

Desacuerdo moral y estabilidad en la teoría de Martha Nussbaum

Facundo García Valverde*

Resumen:

Los últimos textos de Martha Nussbaum representan un esfuerzo por presentar una versión del enfoque de las capacidades que se enmarque dentro del liberalismo político rawlsiano. El objetivo de este artículo es mostrar que esta vinculación es defectuosa porque, en primer lugar, los desacuerdos morales profundos entre los ciudadanos son disueltos por medio de una petición de principio y porque, en segundo término, la estabilidad política no se halla suficientemente garantizada.

Palabras clave:

liberalismo político - enfoque de capacidades - estabilidad

Abstract:

Martha Nussbaum's latest works attempt to give a version of the capability approach that could be consistent with rawlsian political liberalism. The main purpose of this article is to show that this connection is flawed because, first, the deep moral disagreement among citizens are dissolved by a *petitio principii* and, in second term, because political stability is not enough sustained.

Key words:

political liberalism - capability approach - stability

*Universidad de Buenos Aires – Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica

Facundo García Valverde

El igualitarismo liberal ha sostenido que una teoría de justicia social debe defender un esquema distributivo que permita que los individuos sean iguales en uno u otro aspecto y que es sólo mediante este esquema que se trata a los individuos con igual respeto y consideración. La discusión respecto de cuál es el aspecto en el cual los individuos deben ser iguales es lo que se conoció tradicionalmente como la discusión respecto de la *¿igualdad de qué?*, es decir, respecto de cuál es la base de información que debería conformar una teoría de justicia social.

En la literatura igualitarista podemos hallar tres propuestas principales a esta cuestión: igualdad de recursos o, más generalmente, de medios, igualdad de capacidades y, por último, igualdad de oportunidades para el bienestar. La igualdad de medios - ya sea la presentada por los recursos de Ronald Dworkin o por los bienes primarios de John Rawls - sostiene que los individuos deben poseer un conjunto objetivo de medios que sirvan para cualquier propósito posible (por ejemplo, el ingreso, las libertades básicas, etc.) y que este conjunto es independiente de la satisfacción que pueda obtener el individuo de ellas. Tanto la igualdad de oportunidad de bienestar como la igualdad de capacidades han surgido como respuesta a esta invariabilidad interpersonal de esta métrica: la igualdad de oportunidades de bienestar, propuesta por Richard Arneson y por Gerald Cohen a través del "acceso a la ventaja", sostiene que cada individuo debería disponer de un conjunto total de oportunidades que sea equivalente al de cualquier otro individuo en términos de probabilidades de satisfacer sus preferencias; la igualdad de capacidades, aun compartiendo con la métrica anterior la idea de que debe considerarse cómo un determinado conjunto de medios impacta en la calidad de vida de un individuo, sostiene que lo que debe garantizarse a los individuos no es la oportunidad para la satisfacción de sus preferencias sino que dispongan de iguales oportunidades (capacidades) para alcanzar determinados estados o acciones considerados valiosas (funcionamientos); de esta forma, el enfoque de las capacidades (EC) se concentra en la libertad positiva de los individuos y no directamente en los funcionamientos, es decir, en las oportunidades

Desacuerdo moral y estabilidad en la teoría de Martha Nussbaum

En este artículo quisiera concentrarme en una de estas posibles respuestas, la brindada por el EC, y en un problema que ha aquejado a sus autores originales – Martha Nussbaum y Amartya Sen – desde su origen. Como mencionábamos, para evitar el subjetivismo de la igual oportunidad de bienestar, el EC debe identificar qué capacidades son relevantes para evaluar la calidad de vida de un individuo. Sin embargo, los autores no se han puesto de acuerdo en cómo generar esta lista de capacidades; mientras que Sen ha sostenido que tal lista no es necesaria puesto que su objetivo principal es articular un espacio evaluativo de la desigualdad en la calidad de vida y en los niveles de desarrollo,² Nussbaum ha afirmado que tal lista es exigible para convertir al marco teórico en una teoría de la justicia social mínima. Esta discusión podía interpretarse, hasta hace algunos años, como el reflejo de una disyunción fundamental en la justificación del EC; o se aceptaba un marco indeterminado más allá de algunas capacidades muy básicas – en el caso de Sen – o se lo convertía en una teoría perfeccionista que especificara una idea de la buena vida que otorgara contenido y criterios a la lista de capacidades.³

A partir de la publicación de *Woman and Human Development*, Nussbaum ha intentado destruir esta dicotomía afirmando que su teoría podía ser considerada como un tipo de liberalismo político, similar al defendido por John Rawls y que, por lo tanto, no necesita de una idea completa de lo bueno para su justificación. A pesar de que creo que el objetivo general de la autora es adecuado y que señala un camino necesario para el desarrollo del EC, intentaré mostrar que su teoría no puede constituirse en un tipo de liberalismo político y que, por lo tanto, el esfuerzo es insuficiente para destruir la disyunción excluyente. A pesar de que varios críticos han sostenido esta misma conclusión, creo que ninguno de ellos ha insistido lo suficiente en que la clave para esta imposibilidad radica en que dos elementos centrales del liberalismo político, el tratamiento del desacuerdo moral y la justificación de la

Facundo García Valverde

estabilidad política, se hallan completamente distorsionados en la nueva versión de la concepción nussbaumiana y que la principal razón para esta distorsión reside en que se desconoce una importante distinción entre dos formas liberales de justificar el poder coercitivo del estado.

El artículo está estructurado de la siguiente manera; en la primera sección, reconstruyo sintéticamente el liberalismo político rawlsiano (I); en la segunda, reconstruyo e intento defender tres argumentos que Nussbaum señala para vincularse con el liberalismo político: (II.a) la no apelación a ideas metafísicas o controvertidas, (II.b) la similar extensión de la concepción de justicia y, por último, (II.c) la posibilidad de generar un consenso traslapado universal. Luego, intento mostrar, en primer lugar, (II.c.1) que las evidencias utilizadas para justificar tal consenso son altamente cuestionables y que, en segundo lugar, (II.c.2) esto imposibilita alcanzar la estabilidad política, uno de los objetivos del liberalismo político.

I. El liberalismo político rawlsiano

Political Liberalism, uno de los textos principales de John Rawls, intenta mostrar cómo podría alcanzar la estabilidad de una concepción de la justicia política de corte liberal que intentara regular la estructura básica de una sociedad, es decir, “sus instituciones políticas, sociales y económicas principales, así como el modo en que se relacionan unas con otras en un sistema unificado de cooperación social.”⁴ El punto de partida del texto es el reconocimiento de un hecho básico de las sociedades libres, el del pluralismo razonable, según el cual los ciudadanos adoptan con el paso del tiempo una amplia gama de doctrinas comprensivas, es decir, de posiciones metafísicas, religiosas o seculares respecto de cómo determinar lo valioso y lo bueno.

Estas doctrinas comprensivas pueden llegar a diferentes tipos de acuerdos aunque no todos ellos tendrán una justificación moral. El ejemplo que Rawls utiliza para mostrar esta diferencia se refiere a los tratados entre católicos y protestantes en el siglo XVI. “No había por

Desacuerdo moral y estabilidad en la teoría de Martha Nussbaum

Ambas fes mantenían que era deber del gobernante sostener la verdadera religión y reprimir la difusión de la herejía y de la falsa doctrina. En tal caso, la aceptación del principio de tolerancia hubiera sido en realidad un *modus vivendi*, pues si alguna de las confesiones se hubiera convertido en dominante, habría dejado de observarse tal principio.”⁵ Los *modus vivendi* suponen un consenso que se registra fácticamente pero que, sin embargo, es inestable ya que es producto de una negociación entre partes más o menos iguales que se sienten obligadas a los términos del acuerdo únicamente en la medida en que continúe registrándose un balance de fuerzas.

Un consenso traslapado, por el contrario, es un tipo de acuerdo moral que no depende de la contingencia de la distribución del poder político, económico. etc. Este tipo de acuerdos obtiene su justificación moral, según Rawls, del hecho de que las partes involucradas son razonables, es decir, que satisfacen dos condiciones: por un lado, “están dispuestos a ofrecer términos equitativos de cooperación social entre iguales y a cumplir con ellos si los otros también lo hacen, incluso si hacerlo no constituye su ventaja” y, por otro, “reconocen y aceptan las cargas del juicio que llevan a la idea de una tolerancia razonable en una sociedad democrática.”⁶ Estas dos condiciones para la razonabilidad pueden ser resumidas en una idea omnipresente en las sociedades democráticas, según la cual las partes de un sistema de cooperación equitativo reconocen que los individuos son ciudadanos libres e iguales, independientemente de la identidad que cada uno de ellos recibe como miembro de una doctrina comprensiva.⁷ Ahora bien, ¿por qué el hecho de que las posiciones sean razonables brinda razones suficientes para otorgar un carácter moral al consenso entre ellas? La principal razón que Rawls defiende es que esas posiciones no pueden considerarse como un mero producto del error, de la necesidad o del fanatismo religioso sino como el resultado normal del ejercicio libre de la razón, el cual se da en el marco de las instituciones de un régimen

Facundo García Valverde

democrático constitucional.⁸ De esta manera y simplificando un poco las cosas, podríamos afirmar que lo que otorga este carácter moral al consenso traslapado rawlsiano es que es generado por posiciones políticas y morales que surgen gracias a un régimen constitucional democrático.

La significación moral del consenso traslapado se halla incorporada en lo que Rawls denomina principio liberal de legitimidad, según el cual el ejercicio del poder político coercitivo “es justificable sólo si se realiza de acuerdo con una constitución, la aceptación de cuyas esencias pueda razonablemente presumirse de todos los ciudadanos a la luz de principios e ideales admisibles por ellos como personas razonables y racionales.”⁹ De esta forma, la concepción de justicia que estructura el poder político sólo será legítima si es el foco de un consenso traslapado, esto es, si se presenta como un punto de vista independiente (*free-standing*) que no exige la adopción de una doctrina comprensiva particular para su aceptación y justificación. Ahora bien, este punto de vista es alcanzado si las ideas y conceptos fundamentales utilizados pueden extraerse de la cultura pública de una sociedad, es decir, del “fondo compartido de ideas y principios básicos implícitamente reconocidos”¹⁰ que “abarca las instituciones políticas de un régimen constitucional y las tradiciones públicas de su interpretación, así como los textos y documentos históricos que son de conocimiento común.”¹¹ De acuerdo con Rawls, los representantes de los ciudadanos posicionados en una situación de imparcialidad (la posición original) alcanzan ese consenso al elegir dos principios de justicia para regular la estructura básica: el primero garantiza iguales derechos y libertades y el segundo asegura iguales oportunidades y que las desigualdades de ingreso y riqueza estén al servicio del mayor beneficio para los miembros menos aventajados de la sociedad.¹²

⁸ *Ibid.*, p. 12.

⁹ *Ibid.*, n. 252.

Desacuerdo moral y estabilidad en la teoría de Martha Nussbaum

La justificación de los bienes primarios como métrica de la ventaja racional constituye, al menos en sus objetivos, un buen ejemplo de este punto de vista independiente: ellos son considerados como los medios que los ciudadanos libres e iguales necesitarían para llevar adelante su plan de vida;¹³ dado que la concepción política no afirma qué es lo bueno o lo valioso en la vida, deja librado a los individuos la determinación de cuál es el plan de vida intrínsecamente bueno o valioso; puesto en otros términos, la concepción rawlsiana no se aplica a todos los ámbitos de interacción o de relevancia moral o ética, sino únicamente a aquellos que se relacionan con la estructura básica de la sociedad, es decir, con el ámbito político o público. Estos bienes primarios incluyen derechos y libertades básicas, libertad de movimiento y de elección del empleo en un marco de oportunidades variadas, poderes y prerrogativas de cargos y posiciones de responsabilidad, ingresos y riqueza y las bases sociales del autorrespeto.¹⁴ El conjunto de estos bienes primarios constituye lo que Rawls denomina una teoría “débil del bien” porque no requiere para su formación de un concepto de la excelencia humana – como sí lo haría una posición perfeccionista – sino de una concepción de los ciudadanos como personas morales que sean libres e iguales y puedan cooperar socialmente.¹⁵

II) El “liberalismo político” nussbaumiano

Durante los últimos años, Nussbaum ha brindado una versión del EC que puede clasificarse como una teoría de la justicia social mínima que especifica las condiciones mínimas bajo las cuales un individuo puede llevar adelante una vida digna. Según la autora, las sociedades tendrían la obligación de garantizar a los individuos un umbral mínimo de capacidades para funcionar en ciertas áreas centrales de la vida humana, considerando a las capacidades de forma análoga a los derechos humanos.¹⁶ Estas capacidades son especificadas a través de una lista que

¹³ *Ibid.*, pp. 213-14.

Facundo García Valverde

incluye los siguientes ítems: vivir durante un período normal; mantener una buena salud y una nutrición adecuada; moverse libremente y estar libre de violaciones a la integridad corporal; usar los sentidos, la imaginación y el pensamiento; experimentar emociones humanas; poder formar críticamente una concepción del bien; disponer de capacidades para la libre asociación y afiliación; relacionarse respetuosamente con otras especies; capacidades para disfrutar de actividades recreativas y, por último, control sobre el propio entorno, tanto político como individual.¹⁷ *Women and Human Development* contiene varios métodos para justificar esta lista: por medio de un método narrativo –una forma de educación cívica que promueva la imaginación y las emociones morales como forma de relacionarse con los problemas políticos–,¹⁸ por medio de un procedimentalismo constreñido moralmente que toma en cuenta los deseos informados y las preferencias autónomas de los individuos,¹⁹ y finalmente, por medio de un enfoque sustantivo no-platonista respecto del bien – una forma de intuicionismo sobre qué elementos constituyen una sociedad mínimamente justa, en la cual los individuos puedan llevar a cabo una vida consistente con la dignidad humana y elegida por ellos mismos.²⁰ Según Nussbaum, este último enfoque debe prevalecer como forma de justificación, fundamentalmente, por su mayor protección contra los efectos de trasfondos injustos o sistemáticamente desiguales. Dado que los deseos y preferencias de los individuos son moldeados por su contexto de formación, es evidente que si éstos son profundamente injustos o desiguales, los individuos adaptarán sus preferencias y deseos, considerando a tales contextos como inescapables o naturales. A pesar de esto, Nussbaum adjudica al procedimentalismo constreñido moralmente una función importante, aunque auxiliar, la de garantizar tanto

¹⁷ *Ibid.*, pp. 88-89.

¹⁸ (2000a), p. 15-24; (2004), p. 202-203. Para dos fuertes críticas a este método – que considero esencialmente correctas aunque exageradas – véase Okin, Susan (2003) *Poverty, Well-Being and Gender: Who's Heard?*, *Philosophy & Public Affairs* 31, p. 200-216. Okin, Susan (2000) *Justice, Gender and Equity*, p. 111-120. T. 1

Desacuerdo moral y estabilidad en la teoría de Martha Nussbaum

la estabilidad política como el respeto por las personas.

El enfoque sustantivo del bien surge de una idea intuitiva de la dignidad humana y cada una de las capacidades es considerada “una forma de hacer efectiva una vida con dignidad humana en las diferentes áreas de actividad de una vida típica.”²¹ Quizás para mantener este carácter intuitivo, Nussbaum no brinda una definición precisa de qué entiende por dignidad y se limita a poner ejemplos en los cuales podría juzgarse que los individuos no están viviendo de acuerdo con la dignidad humana; a través de ellos puede especularse que esta idea intuitiva incluye principios morales como el de tratar a los individuos como fines en sí mismos y como fuentes de agencia.²²

Juzgamos frecuentemente que una vida tan empobrecida que no es meritoria de la dignidad de un ser humano, es una vida que meramente transcurre, pero de una forma similar a la vida animal, incapaz de desarrollar los poderes humanos [...] una persona famélica no usa la comida en una forma humana. Sólo la toma para sobrevivir y la variedad de ingredientes sociales y racionales de la alimentación humana no pueden hacer su aparición.²³

Las intuiciones utilizadas para justificar esta lista no son espontáneas o poco razonadas sino que ellas son sometidas al método del equilibrio reflexivo rawlsiano: “Formulamos los argumentos para una posición teórica dada, confrontándola con los «puntos fijos» en nuestras intuiciones morales; entonces, observamos cómo esas intuiciones ponen a prueba y son puestas a prueba por las concepciones que examinamos [...] Esperamos que, con el paso del tiempo, alcancemos la consistencia y la integremos en nuestros juicios tomados como un conjunto.”²⁴

Como ya mencionamos, esta versión de la teoría nussbaumiana pretende formar un tipo de liberalismo político semejante al rawlsiano. Según veo, el razonamiento para mostrar esto podría reconstruirse de la siguiente manera:

²¹ Nussbaum, M. 2007. p. 169.

Facundo García Valverde

Dado que

- (a) Su versión del EC recurre a ideas que no se apoyan en una idea metafísica o en una teoría epistemológica controvertida del ser humano²⁵ y que
- (b) Tiene una aplicación puramente política,²⁶
Se sigue que
- (c) Puede ser el foco de un consenso traslapado entre distintas doctrinas comprensivas.²⁷

En las próximas secciones analizaremos cada una de estas afirmaciones.

II.a) Ideas metafísicas y el concepto de persona

Nussbaum sostiene que la lista de capacidades requiere de una idea del bien que le de contenido pero que, sin embargo, ella tiene una función similar a la presupuesta por los bienes primarios y que, por lo tanto, los límites impuestos por el liberalismo político no son transgredidos. De acuerdo con la autora, esto sucede porque no se recurre a ideas pertenecientes a concepciones metafísicas o a teorías epistemológicas del ser humano. En esta sección, nos dedicaremos a analizar ambas restricciones.

Con respecto a la primera, la definición precisa de qué es “una idea metafísica” parece necesariamente compleja y controvertida. Al mismo tiempo, Nussbaum no ayuda a su clarificación ya que tan sólo menciona algunas ideas claramente metafísicas a las cuales no apela ni su concepción ni ninguna otra concepción liberal razonable: la doctrina del alma, de la revelación, etc.²⁸ No obstante esto, podemos hallar algunas señales que nos facilitarán esta comprensión al comparar la justificación actual de su concepción con la que utilizaba en sus primeros textos. En éstos, la lista de capacidades pretendía contener las características que constituían la esencia del ser humano, de forma tal que la carencia de

²⁵ *Ibid.*, n. 187.

Desacuerdo moral y estabilidad en la teoría de Martha Nussbaum

alguna de ellas fuese una condición necesaria para negar la predicación del término “ser humano.” A pesar de que Nussbaum no consideraba la búsqueda de esta esencia como una actividad metafísica,²⁹ parece claro que esta tarea implicaba una teoría respecto del lugar del ser humano en el mundo, de cuáles son sus fines, de cuáles son sus características inherentes, etc. En cambio, en sus textos más recientes, se abandona la búsqueda de estas características humanas universales, transculturales y transhistóricas y su concepción pretende fundarse en una idea intuitiva de dignidad humana asociada con Kant pero que, sin embargo, puede reconocerse en distintas culturas.³⁰ Si bien quizás es controvertido considerar el grado exacto, parece claro que esta segunda justificación pretende abandonar las ideas asociadas habitualmente con la metafísica. La segunda restricción sostiene que el concepto de persona utilizado por su versión del EC no depende de supuestos epistemológicos controvertidos del ser humano. Una nueva comparación nos permitirá entender a qué se refiere nuestra autora. En la teoría rawlsiana, las personas son concebidas con dos facultades morales fundamentales: la de desarrollar un sentido de la justicia y la de desarrollar una concepción del bien; al mismo tiempo, las personas son libres en tres sentidos: pueden tener una noción del bien y modificarla, son fuentes autoidentificadorias de exigencias válidas y, por último, son capaces de responsabilizarse por sus fines. Esta noción de la persona, que estaría implícita en la cultura pública política de una sociedad democrática, brinda las bases para poder justificar un sistema equitativo de cooperación en el cual cada participante obtenga una ventaja racional.³¹

La concepción de la persona que Nussbaum defiende en sus textos más recientes pretende ser “más adecuada a la vida real”³² y, por lo tanto, incluir más características que la modesta concepción de Rawls. Así, además de características que comparten – como el interés de las personas en elegir su forma de vida y los principios políticos que

²⁹ Nussbaum, M. 1992. n. 215.

Facundo García Valverde

las gobiernan – se incluyen la de ser un animal político y social con necesidades, naturalmente desigual y motivado a la cooperación social por los sentimientos morales de la benevolencia y de la compasión.³³ La versión nussbaumiana parece más amplia que la rawlsiana ya que toma posiciones definidas sobre cuestiones de psicología moral acerca de las cuales Rawls no se expidió claramente. Sin embargo, esto no parece suficiente para calificar a esta concepción como epistemológicamente controvertida. Aceptemos, entonces, que la justificación del EC nussbaumiano no requiere ni de una idea metafísica ni de una teoría epistemológica discutible.

II.b Aplicación puramente política

Nussbaum argumenta que su concepción tiene una aplicación puramente política porque no exige que los individuos alcancen determinados niveles de funcionamiento; si el poder estatal hiciera esto, estaría postulando una idea de la buena vida que traspase los límites de las relaciones políticas que los individuos pueden establecer. “Obligar a todos los ciudadanos a desarrollar estos funcionamientos sería dictatorial y antiliberal.”³⁴ En este sentido, su versión del EC pareciera operar de la misma forma que la teoría rawlsiana: el poder político no puede regular todos los aspectos de la vida humana sino únicamente aquellos que pertenecen al dominio de lo político.³⁵

Tanto Francesco Biondo como Séverine Deneulin han puesto en duda esta semejanza. De acuerdo con ellos, si los dominios políticos quedaran restringidos igualmente en ambas concepciones, entonces Nussbaum no podría defender la intervención estatal sobre las reglas internas de asociaciones e instituciones que no forman parte de la estructura básica de la sociedad como, por ejemplo, las universidades;³⁶ así, en el caso de la Universidad de Notre-Dame y de otras universidades

³³ *Ibid*, pp. 97-102.

³⁴ *Ibid*, pp. 100-101.

Desacuerdo moral y estabilidad en la teoría de Martha Nussbaum

católicas que requieren que el puesto de rector sea ocupado por un sacerdote (por lo tanto, un hombre), no podría identificarse una instancia de discriminación de género que de lugar a la intervención estatal. Sin embargo, Nussbaum afirma precisamente lo contrario:

el gobierno podría adecuadamente juzgar que un interés fuerte del estado por la igualdad de género obliga a quitar (a la universidad) sus exenciones impositivas. (...) Con respecto a una función que es administrativa y educacional y que no está en el centro del culto, deberíamos juzgar que conceder la exención impositiva involucra al gobierno federal en un apoyo inaceptable de la desigualdad sexual³⁷

De acuerdo con Biondo y Deneulin, lo anterior es suficiente para descartar al EC nussbaumiano como un tipo de liberalismo político.

Un liberal político podría argumentar que determinar qué es central a un culto y qué no debe ser resuelto únicamente por los miembros de esa misma comunidad religiosa. En este caso y sólo en este caso, deberíamos respetar a esos grupos porque estaríamos reconociendo su derecho a organizar su vida privada y a vivir sus experiencias religiosas en las instituciones que ellos desean. Para compartir la posición de Nussbaum, nuestro liberal político debería estar de acuerdo con ella en una distinción nítida entre la vida pública y la privada. Sin embargo, esto es muy difícil de establecer y el caso precedente es una muestra de ello.³⁸

El argumento de Biondo parece incorrecto por dos razones. En primer lugar, concede demasiado al criterio postulado explícitamente por Nussbaum ya que pretende que sean los propios miembros de estos grupos quienes den un contenido concreto y delimiten las fronteras legítimas de la interferencia estatal. Semejante concesión parece excesiva ya que si bien es cierto que Rawls afirma que las universidades no son instituciones que pertenezcan a la estructura básica, sería ridículo inferir de ello que el Estado nunca puede intervenir legítimamente sobre ellas o que debe esperar una decisión por parte de los miembros de tales grupos. Pensemos en un caso grotescamente obvio: si una de las condiciones para ocupar un puesto en una universidad religiosa es asesinar a un miembro de otra comunidad religiosa, es claro que el Estado no puede justificar su

Facundo García Valverde

inacción apelando a que las universidades no pertenecen a la estructura básica ya que aquí se amenaza un derecho fundamental protegido por el primer principio de justicia rawlsiano, el derecho a la vida. Como señala Rawls, que los principios de justicia básica no se apliquen a las organizaciones secundarias de la sociedad debe ser entendido como que ellos no se aplican a su organización y funcionamiento interno pero que, no obstante, imponen “restricciones esenciales” que “protegen los derechos y libertades de los miembros.” En otros términos, los principios de justicia no pueden regular el procedimiento por el cual es elegido un funcionario de esas organizaciones pero, no obstante, pueden intervenir si esa elección implica una violación de los derechos y libertades que tienen los miembros, no *qua* miembros sino *qua* ciudadanos.³⁹ La argumentación rawlsiana, entonces, no sostiene que la centralidad de una restricción para ocupar una función en un grupo religioso, académico, etc., sea una condición suficiente (y ni siquiera necesaria) para distinguir entre interferencias estatales legítimas e ilegítimas.

El segundo motivo de rechazo del argumento de Biondo consiste en que permite un posible abandono de uno de los puntos donde el trabajo nussbaumiano se ha mostrado consistente a lo largo de los años, la crítica al relativismo cultural y moral: el hecho de que un determinado principio de acción o de regulación de la conducta esté en el núcleo de una religión o de una doctrina comprensiva no lo exime ni de la crítica moral ni de la acción estatal.⁴⁰ Así, hacen falta más condiciones para que una religión o una práctica cultural quede fuera del ámbito de injerencia estatal.

Ambos motivos nos permiten reconocer que una interpretación literal del argumento de Nussbaum está condenada al fracaso; por lo tanto, si queremos darle algún sentido, deberíamos tratar de identificar la intuición que lo sostiene. Según lo veo, esta intuición puede reconocerse en el rechazo nussbaumiano de un reclamo que obligue a la Iglesia Católica a modificar los requisitos de género para ocupar el rango de sacerdote.⁴¹

Desacuerdo moral y estabilidad en la teoría de Martha Nussbaum

El criterio para distinguir los casos del sacerdote y el del rector podría ser rastreado en el análisis de cómo y hasta qué grado las restricciones que imponen las doctrinas comprensivas limitan las oportunidades de los individuos de obtener un empleo en igualdad de condiciones. Bajo este criterio, dado que el “empleo” de sacerdote no estaría disponible para todos los ciudadanos sino únicamente para aquellos que son miembros de la comunidad católica, las oportunidades del resto de los ciudadanos no se estarían reduciendo más de lo habitual; por el contrario, dado que la ocupación de rector es puramente administrativa y educativa, es decir, que es un empleo accesible para todos los ciudadanos suficientemente calificados, las restricciones de género sí estarían limitando el rango de oportunidades disponibles. En este sentido, ciertas políticas promotoras de la igualdad de género deberían regular los mecanismos de contratación del segundo tipo de empleo en una forma similar a la que sucede con el resto de los empleos y cargos disponibles.

Si esta es la intuición nussbaumiana, su argumento podría reformularse en términos del liberalismo político: uno de los bienes primarios de una sociedad democrática es el de la libre elección de ocupación en un marco de diversas oportunidades; el acceso a este bien primario se estaría limitando en el caso del puesto de rector y, por lo tanto, un liberal político podría afirmar que la tolerancia de ese mecanismo de contratación viola los principios de justicia. Si lo anterior es correcto, podríamos reconocer otra similitud con la teoría rawlsiana: en ella el límite de la tolerancia no es impuesto directamente por las doctrinas comprensivas – ya que ello terminaría generando un *modus vivendi* – sino por el criterio de corrección de la concepción política de justicia, la razonabilidad.⁴²

A pesar de esta posible reconstrucción, creo que el argumento continúa fallando desde el punto de vista rawlsiano ya que legitimaría una constante interferencia estatal sobre las funciones administrativas de instituciones no pertenecientes a la estructura básica, algo que Rawls

Facundo García Valverde

bería estar disponible para todos los individuos, independientemente de su sexo; o, por ejemplo, la restricción de que el director de un monasterio católico profese esa religión también podría ser objeto de un reclamo de justicia por parte del liberalismo político. A pesar de que en estos casos las oportunidades laborales para los ciudadanos se ven reducidas, el grado de intervención estatal aumentaría exponencialmente y no es arriesgado suponer que ello terminaría por afectar el funcionamiento normal de ese tipo de instituciones y del libre desarrollo de las doctrinas comprensivas.

De esta forma, aun cuando pudimos reconstruir un argumento rawlsiano para intentar defender las conclusiones a las cuales arriba nuestra autora, parece claro que tal conclusión excede la aplicación puramente política que promueve el liberalismo político. Sin embargo, considero que es apresurado considerar lo anterior como una condición suficiente para rechazar el carácter de liberalismo político a la versión nussbaumiana ya que podríamos considerarlo como un mero error en la extensión y no como una contradicción con algún principio central del liberalismo político; precisamente, la próxima sección está destinada a evaluar si el “liberalismo político” nussbaumiano cae en alguno de estas contradicciones.

II.c Consenso traslapado y pesimismo rawlsiano

De acuerdo con Nussbaum, la justificación moral del consenso traslapado que lleva a cabo Rawls es pesimista ya que liga al liberalismo político con una única tradición de filosofía política occidental, la liberal, la cual ha producido las condiciones de posibilidad para el surgimiento de las democracias constitucionales: “no hay razón alguna para considerar que alguno de los bienes primarios sea particularmente occidental o que la capacidad para formar y revisar un plan de vida expresen un sentido específicamente occidental de qué es lo importante.”⁴³ En cambio, su nueva versión del EC aspira a un consenso de alcance universal, independiente del tipo de sociedad considerada.

Desacuerdo moral y estabilidad en la teoría de Martha Nussbaum

Este consenso universal no requiere, según nuestra autora, que las intuiciones morales utilizadas acerca de los elementos de una vida humana digna formen parte de una cultura pública compartida (como en el caso rawlsiano) ni que se legitimen a través de un procedimiento equitativo (como en el contractualismo liberal). Por el contrario, su versión “parte de un resultado, o de una comprensión intuitiva de un contenido particular – considerado necesariamente vinculado a una vida acorde con la dignidad humana – y busca una serie de procedimientos políticos (una constitución, una separación de poderes, etc.) que se acerquen tanto como sea posible a ese resultado.”⁴⁴

A pesar de que Nussbaum sostiene en repetidas ocasiones que ha prestado más atención que Sen a “asuntos de justificación e implementación”, este recurso a la intuición como justificación oscurece los fundamentos del EC. Como sostiene Samuel Freeman:

(En su versión del EC) no hay algún análisis complejo de la dignidad humana, del igual valor, del respeto por las personas, etc., que pudiera conectar esas ideas con la lista de las capacidades centrales y los derechos que Nussbaum propone. Su aproximación intuitiva está, quizás, diseñada para mantenerse dentro de su objetivo de apelar a las tendencias liberales en otras culturas y alcanzar un consenso traslapado entre distintas tradiciones filosóficas, religiosas y morales.⁴⁵

Esto podría hacernos sospechar que, en realidad, detrás de esas intuiciones se halla una concepción de justicia desarrollada en el abstracto terreno de la moral y que Nussbaum intenta aplicar a cada sociedad desconociendo tanto su relación con sus tradiciones culturales, religiosas, etc., como la importancia de que las distintas sociedades puedan aceptar tales principios morales y de justicia. En otros términos, podríamos sospechar que la posición de Nussbaum implica algún grado de perfeccionismo y que, por lo tanto, el consenso traslapado sobre la lista de capacidades es imposible de lograr.

A pesar de que considero que esta sospecha está muy cerca de la caracterización adecuada de la teoría nussbaumiana, quisiera realizar

Facundo García Valverde

dos aclaraciones preliminares para ofrecer una visión lo menos parcial posible. En primer lugar, Nussbaum no defiende un universalismo ciego de las diferencias; como ha señalado desde el comienzo de su obra, las capacidades de su lista pueden ser especificadas de múltiples formas de acuerdo con los hechos de las distintas culturas y tradiciones.⁴⁶ En segundo lugar, Nussbaum no sostiene que el grado en que su lista de capacidades sea aceptada por las distintas sociedades sea irrelevante; si bien reconoce que la función que cumple este requisito es “auxiliar y limitada”,⁴⁷ también afirma que el grado en que un individuo o un grupo social acepte o rechace determinado principio de justicia es relevante a la hora de construir una teoría que pretende ser liberal, ya que ésta debe mostrar su preocupación tanto por la estabilidad como por el respeto de la autonomía.⁴⁸ De esta forma, en la medida en que la inclusión del requisito de la aceptabilidad conlleve efectivamente el respeto por la autonomía y la preocupación por la estabilidad, su posición se alejará del perfeccionismo y se acercará al liberalismo político.

A pesar de estas salvedades, la inclusión de la aceptabilidad y la pretensión de un consenso traslapado de alcance universal traen aparejados un posible conflicto en la teoría de Nussbaum. Mientras que parece sensato esperar el consenso sobre los principios rawlsianos, ya que ellos están formados en base a un trasfondo cultural compartido, parece improbable arribar a ese consenso en el caso de Nussbaum: es altamente dudoso que ítems tales como la capacidad de satisfacción sexual y la de elección en cuestiones reproductivas, o la capacidad de controlar políticamente el propio entorno sean aceptadas por buena parte de las religiones o por las distintas tradiciones culturales que pueblan el mundo; la propia autora reconoce estos problemas pero, sin embargo, insiste en sostener que su lista de capacidades tiene una capacidad potencial para generar un consenso traslapado. En los próximos dos apartados analizaré las evidencias que Nussbaum utiliza para mostrar

⁴⁶ Una discusión interesante sobre cómo se relacionan los contenidos de una teoría de

Desacuerdo moral y estabilidad en la teoría de Martha Nussbaum

esta capacidad potencial e intentaré mostrar, en primer término, que ellas son insuficientes para generar un consenso traslapado y lidiar adecuadamente con los desacuerdos morales (II.c.1) y que, en segundo lugar, la estabilidad política no se halla lo suficientemente garantizada (II.c.2).

II.c.1) Aceptabilidad potencial y optimismo excesivo

Una de las formas en las que Nussbaum muestra cómo su versión del EC es sensible a las diferencias culturales y al diálogo intercultural consiste en el relato de los motivos que han incidido en la modificación de su lista de capacidades, tales como diálogos con personas y grupos de distintos orígenes, niveles económicos y análisis de obras artísticas, literarias, etc. La problemática cuestión de la orientación sexual ejemplifica estas modificaciones y, como veremos, nos será sumamente útil para analizar la cuestión de la aceptabilidad.

En versiones previas de la lista no la incluí porque consideré que, especialmente en India, había tan poco consenso sobre este ítem que su inclusión podía parecer prematura (...) Sin embargo, en el 2000 la controversia sobre la interrupción de la película feminista *Fire* condujo a una profunda discusión sobre la orientación sexual en los medios indios y a que las feministas y otros pensadores liberales reconocieran públicamente las conexiones entre estos problemas y la completa igualdad de las mujeres. Por lo tanto, ahora creo que ya no es prematuro añadir este ítem a una lista transcultural de la que se espera que conduzca a un consenso traslapado.⁴⁹

El argumento es confuso y puede interpretarse de diversas maneras. La forma menos caritativa pero más directa de hacerlo es entenderla como si sostuviera que dado que un pequeño grupo de activistas y académicos hindúes pudieron sensibilizarse frente a un retrato fílmico positivo del lesbianismo, estamos justificados en afirmar que la protección contra la discriminación por la orientación sexual alcanzará en el futuro un consenso traslapado transcultural. Esta interpretación haría del requisito de aceptabilidad una condición

Facundo García Valverde

bastaría para alcanzar en el futuro un consenso traslapado. Esto parece absolutamente irrazonable.

Una interpretación más favorable ha sido provista por Linda Barclay, quien sostuvo que si la defensa de una capacidad específica puede derivarse a partir de ideas que gozan de un grado importante de apoyo en distintos contextos culturales y tradicionales— aun si no son compartidas por todos los individuos – entonces es razonable esperar que pueda ser un objeto de consenso en el futuro.⁵⁰ Esta interpretación, sin embargo, también es problemática ya que la esperanza en que la protección contra la discriminación por orientación sexual pueda convertirse en un objeto de consenso transcultural se alimenta del hecho de que las sociedades liberales y algunos grupos minoritarios en sociedades no liberales han comprendido su importancia para lograr la igualdad entre los individuos. No obstante, es razonable suponer que en ambas sociedades también existan grupos mayoritarios o minoritarios que no han podido comprender esa importancia o que, directamente, consideran que ese derecho es contrario a una vida humana digna. Dado esto, ¿cuál es el criterio para seleccionar al grupo que tendremos en cuenta? La pregunta por este criterio es especialmente crucial para la concepción de Nussbaum ya que la razón para no incluir esa protección en versiones previas de la lista no era que no podía alcanzar un consenso mayoritario sino que los grupos hindúes de activistas feministas de cuño liberal no la aceptaban como tal; parece claro, entonces, que deberíamos hallar una justificación de este privilegio de los grupos feministas liberales sobre otros grupos sociales y culturales. La justificación más clara es que estos grupos defienden los resultados estipulados por la concepción nussbaumiana; el privilegio del argumento moral independiente sobre las posiciones políticas de las personas o de los grupos⁵¹ se observa nítidamente en una situación hipotética que postula la propia autora:

Supongamos que una mayoría en India, luego de reunirse y deliberar en formas que satisfacen todas las restricciones morales de las mejores concepciones del deseo informado, desean reemplazar su constitución pluralista por una que declare a la India como un estado hindú

Desacuerdo moral y estabilidad en la teoría de Martha Nussbaum

Desafortunadamente, esto realmente podría ocurrir. Esto no debe llevarnos a concluir que la igual libertad de conciencia es un ítem negociable en una democracia pluralista decente. Debemos decir: «Esto que la mayoría desea es incorrecto» Cualquier concepción radical se enfrentará a este problema dado que los enfoques fundados en los deseos no son capaces de eliminar las preferencias adaptativas.⁵²

Como ya señalamos, el problema de las preferencias adaptativas es uno de los mayores peligros que se corren cuando una teoría filosófica toma en cuenta a los deseos de las personas y sus posiciones defendidas en un diálogo real;⁵³ si una mujer de escasos recursos, marginada y vulnerable frente a los miembros masculinos de su entorno familiar y social considera que su educación es una capacidad irrelevante para su calidad de vida, parecería cínico afirmar que hay que respetar su decisión autónoma. Sin embargo, Nussbaum depende excesivamente de este tipo de preferencias como justificación para excluir ciertas intuiciones y posiciones políticas. La existencia de preferencias adaptativas parece clara cuando ellas se producen en contextos de profunda injusticia; sin embargo, parece irrazonable e intolerante catalogar como adaptativa a cada posición política o a cada preferencia si ella no concuerda con la concepción especificada en la lista de capacidades. Precisamente esto es lo que Nussbaum parece tener en mente:

[El EC] soluciona el problema de las preferencias adaptativas por mecanismos sustantivos y no por mecanismos formales, tal como parece ser necesario. Una preferencia acostumbrada a no tener alguno de los ítems de la lista no contará en la función de la elección social y una preferencia igualmente acostumbrada a disponer de tales cosas sí contará.⁵⁴

Su versión del EC incurre, entonces, en una clara petición de

⁵² Nussbaum, M. 2004 pp. 200-201.

⁵³ Las teorías ideales de justicia, por ejemplo, las de Dworkin y Rawls, garantizan la ausencia de este tipo de preferencias al costo de abstraerse de buena parte de las razones por las cuales es necesario construir una teoría de justicia (desigualdad, opresión

Facundo García Valverde

principio: a pesar de que parece razonable desconocer ciertas preferencias e intuiciones si ellas son adaptativas, la forma de justificar que una preferencia o una intuición X sea adaptativa es si ella rechaza uno de los ítems de la lista; así, Nussbaum está presuponiendo la validez de su lista como su criterio de identificación. El principal problema con esta petición de principio es que entra en contradicción con el nuevo papel que Nussbaum declaraba adjudicarle a la aceptabilidad y al consenso, el cual era clave tanto para desligarse de la acusación de perfeccionismo como para justificar su aspiración de liberalismo político.

De esta forma, las evidencias del consenso potencial y de la aceptabilidad que presenta Nussbaum son absolutamente insuficientes para mostrar el respeto por las posiciones políticas y comprensivas de los individuos ya que las únicas evidencias consideradas son exactamente aquellas que están de acuerdo con la lista; frente a aquellas posiciones que no aceptan alguno o todos los ítems de la lista, su versión del EC simplemente las ignora o las clasifica como surgidas de preferencias adaptativas. En última instancia, mientras que la concepción rawlsiana se esfuerza en dar una justificación moral a los desacuerdos razonables profundos en sociedades liberales, la concepción nussbaumiana postula un consenso en un futuro lejano pero al coste de desconocer los desacuerdos morales del presente. Así como Rawls era acusado de un pesimismo injustificado, podríamos criticar a Nussbaum por su exagerado optimismo; parece injustificado afirmar con nuestra autora que “una vez que las personas han disfrutado la posibilidad de las capacidades, ellas no querrán abandonarla.”⁵⁵

II.c.2) La justificación de la estabilidad política

Como ya mencionamos, la búsqueda de la estabilidad política es uno de los objetivos que el liberalismo político rawlsiano intenta alcanzar por medio del consenso traslapado; en este apartado intentaré mostrar que Nussbaum no puede dar cuenta de cómo su lista de capacidades garantiza este ideal.

Desacuerdo moral y estabilidad en la teoría de Martha Nussbaum

que su lista de capacidades puede alcanzar la estabilidad política es que ella no postula como objetivo político la promoción de los funcionamientos sino de las capacidades.⁵⁶ Por ejemplo, si bien su lista garantizaría un nivel suficiente de alimentos para alcanzar el funcionamiento de estar bien nutrido, no obligaría a que los individuos alcancen tal funcionamiento ya que podrían existir personas que decidan no alcanzar ese funcionamiento y ayunar por motivos religiosos. De esta forma, al incluir la dimensión de la elección individual, su lista sería consistente con el pluralismo y con el respeto por la autonomía individual y, por lo tanto, podría alcanzar la estabilidad política: “Muchas personas que estarían dispuestas a apoyar una cierta capacidad como derecho fundamental se sentirían agraviadas si se instaurara como básico el funcionamiento asociado. Así, el derecho a votar puede suscitar el acuerdo de ciudadanos religiosos que se sentirían profundamente agraviados si se instaurara el voto obligatorio.”⁵⁷

A pesar de que esta distinción es utilizada por Nussbaum como respuesta a varios problemas distintos (garantizar el respeto por el pluralismo,⁵⁸ por la estabilidad política, por la autonomía individual y evitar el riesgo del paternalismo y el platonismo moral), esta estrategia no siempre es exitosa; en el caso puntual de la estabilidad creo que no lo es.

Un Estado que obliga a sus ciudadanos a obtener determinados niveles de funcionamiento se convierte, en el mejor de los escenarios, en una dictadura perfeccionista benevolente; dado que el Estado conocería cuales son los componentes objetivamente válidos de la buena vida, aplicaría su poder coercitivo para que los ciudadanos desarrollen esa idea de la buena vida, independientemente de sus elecciones. Una dictadura perfeccionista de esta clase difícilmente pueda mantenerse estable a lo largo del tiempo; el hecho de negar a la autonomía individual un papel relevante en la determinación del propio plan de vida abona el caldo de cultivo para futuros reclamos de mayor libertad y participación política

Facundo García Valverde

que desemboquen en un cambio radical del régimen político.

La estabilidad política no queda garantizada, como Nussbaum pareciera creer, con el mero rechazo de este tipo de medidas dado que éstas pueden ser objeto de dos clases distintas de críticas liberales. La primera sostendría que el problema con las políticas perfeccionistas dictatoriales es que no respetan la autonomía individual; bajo esta perspectiva, si el Estado impulsara políticas perfeccionistas no coercitivas destinadas a promover la autonomía individual, no podríamos objetar su accionar. Llamemos a esta posición perfeccionismo liberal de la autonomía. La segunda crítica sostendría que la justificación del accionar estatal no es legítima porque no puede ser aceptada por todos los ciudadanos, independientemente de la corrección o incorrección de la idea de la buena vida a la que el Estado obliga a sus ciudadanos; bajo esta segunda perspectiva, las políticas estatales no coercitivas que promueven la autonomía individual podrían ser razonablemente rechazadas por los ciudadanos y, por lo tanto, son ilegítimas. Llamemos a esta segunda posición el liberalismo de la legitimidad. Mientras que la posición rawlsiana sentaría las bases para esta última forma de crítica, la posición nussbaumiana parecería defender la primera, como quedará claro con las siguientes citas.

Incluso si estamos seguros de saber qué es una vida floreciente y que una función particular desempeña un papel importante en ella, no respetamos a los individuos cuando los obligamos a desarrollar ese funcionamiento. Establecemos una base y, como conciudadanos, presentamos cualquier argumento que tengamos a favor de una elección; sin embargo, la decisión final depende de ellos.⁵⁹

Son los funcionamientos y no simplemente las capacidades quienes hacen una vida humana completa, en el sentido de que si ningún funcionamiento estuviera presente en una vida, difícilmente podríamos celebrarlo, sin importar cuantas oportunidades tuviera esa vida.⁶⁰

Estas dos citas obligan a disociar la posición de Nussbaum del liberalismo político. Mientras que éste puede describirse como un libe-

Desacuerdo moral y estabilidad en la teoría de Martha Nussbaum

ralismo de la legitimidad, la primera sólo se preocupa por no avasallar la autonomía individual; así, ella minimiza el problema de la legitimidad de las políticas estatales, lo cual pudimos comprobar previamente a propósito del recurso a las preferencias adaptativas como justificación para ignorar ciertos desacuerdos morales sobre los ítems de la lista y sobre su justificación. El problema de este perfeccionismo liberal es que no puede asegurar la estabilidad política o que, por lo menos, no lo puede hacer escudándose en el marco teórico rawlsiano ya que uno de los puntos de partida de éste es que cualquier organización estatal que esté fundada sobre una idea de la buena vida será inestable.⁶¹ Aún cuando la idea de la buena vida nussbaumiana deja espacio para las elecciones autónomas de los individuos, afirmar que quien no valora las oportunidades reales – esto es, la mayoría de los miembros de religiones, tradiciones, etc. – no desarrolla una vida acorde con la dignidad humana, es equivalente a afirmar que conocemos cuales son los componentes de una vida digna y que hay individuos que eligen autónomamente no desarrollarla, es decir, que deciden no aprovechar las oportunidades para ella. Bajo esta lectura, las doctrinas comprensivas obstaculizarían, en mayor o menor medida, una vida humana digna al recomendar al individuo que no desarrolle ciertas capacidades básicas, por ejemplo, la de tener una vida amorosa elegida libremente. Más allá de la cuestión de si las doctrinas comprensivas son o no obstáculos para la dignidad humana, es evidente que esa premisa es demasiado controvertida tanto para generar un consenso traslapado como para asegurar la estabilidad política.

Conclusión

En este trabajo he intentado mostrar que la dificultad principal para la vinculación de la teoría nussbaumiana con el liberalismo político no debería buscarse en los límites de lo político que ambas concepciones trazan sino en el tipo de justificación del poder estatal coercitivo que ellas utilizan. Como señalamos en el último apartado, Nussbaum pareciera desconocer la diferencia existente entre las dos críticas liberales

Facundo García Valverde

pesar de que el criterio de las preferencias adaptativas parece cumplir la misma función que la razonabilidad en la teoría rawlsiana, la de definir qué posiciones tradicionales, religiosas, culturales, etc., deben ser toleradas, su justificación es completamente distinta. Mientras que en el caso rawlsiano la razonabilidad está justificada, al menos en parte, por el hecho del pluralismo razonable y del desacuerdo moral profundo en sociedades democráticas, el criterio nussbaumiano presupone su propia teoría ya que las condiciones de autonomía se cumplen únicamente si se satisfacen todos los ítems de la lista.⁶² Así, el argumento de Nussbaum consistiría en afirmar que aquellos que no consideran alguno de los ítems de la lista como relevantes para la dignidad humana deben ser considerados como individuos no autónomos, es decir, como dotados con un reflejo mental que les hace imposible considerar como factible y deseable otra situación distinta a aquella a la cual están acostumbrados. Si añadimos a esto que la búsqueda de consensos vigentes o potenciales cumple únicamente una función retórica, es claro que su posición defiende una idea de la buena vida – aquella que desarrolla las capacidades para una vida autónoma y de acuerdo con la dignidad humana – independiente de la posición adoptada por los individuos. En otros términos, la autora no puede argumentar que su idea del bien es parcial porque, en primer lugar, señala qué funcionamientos hacen a una vida digna y cuáles no, y en segundo término, justifica esos funcionamientos apelando a una concepción determinada de la autonomía y no a su aceptación por parte de los individuos. En la medida en que la noción de autonomía utilizada

⁶² Esta misma diferencia en las formas de justificar puede reconocerse en el marco de la discusión sobre justicia global. De acuerdo con Nussbaum, M. (2002), introducir el desacuerdo moral persistente como un hecho que restringe el razonamiento sobre la justicia, equivale a confundir dos dimensiones teóricas que deberían ser separables, la de la justificación y la de implementación de la teoría; esta confusión explicaría la ampliación rawlsiana de lo tolerable en el campo internacional. Aunque no puedo desarrollar el argumento, quisiera señalar que Nussbaum parece no reconocer que esos desacuerdos morales profundos están justificados moralmente y no son meros hechos contingentes; en este sentido, parecería incorrecto mencionarlos como un factor que debería tomarse en cuenta únicamente en la dimensión de la aplicación. En

Desacuerdo moral y estabilidad en la teoría de Martha Nussbaum

por Nussbaum siga hallando su fuente de validez en la propia teoría y en la propia lista de capacidades, su posición no podría ser aceptada por todos los ciudadanos razonables y, por lo tanto, no podrá alcanzar el carácter de legítima. Puesto de otra forma, al confundir la cuestión de la legitimidad con el problema de cuáles son las condiciones para que un individuo sea autónomo al tiempo que lleve adelante una vida humana digna, Nussbaum no da una respuesta propia del liberalismo político al hecho del pluralismo razonable y al tratamiento de los desacuerdos morales profundos.

Bibliografía

- Barclay, Linda (2003), "What kind of liberal is Martha Nussbaum", *Nordic Journal of Philosophy*, vol. 4, nº 2, pp. 5-24.
- Biondo, Francesco (2002), "Political Liberalism and Non-Liberal Communities in Nussbaum's Moral Philosophy", comunicación presentada en "Promoting Women's Capabilities: examining Nussbaum's Capability Approach", 9 y 10 de septiembre de 2002, von Hügel Institute, St. Edmund's College.
- Deneulin, Séverine (2002), "Perfectionism, paternalism and liberalism in Sen and Nussbaum's capability approach", *Review of Political Economy*, vol. 14, nº 4, pp. 497-518.
- Freeman, Samuel (2006), "Frontiers of Justice: The Capabilities Approach vs. Contractarianism", *Texas Law Review* 85, nº 2, pp. 385-430.
- Jaggar, Alison (2006), "Reasoning About Well-Being: Nussbaum's Methods of Justifying the Capabilities", *The Journal of Political Philosophy*, vol. 14, nº 3, pp. 301-322.
- Nussbaum, Martha (1992), "Human Functioning and Social Justice", *Political Theory*, vol. 20, nº2, pp. 202-246.
- Nussbaum, Martha (1996), "Virtudes no relativas: un enfoque aristotélico", en Nussbaum, M., Sen, A. (eds.) (1996), *La Calidad de Vida*. México. Fondo de Cultura Económica.

Facundo García Valverde

- Capabilities Approach*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Nussbaum, Martha (2000b), "Aristotle, Politics and Human Capabilities: A Response to Antony, Arneson, Charlesworth and Mulgan", *Ethics* 111, pp. 102-140.
- Nussbaum, Martha (2002), "Women and the Law of Peoples", *Politics, Philosophy & Economics*, vol. 1, p. 283-306.
- Nussbaum, Martha (2004), "On Hearing Women's Voices: A Reply to Susan Okin", *Philosophy & Public Affairs* 32, n°2, pp. 193-205.
- Nussbaum, Martha (2007), *Las fronteras de la justicia*, Barcelona, Paidós.
- Rawls, John (1996), *Liberalismo Político*, Barcelona, Crítica.
- Rawls, John (1999), *The Law of Peoples*, Cambridge, Harvard University Press.
- Sen, Amartya (1992), *Inequality Reexamined*, Cambridge, Harvard University Press.
- Sen, Amartya (2000), *Libertad y Desarrollo*, Barcelona, Planeta.
- Sen, Amartya (2004), "Dialogue: Capabilities, Lists and Public Reason: Continuing the conversation", *Feminist Economics* vol. 10, n°3, pp. 77-80.