lu-

ÍNDICE GENERAL

<i>Prólogo</i>	7
<i>Colaboradores</i>	11
<i>Introducción</i> , Martha Nussbaum y Amartya Sen	15
Vidas y capacidades	17
Tradiciones, relativismo y objetividad	19
La vida de las mujeres y la justicia entre los géneros	20
Evaluación política y economía del bienestar	22

Primera Parte

VIDAS Y CAPACIDADES

I. <i>¿Igualdad de qué? Sobre el bienestar, los bienes y las capacidades</i> , G. A. Cohen	27
1. Introducción	27
2. La crítica de Rawls a la igualdad del bienestar	29
3. Sen y la capacidad	36
Bibliografía.	52
II. <i>Capacidad y bienestar*</i> , Amartya Sen	54
1. Introducción	54
2. Funcionamientos, capacidad y valores	55
3. Objetos-valor y espacios evaluativos	57
4. Capacidad y libertad	58
5. Propósitos-valor y ejercicios diferentes.	60
6. Bienestar*, agencia y estándar de vida	62
7. ¿Por qué las capacidades y no sólo los logros?	64
8. Capacidad básica y pobreza	67
9. La vía media, los funcionamientos y la capacidad	69
10. Los vínculos y los contrastes aristotélicos	74
11. Lo incompleto y la sustancia.	76
12. Un comentario final.	78
Bibliografía.	79
Comentario a " <i>Igualdad de qué?</i> " y a " <i>Capacidad y bienestar*</i> ", Christine M. Korsgaard	84
Bibliografía.	93

Comentario a "Capacidad y bienestar*", Wulf Gaertner	95
Bibliografía	100
III. <i>Descripciones de la desigualdad: el enfoque sueco de la investigación sobre el bienestar</i> , Robert Erikson	101
1. Las encuestas sobre el nivel de vida	102
2. El concepto	107
3. ¿Un enfoque descriptivo o evaluativo?	112
4. Presentación.	115
5. La pobreza "versus" la desigualdad	116
6. Una teoría política para la información social	118
Bibliografía	119
Comentario a "Descripciones de la desigualdad", Bengt-Christer Ysander	121
IV. <i>Tener, amar, ser: una alternativa al modelo sueco de investigación sobre el bienestar</i> , Erik Allardt	126
1. La atención se concentra en la satisfacción de las necesidades, no en la satisfacción de los recursos	127
2. El uso de indicadores objetivos y subjetivos	130
3. El sistema de indicadores	132
Bibliografía	133
V. <i>Medidas de calidad de vida en el cuidado de la salud y la ética médica</i> , Dan Brock.	135
1. Introducción	135
2. Estructuras éticas para la toma de decisiones respecto a los tratamientos para el cuidado de la salud	142
3. Las políticas de salud y las medidas de la calidad de vida.	160
4. Conclusión.	175
Bibliografía	178
Comentario a "Medidas de la calidad de vida en el cuidado de la salud y la ética médica", James Griffin	182
Bibliografía	190

Segunda Parte

TRADICIONES, RELATIVISMO Y OBJETIVIDAD

VI. <i>La objetividad y la distinción ciencia-ética</i> , Hilary Putnam	193
1. La dicotomía hecho-valor: antecedentes.	193
2. El entrelazamiento de los hechos y los valores	195
3. El relativismo y la dicotomía hecho-valor.	197
4. Lo absoluto	200

5. Más sobre lo absoluto	202
6. La metafísica y el entrelazamiento	205
7. El entrelazamiento y el positivismo	207
Bibliografía	209
Comentario a "La objetividad y la distinción ciencia-ética", Lorenz Krüger	211
Bibliografía	218
VII. <i>Objetividad y significado social</i> , Michael Walzer	219
[1]	219
[2]	224
[3]	228
[4]	233
Comentario a "Objetividad y significado social", Ruth Anna Putnam.	236
Bibliografía	244
VIII. <i>El valor, el deseo y la calidad de vida</i> , Thomas Scanlon	245
[1]	245
[2]	253
[3]	258
Bibliografía	263
Comentario a "El valor, el deseo y la calidad de vida", Sissela Bok	265
IX. <i>La explicación y la razón práctica</i> , Charles Taylor	274
[1]	274
[2]	280
[3]	295
Bibliografía	303
Comentario a "La explicación y la razón práctica", Martha Nussbaum	305
[1]	305
[2]	306
[3]	311
[4]	312
Bibliografía	315
X. <i>Virtudes no relativas: un enfoque aristotélico</i> , Martha Nussbaum	318
[1]	318
[2]	321
[3]	324
[4]	329
[5]	335
[6]	340
[7]	348
[8]	349

Bibliografía	350
<i>Comentario a "Virtudes no relativas: un enfoque aristotélico",</i> Susan Hurley	352
Bibliografía	360

Tercera Parte

LAS VIDAS DE LAS MUJERES Y LA JUSTICIA A LOS SEXOS

XI. <i>Las mujeres y la calidad de vida: ¿dos normas o una?</i> , Julia Annas	363
[1]	363
[2]	373
[3]	379
[4]	383
Bibliografía	385
<i>Comentario a "Las mujeres y la calidad de vida: ¿dos normas o una?"</i> , Margarita M. Valdés	386
Bibliografía	392
XII. <i>Justicia, sexo y fronteras internacionales</i> , Onora O'Neill	393
1. Justicia para los proveedores empobrecidos	393
2. Presentación previa: abstracción y contextualización	394
3. La crítica feminista a la justicia abstracta	396
4. La crítica comunitaria a la justicia abstracta	399
5. Abstracción con idealización o sin ella	400
6. El género y los agentes idealizados	402
7. Las fronteras idealizadas	404
8. Abstracción sin idealización	405
9. Pluralidad y justicia: ¿quién cuenta?	406
10. Pluralidad y justicia: ¿qué principios?	408
11. Pluralidad y justicia: deliberación sin relativismo	409
12. Deliberación justa en un mundo de agentes vulnerables	412
13. Cómo lograr justicia para las proveedoras empobrecidas	413
Bibliografía	417
<i>Comentario a "Justicia, sexo y fronteras internacionales"</i> , Martha Nussbaum	420
[1]	420
[2]	420
[3]	422
[4]	429
Bibliografía	433

Cuarta Parte

VALORACIÓN POLÍTICA Y ECONOMÍA DEL BIENESTAR

XIII. <i>La distribución de la salud: asignación de recursos por una agencia internacional</i> , John E. Roemer	437
1. El problema	437
2. Condiciones necesarias para la asignación de recursos	439
3. Reglas de asignación aceptables	443
4. La Organización Mundial de la Salud (OMS)	445
5. Evaluación adicional	452
5.1. Igualitarismo contra utilitarismo, 452; 5.2. Especificación de las tecnologías en el modelo, 456; 5.3. El supuesto del dominio, 457	
Bibliografía	458
<i>Comentarios a "La distribución de la salud: asignación de recursos por una agencia internacional"</i> , Paul Seabright	460
XIV. <i>La relatividad del concepto de bienestar</i> , B. M. S. van Praag	465
1. Introducción	465
2. El planteamiento de la utilidad por la principal corriente económica	466
3. Un método de medición	470
4. Las diferencias interpersonales explicadas: estándares virtuales y verdaderos	476
5. Escalas de equivalencia compensatorias	479
6. El impacto del pasado y del futuro en la evaluación del ingreso actual	483
7. El proceso de referencia social	487
8. ¿Cardinalidad o no?	489
9. Conclusión	492
Bibliografía	492
<i>Comentario a "La relatividad del concepto de bienestar"</i> , Siddiq Osmani	495
Bibliografía	503
XV. <i>El pluralismo y el estándar de vida</i> , Paul Seabright	504
1. Limitaciones sobre las teorías morales	505
2. Las restricciones y el estándar de vida	510
3. Contractualismo y pluralismo	519
4. Los estándares de vida y el pluralismo	521
Bibliografía	524
<i>Comentario a "El pluralismo y el estándar de vida"</i> , Derek Parfit	525
[I]	525
[II]	530
[III]	532

XVI. <i>El estilo de vida y el estándar de vida</i> , Christopher Bliss.	534
1. Introducción	534
1.1. El significado del estándar de vida, 534; 1.2. Medición y objetividad, 535; 1.3. Las preferencias y el estándar de vida, 536	
2. La equidad, el contrato y el estándar de vida	538
2.1. El estándar de vida y la equidad, 538; 2.2. Modelos de contrato, loterías y desigualdad, 539	
3. La teoría clásica y sus extensiones	540
3.1. La teoría clásica, 540; 3.2. La medida de la lotería, 542; 3.3. El modelo del equilibrio general, 543	
4. La determinación de los gustos	544
4.1. Gustos endógenos, 544; 4.2. Arrepentimiento, 546	
5. El concepto del estilo de vida	547
5.1. El significado del estilo de vida, 547; 5.2. El estilo de vida y la comunidad, 549; 5.3. Los cambios en el estilo de vida, 550; 5.4. Las comparaciones del estándar de vida en los diferentes estilos de vida, 550	
6. La migración y el estándar de vida	551
6.1. La decisión de migrar, 551; 6.2. Desintegración del estilo de vida, 553	
Apéndice	554
Bibliografía	556
Comentario a " <i>El estilo de vida y el estándar de vida</i> ", Amartya Sen	558
1. Destructivismo conservador.	558
2. Consecuencias y métodos	560
3. Lo inadecuado de los gustos constantes.	561
4. La capacidad y la escala de la medición monetaria	562
5. Productos primarios	564
6. Órdenes parciales y juicios afirmativos	566
Bibliografía	567
<i>Índice de nombres</i>	569
<i>Índice analítico</i>	575

Este libro se terminó de imprimir y encuadernar en el mes de julio de 2004 en Impresora y Encuadernadora Progreso, S. A. de C. V. (IEPSA), Calz. de San Lorenzo, 244; 09830 México, D. F. Se tiraron 1 000 ejemplares.

X. VIRTUDES NO RELATIVAS: UN ENFOQUE ARISTOTÉLICO

MARTHA NUSSBAUM**

Todos los griegos acostumbraban ir armados con espadas.

TUCÍDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso*

Se puede decir que las costumbres de los tiempos antiguos eran muy sencillas y bárbaras. Porque los griegos acostumbraban ir armados con espadas; y tenían por costumbre comprar sus esposas el uno del otro; y ciertamente hay otras antiguas costumbres que son muy estúpidas. (Por ejemplo, en Cyme hay una ley sobre los homicidios, que si un hombre, al hacer una acusación puede presentar cierto número de testigos de entre sus propios conocidos o parientes, el acusado será convicto automáticamente por asesinato.) En general, todos los seres humanos buscan no la forma en que vivían sus ancestros, sino el bien.

ARISTÓTELES, *Política*, 1268a, pp. 39 ss.

Uno puede también observar en sus viajes a países lejanos, los sentimientos de reconocimiento y afiliación que relacionan a cada ser humano con los demás seres humanos.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1155a, pp. 21-22

[1]

LAS VIRTUDES están atrayendo un creciente interés en el debate filosófico contemporáneo. Desde muy distintos sectores se manifiesta un descon-

** En la conferencia que el WIDER celebró en Helsinki, en el verano de 1986, sobre Valores y Tecnología, se abordaron algunas cuestiones que dieron origen a este documento. Quiero agradecer a Steve y Frédérique Marglin por provocar y estimular algunos de estos argumentos, con cualquiera de los cuales difícilmente estarán de acuerdo. También quiero agradecer a Dan Brock por sus útiles comentarios, a Amartya Sen por los muchos debates

tento con las teorías éticas que están alejadas de la experiencia humana concreta. Ya sea que este alejamiento pueda ser resultado del interés utilitarista por llegar a un cálculo universal de las satisfacciones o de una preocupación kantiana por los principios universales de amplia generalidad, en que los nombres de los contextos, historias y personas particulares no ocurren, hoy en día un número cada vez mayor de los filósofos morales considera ese alejamiento como un defecto en el enfoque de los temas éticos. En la búsqueda de un enfoque alternativo, el concepto de la virtud está desempeñando un papel importante. También ocurre lo mismo con la obra de Aristóteles, el mayor defensor del enfoque ético basado en el concepto de la virtud. Porque la obra de Aristóteles parece combinar interesantemente al rigor con lo concreto, al poder teórico con la sensibilidad ante las circunstancias actuales de la vida humana y de la elección en su multiplicidad, variedad y mutabilidad.

Pero hay una notoria divergencia en un punto central entre Aristóteles y la teoría contemporánea de la virtud. Para muchos de los partidarios actuales de un enfoque ético basado en las virtudes, el retorno a ellas está relacionado con un cambio hacia el relativismo —esto es, hacia el punto de vista de que los únicos criterios apropiados del bien ético son los locales, internos de las tradiciones y prácticas de cada sociedad o grupo local que indaga acerca del bien—. Escritores que en otros temas difieren mucho, como Alasdair MacIntyre, Bernard Williams y Philippa Foot,¹ consideran que el rechazo de los algoritmos generales y de las reglas abstractas en favor de una descripción de la buena vida basada en modos específicos de la acción virtuosa, está relacionado con el abandono del proyecto de justificar racionalmente una sola norma del florecimiento de la vida para todos los seres humanos, y la fundamentación, en cambio, de normas cuyo origen y aplicación son locales.

La posición de todos estos escritores es compleja en lo que respecta al relativismo; pero todos relacionan a la ética de la virtud con una negación relativista de que la ética, correctamente entendida, ofrezca cualesquiera normas transculturales, justificables por referencia a razones de validez humana universal, mediante las cuales podamos criticar adecuadamente diferentes concepciones locales del bien. Además, todos sugieren que los conocimientos que obtenemos al estudiar los problemas éticos con base en las virtudes a la manera aristotélica apoyan el relativismo.

que sostuvimos sobre estos temas, y a los participantes en la conferencia por sus útiles preguntas y comentarios. Se presentaron versiones anteriores de este trabajo en la Universidad de New Hampshire y en la Universidad Villanova; estoy agradecido con las audiencias de ambos planteles por la estimulante polémica. Una versión anterior se publicó en *Midwest Studies in Philosophy*, 1988.

¹ Véase MacIntyre (1981) y, para un contraste, MacIntyre (1988), Foot (1978), Williams (1984, 1985), Walzer (1983, 1987).

Por esta razón es fácil que los que están interesados en apoyar la crítica racional de las tradiciones locales y en expresar una idea de progreso ético, sientan que la ética de la virtud les puede prestar muy poca ayuda. Si se quiere mejorar la posición de las mujeres, tal como la han establecido las tradiciones locales en muchas partes del mundo, si se va a criticar en nombre de la razón práctica a las tradiciones de esclavitud y desigualdad racial, intolerancia religiosa, conceptos agresivos y belicosos de la hombría, y las normas desiguales de la distribución material, esta crítica (como es fácil suponer) tendrá que hacerse desde un punto de vista kantiano o utilitarista, no mediante el enfoque aristotélico.

Éste es un resultado sorprendente, por lo que se refiere a Aristóteles. Porque es obvio que él no sólo era defensor de una teoría ética basada en las virtudes, sino también defensor de una descripción objetiva única del bien o florecimiento humano. Se supone que esta descripción es objetiva en el sentido de que se le puede justificar mediante referencia a razones que no se derivan sólo de las tradiciones y prácticas locales, sino más bien de los rasgos humanos que subyacen en todas las tradiciones locales y que se pueden encontrar en ellas, ya sea que se les reconozca o no de hecho en esas tradiciones. Por añadidura, una de las preocupaciones más obvias de Aristóteles estaba en la crítica a tradiciones morales que existían, ya fuera en su ciudad o en otras, por considerarlas injustas o represivas, incompatibles de otras maneras con el florecimiento humano. Utilizaba su descripción de las virtudes como base de esta crítica a las tradiciones locales: por ejemplo, en el Libro II de la *Política*, con frecuencia argumenta en contra de las formas sociales existentes, e indica de qué modos descuidan u obstaculizan el desarrollo en alguna importante virtud humana.² Aristóteles evidentemente creía que no había ninguna incompatibilidad entre fundamentar una teoría ética en las virtudes y defender la singularidad y objetividad del bien humano. De hecho, parece haber creído que estos dos objetivos se apoyaban mutuamente.

Ahora bien, el hecho de que Aristóteles creyera algo no hace que sea verdad (¡aunque a veces se me ha acusado de sostener esa posición!). Pero, por lo general, sí hace que ese algo sea un *candidato* plausible a la verdad, uno que merece nuestro escrutinio más cuidadoso. En este caso, realmente sería extraño que hubiera relacionado dos elementos en el pensamiento ético que son autoevidentemente incompatibles, o de los que no hay nada interesante que decir en favor de su compatibilidad y posible relación. El propósito de este capítulo es establecer que Aristóteles de hecho tenía una forma interesante de relacionar las virtudes con una búsqueda de la objetividad ética y con la crítica a las normas loca-

² Para ejemplos de esto, véase Nussbaum, 1988a.

les existentes, forma que merece nuestra cuidadosa consideración cuando trabajamos sobre estos temas. Una vez que he descrito la forma general del enfoque aristotélico, podemos empezar a entender algunas de las objeciones que se pueden presentar contra tal descripción no relativa de las virtudes, e imaginar la forma en que el aristotélico puede responder a esas objeciones.

[2]

El relativista, cuando observa sociedades diferentes, se impresiona por la variabilidad y la no comparabilidad aparente entre las listas de virtudes que encuentra. Al examinar las diferentes listas y observar las complejas relaciones entre cada lista y una historia concreta, puede llegar a creer que cualquiera de ellas debe ser simplemente un reflejo de las tradiciones y valores locales y que, como las virtudes son concretas y están estrechamente vinculadas con las formas de vida (a diferencia de los principios de Kant o del algoritmo utilitarista), en realidad no puede haber una lista de virtudes que sirva como norma para todas esas sociedades diferentes. No sólo es que las formas específicas de conducta recomendadas en relación con las virtudes difieren considerablemente en lugar y tiempo, también ocurre que las mismas formas que se singularizan como esferas de la virtud, y la manera en que se les separa de otras áreas, varían mucho. Para alguien que piensa de esta manera, es fácil creer que la propia lista de Aristóteles, a pesar de sus pretensiones de universalidad y objetividad, debe padecer de las mismas restricciones, y ser sólo una reflexión de la forma en que una sociedad particular percibe lo que se debe destacar y las formas de distinguirlo. En este punto, es probable que los autores relativistas citen la descripción de Aristóteles de la persona con una "gran alma", el *megalopsuchos*, que en verdad contiene muchas características locales concretas y se parece sobremedida al retrato de cierta clase de gentilhomme griego, con el fin de mostrar que la lista de Aristóteles está tan limitada por la cultura como cualquier otra.³

Pero si se continúa escudriñando la forma en que de hecho Aristóteles enumera e individualiza las virtudes, se empiezan a observar cosas que hacen dudar de la sugerencia de que simplemente describió lo que era admirado por su propia sociedad. Antes que nada, se observa que a un número más bien grande de virtudes y vicios (los vicios en especial) no se les da nombre, y que, entre aquellos a los que sí se nombra, según nos dice el mismo Aristóteles, muchos tienen nombres que en cierta manera fueron elegidos en forma arbitraria por él mismo, y que no se ajustan

³ Véase, por ejemplo, Williams, 1985, pp. 34-36; Hampshire, 1983, pp. 150 ss.

perfectamente a la conducta que está tratando de describir.⁴ De esos modos de conducta escribe: "la mayoría no tienen nombre, pero debemos tratar de [...] darles nombres para hacer nuestra descripción clara y fácil de seguir" (EN 1108a 6-19). Esto no se parece al procedimiento de alguien que está simplemente estudiando las tradiciones locales y singularizando los nombres-de-virtudes que figuran de manera más prominente en esas tradiciones.

Lo que *está* ocurriendo queda más en claro cuando examinamos la forma en que, de hecho, presenta su lista. Porque, en la *Ética a Nicómaco*,⁵ lo hace así mediante un recurso que por ser tan directo y sencillo ha escapado a la observación de la mayoría de los escritores sobre este tema. Lo que hace, en cada caso, es aislar una esfera de la experiencia humana que figura más o menos en cualquier vida humana, y en la que más o menos todo ser humano tendrá que hacer *algunas* elecciones en vez de otras, y actuar de *alguna* manera en vez de otra. El capítulo introductorio que enumera las virtudes y los vicios empieza con una lista de estas esferas (EN II.7); y cada capítulo sobre una virtud en la descripción más detallada que sigue empieza "Con respecto a X...", o palabras similares, donde X designa una esfera de vida con la que todos los seres humanos tienen trato regularmente y en forma más o menos necesaria.⁶ Después Aristóteles pregunta: ¿en qué consiste elegir y responder bien dentro de esa esfera? y ¿en qué consiste elegir defectuosamente? La "descripción débil" de cada virtud es: todo aquello en lo que consiste estar establemente dispuesto a actuar en forma adecuada en esa esfera. Pueden existir, y por lo común así es, varias especificaciones que compitan entre sí, de lo que en realidad es actuar bien en cada caso. Aristóteles prosigue para defender en cada uno de éstos alguna especificación concreta, y produce, al final, una definición "fuerte" de la virtud.

A continuación presento las esferas de la experiencia más importantes que reconoció Aristóteles, junto con los nombres de las virtudes correspondientes:⁷

⁴ Para las virtudes y vicios "innominados", véase *Ética a Nicómaco* (EN) 1107b 1-2, 1107b 7-8, 1107b 30-31, 1108a 17, 1119a 10-11, 1126b 20, 1127a 12, 1127a 14; para el reconocimiento de lo insatisfactorio de los nombres que se dan, véase 1107b 8, 1108a 5-6, 1108a 20 y ss. Las dos categorías se superponen en gran medida, debido al principio general enunciado en 1108a 16-19, acerca de que donde no hay un nombre debe darse uno, sea o no satisfactorio.

⁵ Debe señalarse que este énfasis en las esferas de la experiencia no está presente en la *Ética a Eudémaco*, donde empieza su discusión con una lista de las virtudes y los vicios. Esto me parece un indicio de que el tratado expresa una etapa más primitiva del pensamiento de Aristóteles sobre las virtudes —ya sea que ésta se haya escrito antes o no—.

⁶ Para sus enunciados con *peri* ("con respecto") que vinculan las virtudes con las esferas de vida, véase EN 1115a 6-7, 1117a 29-30, 1117b 25 y 27, 1119b 23, 1122a 19, 1122b 34, 1125b 26, 1126b 13, y EN II.7 completa. Véase también los usos relacionados en 1126b 11, 1127b 32.

⁷ Mi lista presenta aquí a la justicia en un lugar destacado. (En la EN se le trata por se-

<i>Esfera</i>	<i>Virtud</i>
1. El temor de daños importantes, en especial la muerte	Valentía
2. Los apetitos y placeres corporales	Moderación
3. La distribución de recursos limitados	Justicia
4. El manejo de la propiedad personal, en lo que respecta a otros	Generosidad
5. El manejo de la propiedad personal, en lo que se refiere a la hospitalidad	Hospitalidad amplia
6. Las actitudes y acciones con respecto al valor propio	Grandeza del alma
7. La actitud ante menosprecios y perjuicios	Carácter bondadoso
8. La asociación y la vida en común, y la relación entre las palabras y las acciones.	
a. Veracidad al hablar	Veracidad
b. Asociación social de tipo amistoso	Afabilidad fácil (en comparación con la grosería, la rudeza y la insensibilidad)
c. Asociaciones sociales más generales	Sin nombre, pero es una clase de amistad (en comparación con la irritabilidad y el mal humor)
9. La actitud con respecto a la buena y mala fortuna de otros	Buen juicio (en comparación con la envidia, el rencor, etc.)
10. La vida intelectual	Las varias virtudes intelectuales, como la perceptividad, el conocimiento, etc.
11. La planificación de la vida y conducta propias	La sabiduría práctica

Hay, por supuesto, mucho más que decir acerca de esta lista, de sus elementos específicos y de los nombres que Aristóteles eligió para la virtud en cada caso, algunos de los cuales realmente están vinculados con la cultura. Sin embargo, quiero insistir aquí en el cuidado con el que

parado, después de todas las otras virtudes, y la lista introductoria la reserva para un estudio posterior.) También añadí al final de la lista las categorías que corresponden a las varias virtudes intelectuales que se discuten en EN VI, y también a la *phronesis*, o sabiduría práctica, la que se discute también en EN VI. En lo demás, el orden y las palabras de mi lista siguen de cerca a II.7, que da el programa para los análisis más detallados de III.5 a IV.

Aristóteles articula su enfoque general, a partir de la caracterización de una esfera universal de experiencia y elección, al presentar el nombre-de-la-virtud (todavía sin identificar) como el nombre de algo a elegir adecuadamente en esa área de la experiencia. En este enfoque no parece posible decir, como quisiera el relativista, que una determinada sociedad no contiene nada que corresponda a una determinada virtud. Tampoco parece ser una pregunta abierta, en el caso de un agente particular, si una cierta virtud debe o no ser incluida en su vida —excepto en el sentido de que siempre puede elegir perseguir la correspondiente opción contraria, deficiente—. El punto es que cada uno hace alguna elección y actúa de alguna manera o de otra en estas esferas: si no hace lo correcto, entonces hará lo incorrecto. Cada quien tiene *alguna* actitud, y una conducta correspondiente, respecto a su muerte; a sus apetitos corporales y la forma en que los maneja; a su propiedad y su uso; a la distribución de los bienes sociales; a decir la verdad; a ser amable con otros; a cultivar el sentido del juego y el disfrute, etc. Sin importar dónde viva uno, no se puede escapar de estas cuestiones, en tanto se viva una vida humana. Pero entonces esto significa que la conducta de uno cae, independientemente de lo que se desee, dentro de la esfera de la virtud aristotélica en cada caso. Si no es correcto, es incorrecto; pero no puede estar fuera del “mapa”. Por supuesto, las personas estarán en desacuerdo acerca de cuáles *son* de hecho las formas adecuadas de actuar y reaccionar. Pero en ese caso, tal como Aristóteles presenta la cosas, están discutiendo sobre lo mismo, y presentan especificaciones rivales de la misma virtud. La referencia del término virtud en cada caso está fijada por la esfera de la experiencia, por lo que de ahora en adelante denominaremos “la experiencia terrenal o mundana”. La definición débil o “nominal” de la virtud será, en cada caso, aquello en lo que consiste estar dispuesto a elegir y responder bien, en esa esfera. El trabajo de la teoría ética debe ser buscar la especificación adicional que mejor corresponde a esta definición nominal, y producir una definición completa.

[3]

Hemos empezado a introducir consideraciones de la filosofía del lenguaje. Ahora podemos aclarar más la dirección del argumento aristotélico al considerar su propia explicación de la lingüística cuando indica (refiriéndose) y define qué es lo que guía la forma en la cual considera los términos científicos y éticos, y la idea del progreso en ambas áreas.⁸

⁸ Para una explicación más amplia sobre esto, con referencias de las obras sobre el tema y de discusiones filosóficas relacionadas, véase Nussbaum, 1986a, cap. 8.

El panorama general que presenta Aristóteles es el siguiente: empieza con algunas experiencias —no necesariamente nuestras—, sino de los miembros de nuestra comunidad lingüística, “construidas” en términos generales.⁹ Sobre la base de estas experiencias, una palabra ingresa al lenguaje del grupo e indica (hace referencia a) cuál es el contenido de esas experiencias. Aristóteles da el ejemplo del “trueno”.¹⁰ En este punto puede ser que nadie tenga una explicación concreta del ruido o alguna idea sobre lo que realmente es. Pero la experiencia “fija” un tema para la investigación adicional. De ahora en adelante podemos referirnos al trueno, preguntar “¿qué es el trueno?”, y proponer y evaluar teorías que compitan entre sí. La definición “débil” o, podríamos decir, “nominal” del trueno es la siguiente: “ese ruido en las nubes, sea lo que sea”. Las teorías explicativas que compiten entre sí son candidatas rivales para la definición completa o fuerte. De modo que la historia explicativa que menciona las actividades de Zeus en las nubes es una explicación falsa de una misma cosa para la cual la mejor explicación científica es la verdadera. En este caso hay un solo debate, con un solo tema.

Igual ocurre, sugiere Aristóteles, con nuestros términos éticos. Heráclito, mucho antes que él, ya tenía la idea esencial cuando dijo: “No habrían conocido el nombre de la justicia, si estas cosas no ocurrieran”.¹¹ “Estas cosas”, nos dice nuestra fuente para el fragmento, son experiencias de injusticia —posiblemente de daño, privación, desigualdad—. Tales experiencias fijan la referencia de la correspondiente palabra virtud. Aristóteles sigue lineamientos similares. En la *Política* insiste en que sólo los seres humanos, y no los animales o los dioses, tendrán nuestros términos y conceptos éticos básicos (como justo e injusto, noble y vil, bueno y malo), pues las bestias son incapaces de formar conceptos, y los dioses carecen de las experiencias del límite y de lo finito que otorgan a un concepto como justicia sus características.¹² En la enumeración de las virtudes en la *Ética a Nicómaco*, lleva su línea de pensamiento más lejos, al sugerir que la referencia de los términos de la virtud está fijada por las esferas de la elección, frecuentemente relacionadas con nuestra característica de seres finitos y limitados, que encontramos debido a las condiciones compartidas de la existencia humana.¹³ La cuestión

⁹ Aristóteles no se preocupa por los problemas de la traducción al articular esta idea; para algunas dudas sobre esto, y para la respuesta de un aristotélico, véase más adelante, las secciones 4 y 6.

¹⁰ *Posterior Analytics* II. 8, 93a, 21 ss.; véase Nussbaum, 1986a, cap. 8.

¹¹ Heráclito, fragmento Diels-Kranz B23; véase Nussbaum, 1972.

¹² Véase *Politics* I.2, 1253a 1-18; esa discusión no niega explícitamente que los dioses tengan virtudes, pero la negativa sí es explícita en la EN 1145a 25-27 y 1178b 10 ss.

¹³ Aristóteles no hace explícita la relación con su explicación del lenguaje, pero su proyecto fue definir las virtudes, y esperaríamos que en este contexto mantuviera en mente su punto de vista general de la definición. Una idea similar sobre las virtudes, y sobre la

sobre la virtud por lo común surge en áreas en que la elección humana es a la vez no opcional y algo problemática. (Así, él subraya, ninguna virtud implica la regulación de escuchar sonidos atractivos, o de ver paisajes agradables.) Cada familia de palabras de virtud y de vicio o deficiencias corresponde a alguna de esas esferas. Y es posible entender el progreso en la ética, al igual que en el entendimiento científico, como el progreso en encontrar una especificación correcta más completa de una virtud, aislada por su definición débil o nominal. Un mapa inteligible de la esfera de las experiencias mundanas contribuye a este creciente desarrollo. Cuando entendamos con más precisión qué problemas encuentran los seres humanos en sus vidas al relacionarse con otros, qué circunstancias encuentran en las que se requiere cierta clase de elección, tendremos alguna forma de evaluar respuestas que compiten entre sí en esos problemas, y empezaremos a entender lo que puede ser actuar bien al enfrentarlos.

Los escritos políticos y éticos de Aristóteles proporcionan muchos ejemplos de la manera en que podría proceder ese progreso (o más generalmente, tal debate racional). Encontramos una argumentación en contra del escepticismo platónico, como la especificación correcta de la moderación (elección y respuesta adecuadas *vis-à-vis* de los apetitos corporales) y en favor de un papel más generoso para la actividad de los apetitos en la vida humana. Encontramos argumentos contra la intensa preocupación por el renombre y la posición pública (*status*) y la propensión consecuente a caer en la ira por los menosprecios, que prevalecía en los ideales de la hombría y en la conducta de los griegos, junto con la defensa de una expresión más limitada y controlada de la ira, como la especificación correcta de la virtud que Aristóteles llama "la moderación del temperamento". (En esto, Aristóteles muestra cierta incomodidad con el término de virtud que ha elegido, y está en lo correcto al hacerlo así, ya que ciertamente carga mucho los dados en favor de su especificación concreta y en contra de la tradicional.¹⁴) Y así sucesivamente para todas las virtudes.

En una sección importante de la *Política II*, parte de la cual forma uno de los epígrafes de este capítulo, Aristóteles defiende la proposición de que las leyes deben ser tales que sea posible revisarlas y que no deben ser fijas, señalando evidencia de que hay progreso hacia una mayor corrección en nuestros conceptos éticos, y que lo mismo ocurre en las ar-

forma en que cierta clase de experiencia puede servir como una base plausible para una explicación no relativista, es la desarrollada por Sturgeon, 1984 (sin hacer referencia a Aristóteles).

¹⁴ Véase EN 1107a 5, donde Aristóteles escribe que las virtudes y las personas correspondientes carecen "en gran medida de nombre", y dice: "Llamemos..." cuando presenta los nombres. Véase también 1125b 29, 1126a 3-4.

tes y en las ciencias. Los griegos acostumbraban pensar que la valentía era asunto de blandir las espadas; ahora tienen (nos dice en la *Ética*) un entendimiento más interior y más cívico y orientado a la comunidad sobre la conducta adecuada en lo que toca a la posibilidad de la muerte. Se acostumbraba considerar a las mujeres como una propiedad, que podía comprarse y venderse; ahora esto sería considerado como una barbaridad. También en el caso de la justicia hemos —afirma un párrafo de la *Política*— progresado hacia una comprensión más adecuada de lo que es justo y adecuado. Aristóteles pone el ejemplo de una ley que ya existía contra los homicidios, la cual declaraba automáticamente culpable al acusado con base en la evidencia de los familiares del que acusa (aparentemente sin importar que hayan o no sido testigos del hecho). Ésta —dice Aristóteles— es claramente una ley injusta y estúpida, y no obstante en cierta época pareció adecuada —y para una comunidad atada a la tradición todavía debe ser así—. Mantener inalterable la tradición es entonces impedir el progreso ético. Lo que los seres humanos quieren y buscan no es la conformidad con el pasado, sino el bien. Por ello, nuestros sistemas de leyes deben hacerles posible progresar más allá del pasado, cuando han acordado que el cambio es bueno. (Sin embargo, no deben hacer muy fácil al cambio, ya que no es un asunto simple ver el camino de uno hacia el bien, y frecuentemente la tradición es una guía más segura que la moda actual.)

De conformidad con estas ideas, la *Política* en su conjunto presenta lo que creen las muchas sociedades diferentes que investiga, no como normas locales no relacionadas, sino como respuestas competitivas a preguntas sobre la justicia y la valentía (y así sucesivamente) que son de interés para todas las sociedades (ya que son humanas), y en cuya respuesta tratan de encontrar lo que es bueno. El análisis de las virtudes que hace Aristóteles le proporciona una estructura adecuada para estas comparaciones, que parecen indagaciones convenientes acerca de las formas en que las diferentes sociedades han resuelto los problemas humanos comunes.

En el enfoque aristotélico, es obviamente de la máxima importancia distinguir dos etapas de la indagatoria: la demarcación inicial de la esfera de elección de las experiencias mundanas que fijan la referencia del término virtud, y la consiguiente investigación más concreta de lo que es, en esa esfera, una elección adecuada. Aristóteles no siempre hace esto con cuidado; y el lenguaje que tiene para trabajar con ello no siempre le ayuda. Nosotros no tenemos mucha dificultad con términos como "moderación" y "justicia" e incluso "valentía o coraje", que parecen vagamente normativos, pero relativamente vacíos, hasta ahora, de un contenido moral concreto. Según lo requiera el enfoque, pueden servir co-

mo rótulos que fijan la extensión bajo los cuales pueden investigarse muchas especificaciones que compiten entre sí. Pero ya hemos señalado el problema con “la moderación del temperamento”, que parece descartar por una opinión autorizada un importante candidato para la índole adecuada concerniente a la ira. Y ciertamente parece ser cierto algo muy similar en el caso del blanco favorito de los relativistas, la *megalopsuchia*, que implica por su propio nombre una actitud hacia la valía propia que es más griega que universal. (Por ejemplo, un cristiano sentirá que la actitud adecuada respecto a la valía propia requiere la comprensión de la bajeza de ánimo, debilidad y propensión a lo pecaminoso de la persona. La virtud de la humildad requiere que la persona se considere a sí misma *pequeña*, no grande.) Lo que debemos obtener en este punto de la investigación es una palabra para designar la actitud propia hacia la ira y la ofensa, y para la actitud propia respecto a la valía de uno mismo, que sean las más verdaderamente neutrales entre las especificaciones posibles, con referencia sólo a la esfera de la experiencia, dentro de la cual deseamos determinar lo que es apropiado. Después podemos considerar las posibles concepciones en tanto explicaciones rivales de lo mismo, de modo que, por ejemplo, la humildad cristiana será una especificación rival de la misma virtud que se distingue en la explicación hecha por Aristóteles de la *megalopsuchia*, esto es, la actitud adecuada con respecto a la pregunta acerca de la valía propia.

En realidad, y sorprendentemente, si se estudia la evolución del uso de esta palabra desde Aristóteles hasta los padres del cristianismo, pasando por los estoicos, podrá verse que esto es más o menos lo que ocurrió, a medida que la “grandeza del alma” se asociaba, primero, con el énfasis de los estoicos en la virtud suprema y en la inutilidad de los elementos externos, incluso el cuerpo, y, por medio de esto, con la negación por parte de los cristianos, del cuerpo y del valor de la vida terrenal.¹⁵ Así que incluso en este caso aparentemente poco prometedor, la historia muestra que el enfoque aristotélico no sólo proporcionaba los materiales para un único debate, sino que en realidad logró generar ese debate, en lugares y tiempos enormemente diferentes.

Entonces, aquí tenemos un bosquejo para una moralidad humana objetiva basada en la idea de la acción virtuosa —es decir, del funcionamiento adecuado en cada esfera humana—. La pretensión aristotélica es que, si se le desarrolla más, conservará su base en las experiencias humanas reales que es el punto fuerte de las virtudes éticas, a la vez que obtendrá la capacidad para criticar las morales locales y tradicionales en nombre de una explicación más comprensiva de las circunstancias

¹⁵ Véase Procope (en preparación).

de la vida humana, y de las necesidades del funcionamiento humano que estas circunstancias hacen surgir.

[4]

La propuesta encontrará muchas objeciones. En las secciones finales de este capítulo se presentarán tres de las más importantes y bosquejarán los lineamientos que podría seguir el aristotélico al formular una respuesta. En gran medida, el propio Aristóteles no se imaginó o se enfrentó a estas objeciones, pero su posición parece ser capaz de confrontarlas.

La primera objeción se refiere a la relación entre la singularidad tanto del problema como de la solución. Aceptemos por el momento que el enfoque aristotélico ha logrado aislar coherentemente y describir ciertas áreas de la experiencia y elección humanas que forman, por así decir, el *terreno* de las virtudes, y que ha logrado dar también definiciones sutiles de cada una de las virtudes como todo aquello que consiste en elegir y responder bien dentro de esa esfera. Supongamos que el enfoque tiene éxito al hacerlo de tal manera que abarca muchos tiempos y lugares, y logra reunir muchas culturas en un solo debate sobre el ser humano bueno y la vida humana buena. Ahora ya no se ven las diferentes explicaciones culturales de lo que es una correcta elección dentro de la esfera de que se trate en cada caso, como si su diferencia fuera tal que no es posible “traducir” una en la otra, sino como respuestas competitivas a una sola pregunta general sobre un conjunto de experiencias humanas compartidas. Pero todavía podría argumentarse que lo que se ha logrado es, en el mejor de los casos, un solo discurso o debate sobre la virtud. No se ha mostrado que este debate tendrá, como lo cree Aristóteles, una sola respuesta. De hecho, ni siquiera se ha mostrado que el discurso que hemos establecido tendrá de alguna manera la forma de un *debate* —en vez de una pluralidad de narrativas culturalmente específicas, cada una de las cuales dé una definición densa o fuerte de una virtud que corresponda a las experiencias y tradiciones de un grupo en particular—. Hay una importante desanalogía con el caso del trueno, del que depende tanto el aristotélico al argumentar que nuestras preguntas tendrán una sola respuesta. Porque en ese caso, lo que se da como experiencia es el propio *definiendum*, de modo que la experiencia establece una extensión aproximada a la que debe considerar cualquier buena definición. En el caso de las virtudes, las cosas son más directas. Lo que se da como experiencia en diferentes grupos es sólo *la base mundana* de la acción virtuosa, las circunstancias de la vida para las que la acción virtuosa es una respuesta adecuada. Incluso si se comparten estas experiencias, esto no nos dice que habrá una adecuada respuesta compartida.

Además, en el caso del trueno, las teorías que entran en conflicto son claramente presentadas como candidatas que compiten por la verdad; la conducta de los que participan en el discurso sobre la virtud sugiere que en realidad andan buscando, como dice Aristóteles, "no la forma en que vivían sus ancestros, sino el bien". Y en ese caso parece razonable que ellos lo hagan así. Está mucho menos claro, en lo que respecta a las virtudes (continúa el opositor total), que los participantes busquen una solución unificada práctica o un *desideratum* para ellos. La propuesta aristotélica hace posible concebir una forma en que las virtudes podrían ser no relativas. Por sí sola no responde a la pregunta sobre el relativismo.

La segunda objeción es más profunda, porque pone en duda la noción de las esferas de la experiencia humana compartida que se encuentra en el núcleo del enfoque aristotélico. El enfoque, dice esta objeción, parece tratar a las experiencias en que se fundamentan las virtudes como si fueran de alguna manera primitivas y libres de las variaciones culturales que se encuentran en la pluralidad de las concepciones normativas de la virtud. Las ideas de lo que es un valor adecuado pueden variar, pero las experiencias de hambre, sed y deseo sexual son invariables (así parece afirmarlo el aristotélico). Las concepciones normativas introducen un elemento de interpretación cultural que no está presente en las experiencias comunes y que, por esa misma razón, son el punto de partida del aristotélico.

Pero, continúa la objeción, esos supuestos son ingenuos: no podrán resistir nuestra mejor explicación de la experiencia o un examen detallado de las formas en que estas llamadas experiencias mundanas son construidas de diferentes formas por diversas culturas. En general, primero que nada, nuestras mejores explicaciones de la naturaleza de la experiencia, incluso de la perceptual, nos dicen que no hay nada como un "ojo inocente" que recibe algo que se le da "sin interpretación". Incluso la percepción por los sentidos es interpretativa, y está fuertemente influida por las creencias, la educación, el lenguaje y en general por las características sociales y contextuales. Hay un sentido muy real en el que los miembros de diferentes sociedades no ven el mismo sol ni las mismas estrellas, ni encuentran las mismas plantas y animales ni escuchan el mismo trueno.

Pero si esto parece ser cierto de las experiencias humanas sobre la naturaleza, que supuestamente son el punto de partida no problemático de la explicación que hace Aristóteles de los nombres, es aún más cierto, de conformidad con la objeción, en el área del bien humano. En este caso sólo un filósofo moral insensible históricamente y muy ingenuo diría que la experiencia del temor o de la muerte, o de los apetitos corporales,

es una constante humana. El trabajo antropológico reciente sobre la construcción social de las emociones,¹⁶ por ejemplo, ha mostrado la medida en que la experiencia del temor tiene elementos aprendidos y culturalmente variables. Cuando se añade que el objeto del temor en que se interesa el aristotélico es la muerte, que ha sido interpretada y entendida tan distintamente por los seres humanos en diferentes épocas y lugares, la conclusión de que la experiencia básica es una pluralidad irreductible de experiencias, muy variadas y en cada caso profundamente imbuidas de interpretaciones culturales, se hace inevitable.

Tampoco es diferente el caso de experiencias en apariencia menos complicadas de los apetitos corporales. La mayoría de los filósofos que han escrito sobre éstos han tratado al hambre, la sed y el deseo sexual como universales humanos, que provienen de la naturaleza que compartimos con los animales. El mismo Aristóteles ya era un poco más sofisticado, pues insistió en que el objeto del apetito es "el bien aparente" y que por consiguiente es interpretativo y selectivo, una suerte de conciencia intencional.¹⁷ Pero no parece haber reflexionado mucho sobre la manera en que las diferencias culturales e históricas pueden conformar esa conciencia. Los filósofos helenistas que lo sucedieron sí reflexionaron al respecto, y argumentaron que la experiencia del deseo sexual y de muchas formas del deseo por alimentos y bebida son, por lo menos en parte, construcciones sociales, elaboradas en el transcurso del tiempo sobre la base de las enseñanzas sociales acerca del valor; para empezar, esto es algo externo, pero se imbuye tan profundamente en las percepciones del individuo que, en realidad, forma y transforma la experiencia del deseo.¹⁸ Tomemos dos ejemplos epicúreos. A las personas se les enseña que para estar bien alimentados requieren abundante pescado y carne, que una sencilla dieta vegetariana no basta. Con el tiempo, la combinación de la enseñanza y del hábito produce un apetito por la carne, y conforma las percepciones individuales de los objetos que la persona tiene ante sí. Nuevamente, a las personas se les enseña que las relaciones sexuales tratan de la unión romántica o de su fusión con un objeto al que se considera de un inmenso valor, o incluso perfecto. Con el tiempo, esta enseñanza moldea la conducta sexual y la experiencia del deseo, de modo que la propia excitación sexual responde a este escenario culturalmente aprendido.¹⁹

¹⁶ Véase, por ejemplo, Harré, 1986a, Lutz, 1988.

¹⁷ Véase Nussbaum, 1978 (las notas del cap. 6), y Nussbaum, 1986a, cap. 9.

¹⁸ Un estudio detallado de la forma en que se han tratado estas ideas en las tres escuelas helenísticas principales puede encontrarse en Nussbaum (en preparación b); se han publicado extractos en Nussbaum, 1986b, 1987a, 1989, 1990a; véase también Nussbaum, 1988b.

¹⁹ Los textos pertinentes se estudian en Nussbaum (en preparación b); véase también Nussbaum, 1986b, 1989, 1990a.

Este trabajo de crítica social ha sido llevado más allá por Michael Foucault, en su *History of Sexuality* [Historia de la sexualidad].²⁰ El texto tiene ciertas omisiones, como una historia del pensamiento griego sobre este tema, pero sí logra establecer que los griegos vieron el problema de los apetitos y de su manejo en una forma muy diferente de la de los occidentales del siglo xx. Para resumir dos conclusiones relevantes de su compleja argumentación: primero, los griegos no separaron al apetito sexual para tratarlo de una manera especial; lo consideraron, junto con el hambre y la sed, como un impulso que debía controlarse y mantenerse dentro de ciertos límites. Su preocupación principal estaba en el autocontrol, y veían los apetitos a la luz de esta preocupación. Además, en lo que respecta a los apetitos sexuales, no consideraban que el género del compañero era tan importante en la evaluación del valor moral del acto. Tampoco consideraron que era moralmente importante tener una disposición estable a tener compañeros de un sexo en vez del otro. En cambio, se concentraron en el problema general de la actividad y la pasividad, y lo relacionaron de maneras complejas con el tema del autodominio.

Trabajos como el de Foucault —y en varios campos hay muchos de esa clase, algunos muy buenos— muestran de manera convincente que la experiencia del deseo corporal, y del propio cuerpo, tiene elementos que varían con la cultura y el cambio histórico. Los nombres por los que las personas llaman a los deseos y a sí mismos como objetos de deseo, la estructura de creencias y el discurso en el que integran sus ideas del deseo, todos influyen claramente no sólo en sus reflexiones sobre el deseo, sino también en sus experiencias del propio deseo. Así, por ejemplo, es ingenuo tratar nuestros modernos debates sobre la homosexualidad como una continuación del mismo debate que sobre la actividad sexual se llevaba a cabo en el mundo griego.²¹ En un sentido muy real no había ninguna “experiencia homosexual” en una cultura que no contenía nuestro énfasis en el género del compañero, la subjetividad de la inclinación, y la permanencia de la disposición de los apetitos, ni nuestras formas particulares de hacer problemáticas ciertas formas de conducta.

Si se supone que es posible penetrar esta variedad y este poder constructivo del discurso social por lo menos en un caso —esto es, con la experiencia universal del dolor corporal como algo malo— incluso en este ejemplo encontramos argumentos sutiles contra nosotros. Porque la experiencia del dolor parece estar llena de un discurso cultural tan ciertamente como lo están las experiencias relacionadas de los apetitos, y también en este caso se puede alegar la presencia de variaciones impor-

²⁰ Foucault, 1984.

²¹ Véase también Halperin, 1990; Winkler, 1990; Halperin, Winkler y Zeitlin, 1990.

tantes. Los estoicos ya habían sostenido esto contra las virtudes aristotélicas. Con el fin de establecer que el dolor corporal no es malo por su propia naturaleza, sino sólo por tradición cultural, los estoicos tuvieron que proporcionar alguna explicación de la ubicuidad de la creencia de que el dolor es malo y de la tendencia a evitarlo. Esta explicación tendría que mostrar que la reacción es aprendida en vez de natural, y explicar por qué, a la luz de este hecho, se le aprende en casi todos los lugares. Así lo hicieron y señalaron ciertas características de la forma en que se trata a los infantes desde muy temprano. Tan pronto como un niño nace, llora. Los adultos, que suponen que el llanto es una respuesta a su reacción por el frío desacostumbrado y la dureza del lugar en que se encuentra, se apresuran a reconfortarlo. Esta conducta, si se repite a menudo, enseña al niño a considerar al dolor como algo malo —o mejor aún, le enseña el concepto del dolor, que incluye la noción de lo malo, y le enseña las formas de vida que su sociedad comparte con respecto al dolor—. Ellos afirmaban que todo era una enseñanza social, aunque por lo general esto se nos escapa debido a la naturaleza no lingüística y tan temprana de la enseñanza.²²

La objeción concluye en que estos y otros argumentos relacionados muestran que la idea aristotélica de que puede haber un solo discurso, no relativo, sobre las experiencias humanas, como la mortalidad o el deseo, es ingenua. No hay ningún fundamento sólido de una experiencia compartida, y por lo tanto ninguna esfera de elección única dentro de la cual la virtud sea la disposición a elegir bien. De modo que el proyecto aristotélico ni siquiera puede alzar el vuelo.

Ahora bien, el seguidor de Aristóteles se enfrenta a una tercera objeción, que lo ataca desde una dirección muy diferente. Al igual que la segunda, afirma haber considerado como universal y necesaria la vida humana, una experiencia que es contingente de ciertas condiciones históricas no necesarias. Al igual que en la segunda, argumenta que la experiencia humana es conformada mucho más profundamente por las características sociales no necesarias de lo que acepta el aristotélico. Pero su propósito no es, sencillamente, como en la segunda objeción, indicar la gran variedad de formas en que las “experiencias mundanas” que corresponden a las virtudes son en realidad comprendidas y vividas por los seres humanos. Es todavía más radical. Quiere indicar que podemos imaginar una forma de vida humana que no contiene para nada estas experiencias —o algunas de ellas—, de ningún modo. Así, la virtud que consiste en actuar bien en esa esfera no tiene que ser forzosamente in-

²² En Nussbaum (en preparación *b*) se discute esta parte del punto de vista estoico; para una explicación general del concepto estoico de las pasiones, véase Nussbaum, 1987a.

cluida en una explicación del bien humano. En algunos casos, la experiencia puede incluso ser una señal de una *mala* vida humana, y por lo tanto la virtud correspondiente no es mejor que una forma de adaptación no ideal a una mala situación. En ese caso, la vida humana realmente buena no contendría la deficiencia mundana ni la virtud que la remedia.

Este punto es presentado enérgicamente en algunos de los comentarios del propio Aristóteles sobre la virtud de la generosidad. Uno de sus argumentos contra las sociedades que eliminan la propiedad privada es que de esa manera acaban con la posibilidad de la acción generosa, que requiere tener posesiones propias para dar a otros.²³ Esta clase de observación está hecha a la medida para el que objeta, quien inmediatamente dirá que la generosidad, si en realidad se basa en la experiencia de la posesión privada, es en verdad una candidata dudosa para que se le incluya en una explicación supuestamente no relativa de las virtudes humanas. Si se basa en una experiencia mundana que no es necesaria y que es capaz de ser evaluada de diferentes maneras, además de que se le puede incluir o eliminar de acuerdo con esa evaluación, entonces no es lo universal que el aristotélico dijo que era.

Algunos de los que presentan la tercera objeción se detendrán en este punto, o utilizarán esas observaciones para apoyar el relativismo de la segunda. Pero, en otra forma relevante, este argumento toma una dirección no relativista. Nos pide que evaluemos las experiencias mundanas con respecto a una evaluación del florecimiento humano, producida de alguna manera independiente. El que presenta la objeción nos dice que si lo hacemos así, descubriremos que algunas de las experiencias son deficiencias que pueden remediarse. Entonces, la objeción a la ética de la virtud aristotélica será que limita nuestras aspiraciones sociales, y nos alentará a considerar como permanente y necesario lo que de hecho podemos mejorar para beneficio de toda la vida humana. Ésta es la dirección en que Carlos Marx, su más famoso exponente, presentó la tercera objeción a las virtudes.²⁴ De acuerdo con el argumento de Marx, varias virtudes burguesas principales son respuestas a relaciones de la producción deficientes. La justicia y la generosidad burguesas, etc., presuponen condiciones y estructuras que no son ideales y que serán eliminadas cuando se llegue al comunismo. Y no sólo es la *especificación* actual de esas virtudes la que será superada mediante la eliminación de la deficiencia. Son las propias virtudes. En este sentido es que el comunismo conduce a los seres humanos más allá de la ética.

²³ *Política*, 1263b, pp. 11 ss.

²⁴ Para una discusión de los párrafos relevantes de Marx, véase Lukes, 1987. Estoy en deuda con Alan Ryan y Stephen Lukes por un agudo debate de estos temas en la Oxford Philosophical Society, en marzo de 1987.

De este modo, al aristotélico se le presiona para que indague las estructuras básicas de la vida humana con la audacia de una imaginación política radical. Se afirma que, cuando así lo haga, verá que la vida humana contiene más posibilidades de las que puede soñar con su lista de virtudes.

[5]

Cada una de estas objeciones es profunda. Para responder adecuadamente a cualquiera de ellas se requeriría un tratado. Pero en este punto todavía podemos hacer algo por presentar una respuesta aristotélica para cada una, y señalar la dirección que podría seguir una réplica más completa.

La primera objeción es correcta cuando insiste en la distinción entre la singularidad de la estructura y la singularidad de la respuesta, y también tiene razón al recalcar que al construir un debate sobre las virtudes basado en la demarcación de ciertas esferas de la experiencia, aún no se ha respondido a ninguna de las preguntas “¿qué es X?”, que este debate enfrentará. Ni siquiera hemos dicho mucho sobre la estructura del propio debate, más allá de sus inicios —acerca de la forma en que utilizará y criticará las creencias tradicionales, de cómo tratará las creencias en conflicto, de cómo pasará críticamente de “las costumbres de nuestros ancestros” al “bien”— en resumen, de cuáles serán los juicios en los que confíe. Ya me he ocupado de algunos de estos temas, también en relación con Aristóteles, en otros dos escritos;²⁵ pero queda mucho por hacer. Sin embargo, aquí podemos presentar cuatro observaciones para indicar la forma en que un aristotélico puede tratar a algunas de las preocupaciones que se manifiestan en la objeción. Primero: la posición aristotélica que deseo defender no necesita insistir, en todo caso, en una sola respuesta cuando se le solicita que especifique una virtud. La respuesta podría ser una disyunción. Me imagino que el proceso del debate comparativo y crítico eliminará muchos de los contendientes. Por ejemplo, el punto de vista de que la justicia ha prevalecido, en Cyme. Pero lo que reste podría bien ser una pluralidad (probablemente pequeña) de explicaciones aceptables. Éstas podrían ser o no incorporadas a una sola explicación de mayor generalidad. El éxito en la tarea eliminatoria aun así seguiría siendo una labor nada trivial. Por ejemplo, si podemos eliminar conceptos de la actitud adecuada respecto a la propia valía que se basan en la noción del pecado original, éste sería un trabajo moral de enorme significado, incluso si no vamos más allá de eso al especificar la explicación positiva.

²⁵ Nussbaum, 1986a, cap. 8, y Nussbaum y Sen, 1989.

Segundo: la respuesta general a la pregunta "¿qué es X?", en cualquier esfera bien podría ser susceptible de varias o incluso de muchas especificaciones concretas, junto con otras prácticas y condiciones locales. Pongamos por caso la explicación normativa en lo que se refiere a la amistad y la hospitalidad probablemente sea muy general y admitirá muchos "reellenos" concretos. Los amigos en Inglaterra tendrán diferentes costumbres, en lo que se refiere a las visitas sociales periódicas, que los amigos en la antigua Atenas. No obstante, ambos conjuntos de costumbres pueden contar como especificaciones adicionales a una explicación general de la amistad que menciona, por ejemplo, los criterios aristotélicos del beneficio y buenos deseos mutuos, del disfrute y la conciencia mutuos, de un concepto compartido del bien, y de alguna forma de "vivir juntos".²⁶ A veces podríamos querer ver esas explicaciones concretas como alternativas opcionales, entre las que la sociedad elegirá, sobre la base de razones de facilidad y conveniencia. Por otra parte, a veces podríamos querer insistir en que una determinada explicación da la única especificación legítima de la virtud de que se trata para ese contexto concreto; en ese caso, la explicación concreta debe considerarse como parte de una versión más larga o abarcadora de la explicación normativa única. La decisión entre estas dos formas de considerarla dependerá de nuestra evaluación del grado en que no es arbitraria para su contexto (físico e histórico), de su relación con otras características no arbitrarias de la concepción moral de ese contexto y de otros aspectos.

Tercero: ya sea que tengamos una o varias explicaciones generales de la virtud, y sea o no que esta o estas explicaciones admitan o no especificaciones más concretas relativas a los contextos culturales presentes, las elecciones particulares que la persona virtuosa hace bajo esta concepción siempre serán asunto de responder perspicazmente a las características locales de su contexto concreto. De modo que en este respecto, nuevamente, las instrucciones que el aristotélico dará a la persona virtuosa no diferirán de algunas de las que recomendaría un relativista. Las virtudes aristotélicas implican un delicado balance entre las reglas generales y una aguda conciencia de las particularidades, proceso en el que, como recalca Aristóteles, la percepción de lo particular tiene prioridad. La tiene en el sentido de que una buena regla es un buen resumen de sabias elecciones particulares, y no un tribunal de última instancia. Al igual que en la medicina y en la navegación, las reglas éticas deben estar abiertas a la modificación a la luz de nuevas circunstancias; y por lo tanto, el buen agente debe cultivar la habilidad para percibir y describir correctamente su situación en forma refinada y verdadera, comprendien-

²⁶ Véase Nussbaum, 1986a, cap. 12.

do en esta percepción incluso aquellas características del hecho que no están cubiertas por la regla que ya existe.

En otras obras he escrito mucho sobre esta idea de la "prioridad de lo particular", exactamente lo que hace y lo que no implica, exactamente de la forma en que esa percepción particular es y no es previa a la regla general. Quienes deseen aclaraciones sobre este tema central tendrán que recurrir a esos escritos.²⁷

Lo que deseo subrayar aquí es que el particularismo y la objetividad aristotélicos son totalmente compatibles. El hecho de que una decisión buena y virtuosa sea sensible al contexto no implica que sólo es correcta *relativamente a, o dentro de*, un contexto limitado, más de lo que, por ejemplo, el hecho de que un buen juicio de navegación sea sensible a condiciones climatológicas particulares muestre que sólo es correcto en un sentido local o relativo. Es en absoluto correcto, objetivamente, en cualquier parte del mundo humano, prestar atención a las características particulares del contexto propio; y la persona que les presta atención y elige de acuerdo con ellas está haciendo, según Aristóteles, la decisión humana correcta, y punto. Si surgiera en algún momento otra situación con las mismas características éticas relevantes, incluyendo las contextuales, la misma decisión sería de nuevo absolutamente correcta.²⁸

Debe enfatizarse que el valor de la disposición a responder al contexto y el valor de percibirlo con claridad es considerado por los aristotélicos como si se apoyaran mutuamente en este caso, en vez de como si estuvieran en tensión. Porque lo que se afirma es que sólo cuando hemos respondido con propiedad a las complejidades del contexto, y lo vemos como la situación histórica que es, podemos tener alguna esperanza de tomar la decisión correcta. Si no es así, el uso de valores generales plausibles, sin importar lo bien intencionado que sea, no servirá de nada y podría empeorar las cosas. El aristotélico también argumenta que no hemos respondido suficientemente al contexto que tenemos ante nosotros si no vemos lo humano en él: esto es, no respondemos a las demandas de la necesidad humana, a los esfuerzos por alcanzar el bien, a las frustraciones de la capacidad humana, que esta situación presenta a la persona que reflexiona. Estudiarlo con un interés científico alejado, como un conjunto interesante de tradiciones locales, no es suficiente respuesta a la situación concreta de que se trate; porque sea lo que sea, es concretamente humana.

²⁷ Nussbaum, 1986a, cap. 10, y Nussbaum, 1985, 1987b.

²⁸ Sin embargo, creo que no es posible, ni siquiera en principio, repetir en algún otro contexto algunas características morales relevantes. Véase Nussbaum, 1986a, cap. 10, y Nussbaum, 1985, 1990b.

Un ejemplo tomado del contexto del desarrollo ejemplificará este apoyo mutuo. En *A Quiet Revolution*, un estudio elocuente de la educación de la mujer en el Bangladesh rural,²⁹ Martha Chen describe los esfuerzos de un grupo de desarrollo del gobierno, el Comité para el Progreso Rural de Bangladesh, por aumentar la tasa de alfabetización femenina en ciertas áreas rurales. El proyecto empezó por el convencimiento de que la alfabetización es un ingrediente importante en el desarrollo de la capacidad de estas mujeres para vivir bien. Se le consideró estrechamente relacionado con otros valores importantes, como el florecimiento económico, la autonomía y el respeto propio. Esta convicción no se derivaba de las tradiciones locales de las aldeas, donde las mujeres de hecho tenían poca autonomía y ninguna experiencia en la educación; se derivaba de las experiencias y reflexiones de los funcionarios que trabajaban en el desarrollo, cuyos antecedentes eran muy distintos y provenían de dos nacionalidades. (Chen es una estadounidense que cuenta con un doctorado en sánscrito.) El grupo en conjunto carecía de experiencia acerca de las formas concretas de vida de las mujeres rurales, y por lo tanto no tenía, como dice Chen, "conceptos o estrategias específicas"³⁰ para trabajar con ellas. Entonces, en la primera fase del programa, los trabajadores del desarrollo fueron directamente a las aldeas rurales con sus ideas acerca de la alfabetización y su importancia; ofrecieron materiales de alfabetización para adultos, que obtuvieron de otro programa nacional, y trataron de motivar a mujeres de las comunidades que visitaron a fin de que participaran.

Pero su falta de conocimiento contextual les hizo imposible tener éxito, en esta primera fase. Las mujeres encontraron aburridos los materiales de alfabetización y sin importancia para sus vidas. No veían de qué forma esto podía ayudarlas; incluso se resistieron a la capacitación vocacional que era parte del programa, ya que se concentraba en habilidades que tenían poca demanda en esa área. De este modo, el fracaso hizo que la agencia replanteara su enfoque. Por otra parte, nunca abandonaron su convicción básica de que la alfabetización era importante para estas mujeres; su conclusión, basada en amplias experiencias y en su imagen de lo que podrían ser las vidas de estas mujeres, todavía les parecía correcta. Por otra parte, reconocieron que se necesitaría dar mucha más atención a las vidas y pensamientos de las mujeres de que se trataba si se quería que entendieran lo que la alfabetización podría significar y hacer por ellas. Empezaron a sustituir el antiguo enfoque por uno más participativo, en el que grupos cooperativos locales reunían a los trabajadores del desarrollo con las mujeres locales cuyas experiencias

²⁹ Chen, 1986.

³⁰ Chen, 1986, p. ix.

y sentido de la vida se consideraron cruciales. Este concepto de grupo cooperativo condujo a un entendimiento mucho más complejo de la situación, a medida que los trabajadores del desarrollo conocían la red de relaciones dentro de las cuales tenían que funcionar las mujeres y las dimensiones específicas de su pobreza y limitaciones, y a medida que éstas comprendían las posibilidades alternativas, empezaron a definir por sí mismas un conjunto de aspiraciones de cambio. El resultado, que continúa, ha sido una evolución lenta y compleja del papel de las mujeres en las aldeas. Un periodista que visitó la zona escribió, algunos años después:

He visto las semillas de la revolución silenciosa en las vidas de las mujeres de la aldea. En los lugares de reunión que la BRAC ha construido, las esposas, jóvenes y viejas, están aprendiendo a leer y escribir. Aunque se les prohíbe ocuparse del comercio, al menos ahora pueden llevar las cuentas [...] En una aldea de pescadores, las mujeres se han convertido en las banqueras, y han ahorrado más de 2 000 dólares y se los han prestado a sus hombres para que compren un mejor equipo. Empezaron de la manera más sencilla: reunieron un puñado de arroz de cada familia cada semana, lo almacenaron y lo vendieron en el mercado. Aproximadamente 50 aldeas de cada área tienen cooperativas de mujeres florecientes, que invierten en nuevas bombas eléctricas o en semillas y que se han ganado el respeto de sus miembros.³¹

Ésta es la forma en que trabaja el enfoque aristotélico: se aferra a una imagen general (y abierta) de la vida humana, de sus necesidades y posibilidades, pero en cada etapa se sumerge en las circunstancias concretas de la historia y de la cultura. El detallado relato de Chen —que por su propio estilo manifiesta una combinación del compromiso aristotélico con el bien humano y la sensibilidad aristotélica del contexto— muestra que los dos elementos van, y deben ir, juntos. Si los trabajadores del desarrollo hubieran considerado a estas mujeres como seres extraños cuyas costumbres no se podían comparar con otras para considerarlas desde el punto de vista del bien humano, no habría ocurrido ningún cambio —y el relato convence al lector de que estos cambios han sido buenos—. Por otra parte, las charlas generales sobre educación y autorrespeto no lograron absolutamente nada hasta que provinieron de una realidad histórica concreta. La participación hizo posible obtener la elección que era humanamente correcta.

Por tanto, la moralidad aristotélica basada en las virtudes puede captar gran parte de lo que busca el relativista, y seguir sosteniendo su ob-

³¹ Citado en Chen, 1986, pp. 4-5. Chen hace énfasis en que un factor importante en este último éxito fue que el grupo no tenía ninguna filiación dogmática a alguna teoría abstracta del desarrollo, sino un enfoque flexible y orientado por las situaciones.

jetividad, en el sentido que hemos descrito. De hecho, podemos decir que las virtudes aristotélicas se desempeñan mejor que las relativistas para explicar lo que la gente en realidad está haciendo cuando escudriñan cuidadosamente las características de su contexto, y observan tanto las características compartidas como las no compartidas y procuran discernir lo que es mejor. Porque, como dice Aristóteles, las personas que hacen esto por lo general están buscando el bien, no sólo las costumbres de sus ancestros. Están dispuestas a defender sus decisiones como buenas o correctas, y a considerar a los que defienden un curso diferente como si estuvieran en desacuerdo con lo que es correcto, no sólo como si estuvieran narrando una tradición diferente.

Finalmente, debemos señalar que las virtudes aristotélicas y la deliberación a la que orientan, a diferencia de algunos sistemas de reglas morales, siempre permanecen abiertas a revisión a la luz de nuevas circunstancias y evidencias. De esta manera, nuevamente, incluyen la flexibilidad a las condiciones locales que el relativista desearía, pero, también de nuevo, sin sacrificar la objetividad. A veces circunstancias novedosas pueden simplemente hacer surgir una reciente especificación concreta de la virtud, tal como se definió antes; en algunos casos pueden hacer que cambiemos nuestro punto de vista sobre lo que es la propia virtud. Todas las explicaciones generales se consideran provisionales, resúmenes de decisiones correctas y guías para nuevas decisiones. Esta flexibilidad, que está incorporada al procedimiento aristotélico, ayudará otra vez a la explicación aristotélica para que responda a las preguntas del relativista sin relativismo.

[6]

Debemos ahora ocuparnos de la segunda objeción. En ella se encuentra, creo, la amenaza realmente seria a la posición aristotélica. Quienes escribieron en el pasado sobre las virtudes, entre ellos el mismo Aristóteles, carecieron de sensibilidad respecto a las formas en que las diferentes tradiciones de discurso, los diferentes esquemas conceptuales, articulan al mundo, y también respecto a la profunda relación entre la estructura del discurso y la estructura de la experiencia en sí. Cualquier defensa contemporánea de la posición aristotélica debe mostrar esta sensibilidad, y responder de alguna manera a los datos que presente el historiador o antropólogo relativista.

El aristotélico debe empezar, me parece, aceptando que con respecto a cualquier asunto complejo de profunda importancia humana no hay un "ojo inocente", ninguna forma de ver al mundo que sea enteramente neutral y esté libre de conformaciones culturales. El trabajo de filósofos

como Putnam, Goodman y Davidson³² —que siguen, debe indicarse, las argumentaciones de Kant y, creo, las del propio Aristóteles—³³ ha demostrado convincentemente que incluso en lo que respecta a la percepción de los sentidos, la mente humana es un instrumento activo e interpretativo, y que estas interpretaciones son una función de su historia y de sus conceptos, así como de su estructura innata. El aristotélico también debe conceder, me parece, que la naturaleza de las interpretaciones del mundo humano es holista. Los esquemas conceptuales, al igual que los lenguajes, se sostienen juntos como estructuras totales, y también debemos darnos cuenta de que un cambio en cualquier elemento probablemente tendrá implicaciones para el sistema total.

Pero estos dos hechos no implican, como tienden a suponer algunos relativistas en la teoría literaria y en la antropología, que todas las interpretaciones del mundo son igualmente válidas y del todo no comparables, que no hay buenos estándares de evaluación y que "todo se vale". El rechazo a la idea de la verdad ética, por considerarse que corresponde a una realidad enteramente no interpretada, no implica que toda la idea de la búsqueda de la verdad es un error pasado de moda. Todavía es posible criticar ciertas formas en que las personas ven al mundo exactamente como Aristóteles las criticó: como estúpidas, perniciosas y falsas. Los estándares que usamos en esas críticas deben provenir del interior de la vida humana. (Frecuentemente provendrán de la sociedad de que se trate, de sus propias tradiciones racionalistas y críticas.) Y el indagador debe procurar, antes que la crítica, desarrollar una comprensión amplia del esquema conceptual al que critica, y encontrar lo que motiva cada una de sus partes y la forma en que se sostienen unidas. Pero hasta ahora no hay razón para pensar que el crítico no podrá rechazar la institución de la esclavitud, o la ley contra los homicidas en Cyme, por no corresponder con la concepción de la virtud que surge al reflexionar sobre la variedad de diferentes formas en que las culturas humanas han tenido las experiencias que fundamentan las virtudes.

Estas experiencias no proporcionarán, como lo debe reconocer el aristotélico, precisamente un solo cimiento, neutral al lenguaje, en que se pueda basar de modo directo y sin problemas una explicación de la virtud. La descripción y evaluación de la forma en que diferentes culturas han construido estas experiencias se ha convertido en una de las tareas centrales de la crítica filosófica aristotélica. Pero, hasta ahora, el relativista no ha presentado ninguna razón por la que no podamos, al terminar el día, decir que ciertas formas de conceptualizar la muerte se ajustan

³² Véase Putnam (1979, 1981, 1988), Goodman (1968, 1978) y Davidson (1984).

³³ Acerca de su deuda con Kant, véase Putnam, 1988; sobre la relación de Aristóteles con el "realismo interno", véase Nussbaum, 1986a, cap. 8.

tan más que otras a la totalidad de nuestra evidencia y de nuestros deseos de una vida floreciente; que ciertas formas de experimentar el deseo de los apetitos son, por razones similares, más prometedoras que otras.

Además, los relativistas tienden a subestimar el grado de acuerdo, reconocimiento y traslape que en realidad ocurre entre las diferentes culturas, en particular en las áreas de las experiencias mundanas. El aristotélico, al desarrollar su concepto de una manera culturalmente sensible, debe insistir, como lo hace Aristóteles, en la evidencia de esos acuerdos y reconocimientos. A pesar de las diferencias evidentes en la conformación cultural específica de las experiencias mundanas, reconocemos que las experiencias de personas de otras culturas son similares a las nuestras. Conversamos con ellas sobre asuntos de profunda importancia, las entendemos, dejamos que nos conmuevan. Cuando leemos la *Antígona* de Sófocles, vemos mucho que nos parece extraño; y no hemos leído la obra bien si no observamos lo mucho que difieren de las nuestras sus concepciones de la muerte, de lo que caracteriza a las mujeres, y otras similares. Pero aun así el drama nos puede conmover, hacer que nos interese en sus personajes, considerar sus debates como reflexiones sobre la virtud que hablan a nuestra propia experiencia, y sus elecciones en esferas de la conducta como las que también nosotros debemos elegir. Nuevamente, cuando uno se sienta a la mesa con personas de otras partes del mundo y debate con ellas sobre el hambre, la distribución justa, o en general la calidad de la vida humana, encuentra, a pesar de diferencias conceptuales evidentes, que es posible proceder como si estuviéramos hablando acerca del mismo problema humano, y por lo común es sólo en un contexto donde una o más de las partes está intelectualmente comprometida con la posición relativista de que sea imposible sostener este discurso. Este sentido de comunidad y de coincidencias parece ser especialmente fuerte en las áreas a las que hemos llamado experiencias mundanas. Parece que esto apoya la afirmación aristotélica de que tales experiencias son un buen punto de partida para el debate ético.

Además, es necesario subrayar que hoy en día difícilmente algún grupo cultural está tan concentrado en sus propias tradiciones internas y tan aislado de otras culturas como lo supone la argumentación del relativista. La comunicación y el debate entre las culturas son hechos ubicuos de la vida contemporánea, y nuestra experiencia de la interacción cultural indica que en general quienes viven con diferentes esquemas conceptuales tienden a ver su interacción a la manera aristotélica, y no a la relativista. Una sociedad tradicional que se enfrenta a nuevas ciencias y tecnologías, y a las conceptualizaciones que las acompañan, de hecho no evita simplemente tratar de entenderlas ni las considera incur-

siones por completo extrañas sobre una forma de vida cerrada de manera hermética. En cambio, evalúa al nuevo elemento como una contribución posible al florecimiento de la vida, y lo hace comprensible para sí misma, e incorpora los elementos que prometen resolver los problemas del florecimiento. Ejemplos de esa asimilación, y del debate que la rodea,³⁴ sugieren que las partes reconocen de hecho problemas comunes y que la sociedad tradicional es perfectamente capaz de ver la innovación externa como un instrumento para resolver un problema que comparte con la sociedad innovadora. Las mujeres aldeanas del relato de Chen, por ejemplo, no insistieron en seguir siendo analfabetas porque siempre lo habían sido. En cambio, gustosamente empezaron a dialogar con el grupo internacional y consideraron la discusión cooperativa como un recurso para una mejor vida. Las partes en realidad buscan el bien, no las costumbres de sus ancestros; sólo el antropólogo tradicionalista insiste, con nostalgia, en la conservación absoluta de lo ancestral.

Y esto es así incluso cuando la discusión entre personas de varias culturas revela una diferencia en el nivel de conceptualización de las experiencias básicas. Frecuentemente trabajos como el de Foucault, que nos recuerda el carácter no necesario y no universal de nuestros propios puntos de vista en alguna de esas áreas, tienen precisamente el efecto de propiciar un debate crítico en busca del bien humano. Por ejemplo, es difícil leer las observaciones de Foucault sobre la historia de nuestras ideas sexuales sin llegar a sentir que ciertas formas en que se ha organizado el debate contemporáneo occidental sobre estos temas, como consecuencia de alguna combinación del moralismo cristiano con la pseudociencia del siglo XIX, son especialmente necias, arbitrarias y limitadoras, contrarias a la búsqueda humana del florecimiento. La conmovedora descripción que da Foucault de la cultura griega proporciona no sólo una señal de que alguien pensó diferente en algún momento, sino también la evidencia de que es posible que *nosotros* pensemos de manera diferente, como él mismo insiste en el prefacio.³⁵ (De hecho, éste era todo el propósito de la genealogía tal como la presentó Nietzsche, precursor de Foucault en este campo: destruir ídolos a los que en alguna ocasión se consideró necesarios, y dejar libre el camino para nuevas posibilidades de creación.) Foucault anunció que la finalidad de su libro era "liberar al pensamiento" de modo que pueda pensar de manera diferente, imaginando posibilidades nuevas y más fructíferas. Y el análisis detallado de las esferas del discurso cultural, que hacen énfasis en las diferencias culturales en las esferas de las experiencias básicas, se está combinando cada vez más en los debates actuales sobre la sexualidad y los temas re-

³⁴ Abeysekera, 1986.

³⁵ Foucault, 1984, prefacio, p. ii.

lacionados, con una crítica de los arreglos y actitudes sociales existentes y con una elaboración de nuevas normas del florecimiento humano. No hay razón para pensar que esta combinación es incoherente.³⁶

Al seguir estas posibilidades, las esferas de la experiencia básica identificadas en el enfoque aristotélico ya no serán consideradas, como dije antes, como esferas de la experiencia *no interpretada*. Pero también hemos insistido en que hay muchas relaciones conocidas y muchas coincidencias entre las sociedades. Y es posible especificar aquí ciertas áreas de una universalidad relativamente mayor en las que se debe insistir al acceder a otras cuyas expresiones culturales son más variadas. Sin una conciencia sensible al hecho de que estamos hablando de algo que se experimenta de manera diferente en distintos contextos, no podemos, a pesar de todo, identificar ciertas características de nuestra humanidad común, estrechamente relacionadas con la lista original de Aristóteles, a partir de las cuales puede proseguir nuestro debate.

1. *Mortalidad*. Sin importar la forma en que se entienda la muerte, todos los humanos deben enfrentarse a ella y (después de cierta edad) saben que así lo tendrán que hacer. Este hecho conforma a prácticamente todas las vidas humanas.

2. *El cuerpo*. Antes de cualquier conformación cultural concreta, nacemos con cuerpos humanos, cuyas posibilidades y vulnerabilidades no pertenecen como tales a ninguna cultura más que a otras. Cualquier ser humano podría haber pertenecido a cualquier cultura. La experiencia del cuerpo recibe influencias culturales, pero el cuerpo en sí, antes de esa experiencia, proporciona límites y parámetros que aseguran muchas coincidencias en lo que se va a experimentar, en lo que se refiere a hambre, sed, deseo y a los cinco sentidos. Es bueno señalar los componentes culturales en estas experiencias, pero cuando uno dedica tiempo a considerar los problemas del hambre y la escasez, y en general de la miseria humana, esa diferencia parece relativamente pequeña y sutil, y no se puede dejar de reconocer que "no hay diferencias étnicas conocidas en la fisiología humana con respecto al metabolismo de los nutrientes. Los africanos y los asiáticos no queman las calorías de sus dietas o usan las proteínas de manera diferente de la de los europeos o estadounidenses. Entonces, de esto se deriva que los requerimientos de la dieta no pueden variar mucho entre las diferentes razas".³⁷ Este hecho y otros simila-

³⁶ Este párrafo amplía observaciones hechas en un comentario sobre los trabajos de D. Halperin y J. Winkler en la conferencia sobre "La homosexualidad en la historia y en la cultura" en la Universidad de Brown, febrero de 1987; el trabajo de Halperin puede encontrarse ahora en Halperin, 1990, y el de Winkler en Halperin, Winkler y Zeitlin, 1990. La combinación que se propone del análisis históricamente sensible con la crítica cultural fue desarrollada vigorosamente, en la misma conferencia, por Ablove, 1987.

³⁷ Gopalan (en preparación).

res deben seguramente ser puntos focales para el debate sobre la conducta humana adecuada en esta esfera. Además, al empezar con el cuerpo, en vez de con la experiencia subjetiva del deseo, obtenemos, por añadidura, la oportunidad de criticar la situación de las personas que han padecido carencias por tanto tiempo, que su *deseo* por las cosas buenas en realidad ha disminuido. Ésta es una ventaja adicional del enfoque aristotélico, cuando se le compara con los enfoques sobre la elección que no van más allá de las expresiones subjetivas de la preferencia.

3. *Placer y dolor*. En toda cultura hay una concepción del dolor; y a estas concepciones, que coinciden en gran medida entre sí, se les puede ver plausiblemente como asentadas en la experiencia universal y precultural. La versión estoica del desarrollo del infante es poco probable; es casi seguro que la respuesta negativa al dolor corporal sea primitiva y universal, en vez de aprendida y opcional, sin importar la medida en que su "gramática específica" sea conformada por el aprendizaje posterior.

4. *La capacidad cognoscitiva*. La famosa afirmación de Aristóteles de que "todos los seres humanos por naturaleza buscan el conocimiento"³⁸ parece resistirse a los análisis antropológicos más complejos. Indica un elemento en nuestra humanidad común al que es posible ver, plausiblemente, como establecido en forma independiente de la aculturación particular, sin importar lo mucho que después sea modelado por esa aculturación.

5. *La razón práctica*. Todos los seres humanos, cualquiera que sea su cultura, participan (o tratan de participar) en la planificación y administración de sus vidas, haciendo y respondiendo a preguntas sobre la forma en que uno debe vivir y actuar. Esta capacidad se expresa a sí misma de manera distinta en diferentes sociedades, pero un ser que careciera de ella en absoluto probablemente no sería reconocido como un ser humano, en cualquier cultura.³⁹

6. *El desarrollo temprano del infante*. Antes de que ocurra la mayor parte de la conformación cultural específica, aunque quizá no del todo libre de alguna conformación, hay ciertas áreas de la experiencia y desarrollo humanos que son ampliamente compartidas y que son de gran importancia para las virtudes aristotélicas: las experiencias del deseo, el placer, la pérdida, la finitud de uno mismo, quizá también la envidia, el sufrimiento y la gratitud. Se pueden discutir los méritos de una u otra explicación psicoanalítica de la infancia. Pero parece difícil negar que el trabajo de Freud sobre el deseo en los niños y de Klein sobre el sufrimiento, la pérdida y otras actitudes emocionales más complejas han identificado esferas de la experiencia humana que en gran medida son

³⁸ *Metaphysics*, I, p. 1.

³⁹ Véase Nussbaum, 1988, donde este punto de vista aristotélico es comparado con las opiniones de Marx sobre el verdadero funcionamiento humano.

comunes a todos los hombres, sin importar la sociedad a la que pertenecen. Todos los seres humanos empiezan como bebés hambrientos, que perciben su propia impotencia, su cercanía y distanciamiento alternativos de aquellos de los que dependen y otras situaciones similares. Melanie Klein informa de una conversación con un antropólogo, acerca de un evento que a primera vista parecía raro (para los ojos occidentales) y que fue interpretado por Klein como la expresión de un patrón universal de sufrimiento. El antropólogo aceptó su interpretación.⁴⁰

7. *Afiliación*. La afirmación de Aristóteles de que los seres humanos como tales tienen un sentido de camaradería con otros seres humanos, y de que por naturaleza somos animales sociales, es una afirmación empírica pero parece ser correcta. Sin importar lo variadas que sean nuestras concepciones de la amistad y del amor, hay un punto muy importante en verlas como expresiones coincidentes de la misma familia de necesidades y deseos humanos compartidos.

8. *Humor*. No hay nada más variado culturalmente que el humor; no obstante, como insiste Aristóteles, algún espacio para el humor y el juego parece ser una necesidad de cualquier vida humana. Al ser humano no en vano se le llama “el animal que ríe”; es cierto, es una de nuestras diferencias relevantes con casi todos los demás animales, y (de una u otra forma) es un rasgo compartido, lo afirmo con cierta audacia, de cualquier vida a la que se va a considerar plenamente humana.

Ésta es sólo una lista de sugerencias, muy relacionadas con la lista que Aristóteles presenta de las experiencias comunes. Es posible eliminar algunas de estas sugerencias y/o añadir otras.⁴¹ Pero parece plausible afirmar que en todas estas áreas tenemos una base para hacer estudios adicionales sobre el bien humano. No tenemos una base sólida de datos “dados” a los que no se ha interpretado para nada, pero sí tenemos núcleos de experiencia en torno a los cuales procede la construcción de las diferentes sociedades. No hay aquí ningún punto de Arquímedes, ningún acceso puro a una naturaleza no mancillada —incluso, en este caso, la naturaleza humana— tal como es en sí. Sólo hay la vida humana como se vive. Pero en la vida como se vive encontramos una familia de experiencias, que se concentra en torno a ciertos focos, los cuales pueden

⁴⁰ Klein, 1984, pp. 247-263.

⁴¹ Véase Nussbaum, 1990c, para una lista un poco más larga, que incluye la discusión de nuestra relación con otras especies y con el mundo de la naturaleza. Es muy interesante observar que las otras tres listas en este libro, preparadas independientemente, contienen casi los mismos elementos que ésta: la de Dan Brock sobre las funciones humanas básicas usadas en las mediciones de la calidad de vida en la ética médica; la enumeración que hace Erik Allardt de las funciones observadas por los científicos sociales finlandeses; y la de Robert Erikson de las funciones que midió el grupo sueco. Sólo las últimas dos pueden mostrar influencias mutuas. Tanta convergencia independiente testimonia la ubicuidad de estos intereses y de su importancia.

proporcionar puntos de partida razonables para las reflexiones que tienen en cuenta diferentes culturas.

Este capítulo forma parte de un proyecto más grande. Se puede entender mejor el papel de la lista preliminar propuesta en esta sección si brevemente la ubico en el contexto de esta empresa más abarcadora y muestro sus relaciones con otros argumentos. En un artículo intitulado “Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution” [“Naturaleza, función y capacidad: Aristóteles acerca de la distribución política”],⁴² trato del concepto aristotélico de la función adecuada para el gobierno, según el cual su tarea es hacer disponibles a todos y a cada uno de los miembros de la comunidad las condiciones básicas necesarias de la capacidad para elegir y vivir una buena vida humana plena, con respecto a cada una de las principales funciones humanas incluidas en esa buena vida plena. Examinó favorablemente el argumento de Aristóteles de que, por esta razón, la tarea del gobierno no puede ser bien realizada, o sus objetivos bien entendidos, sin una comprensión de estos funcionamientos. Un estudio estrechamente relacionado, “Aristotelian Social Democracy” [“La democracia social aristotélica”],⁴³ muestra una forma de pasar de un entendimiento general de las circunstancias y habilidades de los seres humanos (como las que esta lista proporciona) a una explicación de las funciones humanas más importantes, que el gobierno tendrá la tarea de hacer posibles. Muestra la forma en que este entendimiento del ser humano y de la tarea política nos puede dar una concepción de la democracia social que es una alternativa plausible a las concepciones liberales.

Entretanto, en un tercer artículo, “Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics” [“Aristóteles acerca de la naturaleza humana y los fundamentos de la ética”],⁴⁴ me concentro en el papel especial de dos de las capacidades humanas reconocidas en esta lista: la afiliación (o sociabilidad) y la razón práctica. Sostengo que estas dos desempeñan un papel arquitectónico en la vida humana, al permear y organizar todas las demás funciones —que sólo se contarán como funciones humanas verdaderas en la medida en que sean hechas con cierto grado de orientación por estas dos—. La mayor parte del artículo se destina al examen de los argumentos de Aristóteles para decir que estos dos elementos son partes de la “naturaleza humana”. Argumento que éste no es un intento de basar la ética humana en un sólido fundamento neutral de hechos científicos ajenos a la experiencia e interpretación humanas. Afirmo que,

⁴² Nussbaum, 1988a.

⁴³ Nussbaum, 1990c.

⁴⁴ Nussbaum (en preparación a).

en cambio, Aristóteles busca, entre las experiencias de grupos en muchos tiempos y lugares, ciertos elementos que son en especial compartidos amplia y profundamente. Y sostengo que los argumentos que justifican las afirmaciones de que estos dos son amplios y profundos de esta manera tienen una estructura que se valida a sí misma: esto es, que cualquiera que participa en primer lugar en la investigación que las apoya afirma, por ese mismo hecho, el cabal reconocimiento de su relevancia. Ésta es una importante continuación del proyecto que se emprendió en este capítulo, pues muestra exactamente la forma en que los "fundamentos" de Aristóteles para la ética pueden permanecer dentro de la historia humana y de la autointerpretación y, no obstante, seguir teniendo el derecho de ser una fundamentación.

[7]

La tercera objeción se refiere, en el fondo, a una pregunta conceptual profunda: ¿en qué consiste inquirir acerca del bien humano? ¿Qué circunstancias de la existencia sirven para definir lo que es vivir la vida de un *ser humano*, y no alguna otra vida? A Aristóteles le agradaba señalar que una indagatoria acerca del bien humano no puede, so pena de incoherente, terminar describiendo el bien de algún otro ser, digamos un dios —un bien que, debido a nuestras circunstancias, nos es imposible obtener—. ⁴⁵ Entonces, ¿cuáles son esas circunstancias? Las virtudes son definidas en relación con ciertos problemas y limitaciones, y también con ciertos dones. ¿Cuáles son lo suficientemente centrales como para que su remoción nos convierta en seres diferentes y abran así un debate totalmente nuevo y diferente sobre el bien? Esta pregunta es en sí misma parte del debate ético que proponemos, porque no hay forma de responderla si no es preguntándonos qué elementos de nuestra experiencia nos parecen tan importantes que para nosotros son parte de quien somos. En otros escritos he tratado de la actitud de Aristóteles sobre esta pregunta, y aquí simplemente la resumiré. ⁴⁶ Primero que nada, parece claro que nuestra mortalidad es una característica esencial de nuestras circunstancias como seres humanos. Un ser inmortal tendrá una forma de vida tan diferente, y valores y virtudes tan diferentes, que no parece tener sentido considerar a ese ser como parte de la misma búsqueda del bien. Asimismo, será esencial nuestra dependencia del mundo exterior: necesidad de alimentos, de bebida, de la ayuda de otros. Del lado de las habilidades, desearemos incluir el funcionamiento cognitivo y la actividad

⁴⁵ Cf. EN 1159a 10-12, 1166a 18-23.

⁴⁶ Nussbaum (en preparación a).

del razonamiento práctico como elementos de cualquier vida a la que consideráramos humana. Aristóteles argumenta, plausiblemente, que desearemos incluir también la sociabilidad, alguna sensibilidad a las necesidades y el placer de la compañía de otros seres similares a nosotros mismos.

Pero me parece que la pregunta marxista persiste, como una profunda interrogación acerca de las formas de la vida humana y de la búsqueda del bien humano. Porque ciertamente uno puede imaginar formas de la vida humana que no contienen la posesión de la propiedad privada —ni, por lo tanto, aquellas virtudes que tienen que ver con su administración adecuada—. Y esto significa que sigue siendo una pregunta abierta el considerar o no a éstas como virtudes, y conservarlas en nuestra lista. Marx deseaba ir más lejos, al argumentar que el comunismo eliminaría la necesidad de la justicia, de la valentía y de la mayoría de las virtudes burguesas. Creo que en esto podemos ser algo escépticos. La actitud general de Aristóteles respecto a esas transformaciones de la vida es la de sugerir que por lo común tienen una dimensión trágica. Si eliminamos una clase de problema —digamos, la propiedad privada— con frecuencia introduciremos otro —digamos, la ausencia de cierta clase de libertad de elección, la libertad que permite hacer acciones hermosas y generosas a otros—. Si las cosas son complicadas incluso en el caso de la generosidad, en la que podemos fácilmente imaginar una transformación que elimina a la virtud, seguramente lo son mucho más en los casos de la justicia y de la valentía. Y se requerirá una descripción mucho más detallada que la que nos da Marx de la forma de vida bajo el comunismo, antes de que sea posible incluso empezar a ver si en realidad se transformarán las cosas en lo que respecta a estas virtudes, y si se introducirán o no nuevos problemas y limitaciones.

En general, parece que todas las formas de vida, incluso la vida imaginaria de un dios, tienen fronteras y límites. ⁴⁷ Todas las estructuras, incluso las de ausencia putativa de límites, están cerradas a algo, aisladas de algo —digamos, en ese caso, del valor específico y de la belleza inherente en la lucha contra la limitación—. Por lo tanto, no parece que podamos llegar fácilmente más allá de las virtudes. Ni parece que es tan claramente bueno para la vida humana que así lo hiciéramos.

[8]

La mejor conclusión para este bosquejo de un programa aristotélico para la ética de la virtud fue escrita por el propio Aristóteles, al final de su discusión de la naturaleza humana en su *Ética a Nicómaco* I:

⁴⁷ Véase Nussbaum, 1986b, cap. 11.

Baste para nuestro bosquejo del bien. Porque parece que tenemos que elaborar primero un bosquejo y después llenarlo. Parecería que se abre la posibilidad para cualquiera de ir más allá y articular las partes buenas de éste. Y el tiempo es un buen descubridor o aliado en esas cosas. También es así como las ciencias han progresado: se abre la posibilidad para cualquiera de proporcionar lo que falta (EN 1098a 20-26).

BIBLIOGRAFÍA

- Abelove, H. (1987), "Is Gay History Possible?", artículo (inédito) presentado en la Conference on Homosexuality in History and Culture, Brown University, febrero de 1987.
- Abeyskera, C. (1986), palabras dirigidas (inéditas) a la WIDER Conference on Value and Technology, verano de 1986.
- Chen, M. (1986), *A Quiet Revolution: Women in Rural Bangladesh*, Cambridge, Mass., Schenkman Publishing Company.
- Davidson, D. (1984), *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press.
- Foot, P. (1978), *Virtues and Vices*, Berkeley, University of California Press.
- Foucault, M. (1984), *Histoire de la sexualité*, ii, iii, París, Les Belles Lettres.
- Goodman, N. (1968), *Languages of Art*, Indianápolis, Hackett.
- (1978), *Ways of World-Making*, Indianápolis, Hackett.
- Gopalan, C. (1992), "Undernutrition: Measurement and Implications", en S. Osmani (comp.), *Nutrition and Poverty*, Oxford, Clarendon Press.
- Halperin, D. (1990), *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, Nueva York, Routledge, Chapman y Hall.
- , J. Winkler y F. Zeitlin (1990), *Before Sexuality*, Princeton, Princeton University Press.
- Hampshire, S. (1983), *Morality and Conflict*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Harré, R. (comp.) (1986), *The Social Construction of the Emotions*, Oxford, Basil Blackwell.
- Klein, M. (1984), "Our Adult World and its Roots in Infancy", *Envy, Gratitude and Other Works 1946-1963*, Londres, Hogarth Press, pp. 247-263.
- Lukes, S. (1987), *Marxism and Morality*, Oxford, Clarendon Press.
- Lutz, C. (1988), *Unnatural Emotions*, Chicago, University of Chicago Press.
- MacIntyre, A. (1981), *After Virtue*, Notre Dame, Notre Dame University Press.
- (1988), *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, Notre Dame University Press.
- Nussbaum, M. (1972), "Psyche in Heraclitus", *Phronesis*, 17, pp. 1-17, 153-170.
- (1978), *Aristotle's De Motu Animalium*, Princeton, Princeton University Press.
- (1985), "The Discernment of Perception: An Aristotelian Model of Public and Private Rationality", *Proceedings of the Boston Area Colloquium for Ancient Philosophy*, 1, pp. 151-201. También en Nussbaum (1990).
- Nussbaum, M. (1986a), *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1986b), "Therapeutic Arguments: Epicurus and Aristotle", en M. Schofield y G. Striker (comps.), *The Norms of Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 31-74.
- (1987a), "The Stoics on the Extirpation of the Passions", *Apeiron*, 20, pp. 129-177.
- (1987b), "'Finely Aware and Richly Responsible': Literature and the Moral Imagination", en A. Cascardi (comp.), *Literature and the Question of Philosophy*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, pp. 169-191.
- (1988a), "Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, volumen suplementario, pp. 145-184.
- (1988b), "Narrative Emotions: Beckett's Genealogy of Love", *Ethics*, pp. 225-254.
- (1989), "Beyond Obsession and Disgust: Lucretius' Genealogy of Love", *Apeiron*, 22, pp. 1-59.
- (1990a), "Mortal Immortals: Lucretius on Death and the Voice of Nature", *Philosophy and Phenomenological Research*, 50, pp. 305-351.
- (1990b), *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*, Oxford, Oxford University Press.
- (1990c), "Aristotelian Social Democracy", en R. B. Douglas, G. Mara y H. Richardson (comps.), *Liberalism and the Good*, Nueva York, Routledge, pp. 203-252.
- (en preparación a), "Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics", en un volumen sobre la filosofía de Bernard Williams, J. Altham y R. Harrison (comps.), Cambridge, Cambridge University Press.
- (en preparación b), *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, The Martin Classical Lectures, 1986.
- y A. Sen, (1989); "Internal Criticism and Indian Rationalist Traditions", en M. Krausz (comp.), *Relativism*, Notre Dame, Notre Dame University Press.
- Procope, J. (en preparación), "Hochherzigkeit", *Reallexikon für Antike und Christentum*, 14.
- Putnam, H. (1979), *Meaning and the Moral Sciences*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- (1981), *Reason, Truth, and History*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1988), *The Many Faces of Realism: The Carus Lectures*, La Salle, Ill., Open Court.
- Sturgeon, N. (1984), reseña del libro de Foot, *Journal of Philosophy*, 81, pp. 326-333.
- Walzer, M. (1983), *Spheres of Justice*, Oxford, Basil Blackwell.
- (1987), *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Williams, B. (1984), "Philosophy", en M. I. Finley (comp.), *The Legacy of Greece*, Oxford, Oxford University Press.
- (1985), *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Winkler, J. (1990), *The Constraints of Desire*, Nueva York, Routledge, Chapman y Hall.