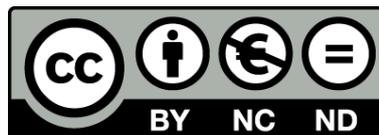




UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Teoría feminista y liberalismo: el devenir de una relación problemática

Anabella Laura Di Tullio Arias



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement- NoComercial – SenseObraDerivada 3.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento - NoComercial – SinObraDerivada 3.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0. Spain License.**

Teoría feminista y liberalismo: el devenir de una relación problemática

Anabella Laura Di Tullio Arias

Directora: Fina Birulés

Universitat de Barcelona
Facultat de Filosofia
Departament d'Història de la Filosofia, Estètica i Filosofia de la Cultura
Programa de Doctorat: Ciutadania i Drets Humans
Barcelona, novembre 2015

Para Emma, por abrir nuevos mundos

Agradecimientos

Cuando habiendo llegado al final de este camino miro hacia atrás, me cuesta reconocer los inicios. ¿En qué momento comenzó realmente este trabajo? ¿Qué hito marca su punto de inicio? ¿Acaso la formulación del problema? ¿La recolección de fuentes bibliográficas? ¿El comienzo de la escritura de los primeros borradores? Creo que, en casos en los que las preocupaciones teóricas son preocupaciones políticas, y los intereses de investigación son además formas de ver el mundo y modos de vivir la vida, es muy difícil marcar inicios. Y el feminismo tal como lo entiendo es eso, una forma de ser y estar en el mundo.

Debería comenzar entonces por agradecer a mis compañeras de militancia universitaria de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, junto a quienes leí por primera vez textos de autoras feministas, y con quienes compartí el cambio que esas lecturas y esa militancia operó en nosotras. Una vez interpelada por el feminismo, al terminar la carrera de grado fui al encuentro de dos referentes de los estudios feministas en la Argentina en busca de guía y apoyo. Bajo la dirección de Diana Maffía y Dora Barrancos obtuve la primera beca que me permitió comenzar a delinear el camino de la investigación de posgrado. Les agradezco a ambas ese primer aliento. Mi especial gratitud a Dora Barrancos, por haber permanecido desde ese momento y a pesar de la distancia, siendo una fuente de apoyo y estímulo permanente. La academia puede ser un lugar oscuro y solemne, por lo que encontrar en el camino personas luminosas que compartan nuestros intereses y nuestras luchas, es de una valía inconmensurable. Gracias Dora por enseñarnos a militar con alegría.

En términos institucionales, siento la necesidad de nombrar en primer lugar a la Universidad de Buenos Aires (UBA). En sus aulas no solo recibí una educación pública, gratuita y de calidad, sino que conocí grandes amigas/os y compañeras/os de ruta. En esas mismas aulas di mis primeros pasos como docente, y atesoro de esos años recuerdos maravillosos. El apoyo material e institucional del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de Argentina, del Programa de becas de alto nivel de la Unión Europea para América Latina (Alβan) y de la Universitat de Barcelona (UB) me permitió comenzar, desarrollar y finalizar este trabajo de investigación de manera satisfactoria.

Durante los dos años en los que realicé el Màster Oficial en Estudis de Dones, Gènere i Ciutadania (UB) tuve la oportunidad de conocer mujeres que dejaron huellas en mí, en lo teórico y en lo personal. Al igual que hay autoras/es cuyos textos logran tocarte de un modo especial, y si te dejas tocar, se hacen carne; hay profesoras/es que hacen de ese oficio maravilloso una oportunidad de interpelación y de encuentro. En las aulas de la Casa del Mar tuve la suerte de conocer a Fina Birulés, a Elena Laurenzi y a Meri Torras. Decir que fueron mis profesoras preferidas y que aprendí mucho de ellas, es poco. Sus clases no solo fueron motivo de goce –disfruté de oírlas y disfruté de las lecturas propuestas y los debates generados–, sino de un estímulo que, de una forma u otra, está inscripto en este trabajo. Fina Birulés había tenido la amabilidad de aceptar dirigirme en la beca que me permitió viajar a Barcelona a realizar el master. Solo conocía algunos de sus textos, y lo que de ella había podido averiguar en internet. Y resulta que a veces, las apuestas a ciegas salen bien. En Fina encontré, desde nuestras primeras reuniones allá por el 2007, no solo una tutora cercana, cálida y presente, sino una mujer inteligente y provocadora. Tuve la suerte de que aceptara ser mi directora en el trabajo de investigación del master, para el que me sugirió, dado mi interés por Carole Pateman y la crítica feminista al contractualismo, incorporar al trabajo a Martha Nussbaum. Ese fue el inicio de lo que serían los primeros lineamientos generales de esta tesis, y una de las primeras de una larga lista de cosas que tengo para agradecerle. Por ejemplo, que haya aceptado reincidir y dirigirme nuevamente en esta investigación. Fina ha sido durante todos estos años una directora rigurosa, lúcida y detallista, pero sobre todo respetuosa, sutil y generosa. Le agradezco que me haya acompañado en este camino, ayudando a que mi voz no se perdiera del todo entre tanto ruido.

La obtención de dos ayudas de viaje de la Universitat de Barcelona me permitió realizar dos estancias de investigación que resultaron fundamentales para el desarrollo de este trabajo. En primer término, hacia fines de 2010 y principios de 2011 pude llevar adelante mi labor en el marco del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género de la Universidad de Buenos Aires dirigido por Nora Domínguez. El excelente grupo de trabajo que allí se nuclea hizo de mi estadía una experiencia sumamente enriquecedora. Entre mayo y julio del año 2012 tuve la oportunidad de realizar otra estancia, esta vez en el marco del Departamento de Filosofía del Hunter College of The University of New York y The Graduate Center (CUNY), bajo la dirección de Linda Alcoff. La generosidad y el apoyo brindado por Alcoff, hicieron de ese período una experiencia altamente estimulante. Le debo a esta estancia la incorporación de dos de las autoras

principales de este trabajo: en la biblioteca del Graduate Center leí por primera vez el trabajo de Jean Hampton y entendí que era la feminista liberal que me estaba faltando. La atención que Alcoff me brindó, incluyéndome en diversas reuniones de grupos de trabajo de la universidad y *workshops* me permitió conocer en persona a Virginia Held, profesora de CUNY. Fue a partir de diversas conversaciones con ella que pude darme cuenta que su obra representaba la mejor referencia de la ética del cuidado para los objetivos de este trabajo. En lo personal, Alcoff no solo me permitió participar de espacios institucionales sino que me abrió las puertas de su casa, con una calidez que no alcanzan las palabras para agradecerle.

Poder participar de grupos de trabajo resulta fundamental para transitar este solitario recorrido de investigación doctoral. El *Seminari Filosofia i Gènere* fue el marco principal que me contuvo en todos estos años en los que también he participado del *GRC Creació i Pensament de Dones* dirigido por Marta Segarra, y de diversos grupos de investigación dirigidos por Dora Barrancos y Diana Maffía en la UBA, y por Rosa Rius Gatell en la UB. Mi agradecimiento a ellas, y a las colegas con quienes tuve la oportunidad de compartir estos espacios. Sería imposible nombrar a todas las personas que de alguna u otra manera me ayudaron en el contexto de estos colectivos de trabajo, pero me gustaría mencionar especialmente a Carmen Revilla, Stefania Fantauzzi y Ángela Lorena Fuster, por su calidez y su compañía. Agradezco asimismo a Dora Barrancos, María Luisa Femenías y Donna Guy por aceptar generosamente ser informadoras de este trabajo para su mención internacional.

Hay muchxs amigxs, de acá y de allá, que han acompañado este proceso, en algunos casos involucrándose teóricamente en ciertos aspectos de la investigación, en otros ayudando a rescatarme del microclima doctoral. Ellxs saben quiénes son y lo importantes que han sido en este tiempo, pero me gustaría nombrar particularmente a Clare Sheppard, a Mireia Vera, a Antonella Caggianelli y a Gerardo Maldonado, por haberse interesado por este trabajo de una u otra forma a lo largo de estos años. Un especial agradecimiento le debo a Camil Ungureanu, por ser un lector atento y riguroso además de un amigo entrañable, y a Romina Smiraglia, compañera, amiga y coautora cómplice.

La (re)escritura final de esta tesis ha sido itinerante, fue realizada entre Barcelona y Buenos Aires, en cinco casas distintas. Me embaracé mientras la escribía, y lidié con una inquieta niña revoloteando alrededor mientras la finalizaba. Muchas veces he tenido que cortar la escritura o dejar colgada una idea porque un grito intempestivo

me reclamaba, y ya sabemos que conciliar es un ejercicio de equilibrismo extenuante. A Emma Sirczuk Di Tullio, a quien va dedicada esta tesis, le agradezco la paciencia que me tuvo y me tiene desde que llegó a este mundo.

Mi familia ha sido, como siempre, una fuente de apoyo inestimable. Quiero agradecer particularmente a las mujeres de mi familia, por haber sido un ejemplo permanente de lucha y fortaleza. Un agradecimiento muy especial a mi madre, María Teresa Arias, mujer valiente y luchadora, quien no dudó en tomarse un avión, viajar 10000 kilómetros, e instalarse unos meses en Barcelona para ayudar con el cuidado de mi hija mientras yo finalizaba la tesis. Gracias por haberme apoyado y acompañado siempre, y gracias por cuidar generosamente de Emma con tanto amor.

Por último, mi agradecimiento a Matías Sirczuk, que leyó innumerables versiones de cada capítulo de esta tesis y los mejoró notablemente con sus correcciones y comentarios, al tiempo q ejercía muchas veces de padre a jornada completa, y lidiaba con sus propios compromisos laborales. Lector exigente, lúcido y con un implacable sentido del humor, fue también un interlocutor valioso y sobre todo, un gran compañero de aventuras. Iniciamos este camino cuando vinimos a Barcelona a realizar un master y siento que cerramos juntxs una etapa al finalizar esta tesis. Para él mi gratitud, mi admiración y mi amor. Por muchas aventuras más.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
1) Preludio	1
a) Estructura de la tesis.....	2
b) Algunas aclaraciones metodológicas	5
2) El debate feminismo-liberalismo: palabras preliminares	7
a) La teoría del contrato como sustrato del liberalismo	8
b) Breve recorrido histórico.....	12
c) Las críticas feministas	15
PRIMERA PARTE.....	21
FEMINISTAS Y LIBERALES	23
Sección A. Las críticas del feminismo liberal al liberalismo	25
Capítulo I. Jean Hampton ¿Un feminismo contractualista?	27
a) Teorías morales contractualistas: Hobbes y Kant	27
b) La prueba del contrato.....	29
Capítulo II. Martha Nussbaum. El enfoque de las capacidades vs. la teoría del contrato social.....	39
a) Una propuesta alternativa al contractualismo.....	40
b) Liberalismo y universalismo: tres argumentos.....	46
c) Libertad y dependencia.....	55
d) Tal vez libres, pero no tan iguales.....	62
Capítulo III. Susan Moller Okin. Una teoría feminista de la justicia	69
a) Injusticia, género y familia.....	69
b) Relectura feminista de Rawls.....	73
Sección B. Feminismo(s) liberal(es)	85
Capítulo IV. Liberalismo político y liberalismo comprensivo	87
Capítulo V. La familia: entre lo público y lo privado	109
Capítulo VI. ¿Qué prefieren las mujeres?	121
Capítulo VII. Crítica social feminista.....	135
Capítulo VIII. Consideraciones finales ¿Feminismo liberal o liberalismo feminista?	143
SEGUNDA PARTE	151
FEMINISMO VS. LIBERALISMO.....	153
Sección A. La crítica antiliberal	153
Capítulo I. Carole Pateman. El contrato social-sexual	155
a) El contrato liberal (Hobbes y Locke)	157

b) Liberalismo no es democracia (Rousseau).....	164
c) La significación política de la diferencia sexual	168
d) Las bases sexuales del poder político: paternalismo no es patriarcado.....	178
e) En el origen, la violencia (o la ilusión del consentimiento)	180
f) La ficción política del individuo propietario: contrato es siempre dominación	186
Capítulo II. Catharine MacKinnon. Una lectura radical.....	195
a) Estado liberal e intimidad	196
b) La imposibilidad del consentimiento	203
c) Iguales ante la ley, o lo que encubre el dilema identidad-diferencia.....	211
d) Un enfoque alternativo: dominio-subordinación.....	216
Capítulo III. Virginia Held. La ética del cuidado	221
a) Sociedades no contractuales	222
b) El acto de cuidar: prácticas, valores y relaciones.....	228
c) Justicia y cuidado	234
Sección B. Alternativas al liberalismo	253
Capítulo IV. Maternidad y política: hacia una crítica de la crítica.....	257
Capítulo V. Esencias, igualdad y diferencia.....	267
a) El debate igualdad-diferencia	267
b) El fantasma del esencialismo	277
Capítulo VI. Consideraciones finales. Hablemos de libertad.....	285
CONCLUSIONES.....	299
BIBLIOGRAFÍA	311

INTRODUCCIÓN

Si todos los hombres han nacido libres ¿cómo
es que todas las mujeres han nacido esclavas?

Mary Astell

1) Preludio

El feminismo y el liberalismo guardan una larga historia de encuentros y desencuentros. La variedad de posturas que podemos encontrar en torno al vínculo entre ambos –desde suponer a la teoría feminista como una continuación del proyecto liberal hasta declarar su incompatibilidad–, dan cuenta de la compleja relación entre estas perspectivas. En la investigación que desarrollo en las páginas que siguen propongo adentrarnos en esas complejidades partiendo de algunas pocas certezas y de un puñado de intuiciones.

El *mainstream* –o “*malestream*” según la expresión de Mary O’Brien¹ de la teoría política ha cumplido la función ideológica de justificar u ocultar la dominación masculina, ya sea sosteniendo premisas que refieren a un orden sexual natural, ya sea ignorando a las mujeres y los argumentos del feminismo. El liberalismo –ocupando un lugar paradigmáticamente central en este *malestream*–, ha sido fundamental en la representación de los valores, creencias y experiencias de sujetos particulares en un tiempo y lugar determinados como verdades universales y eternas. El ideal de ser humano fue construido sobre bases particulares y excluyentes en términos de clase, raza, sexo y género: el individuo es propietario, blanco, hombre y encarna un sujeto masculino.

Sostendré que la teoría feminista representa un desafío a las principales nociones de la teoría liberal –criticándolas, redefiniéndolas, reconceptualizándolas– al tiempo que cuestiona los propios límites de lo que se suele entender por teoría política, al reclamar como políticas nociones que no son vistas como tales. El cuerpo, la sexualidad, la familia, las relaciones personales, el cuidado, la privacidad, devienen categorías centrales del pensamiento político en manos de las feministas. Asimismo, el cuestionamiento a la dicotomía liberal entre un ámbito público y uno privado –uno de los señalamientos principales y estructuradores de la teoría feminista–, resulta en la posibilidad de rechazar otras oposiciones que se derivan de esta y que se suelen dar por

¹ O'Brien, Mary, *The Politics of Reproduction*, Boston, Routledge and Kegan Paul, 1981.

sentadas. Desestabilizar esa oposición implica también repensar cada uno de sus términos.

Una de las intuiciones que guía este trabajo retoma una “vieja” formulación de Zillah Eisenstein. La autora sostiene que Mary Wollstonecraft y otras pioneras del feminismo argumentaban la necesidad de extender los derechos liberales individuales a las mujeres, pero que al hacerlo iban necesariamente más allá de los límites del liberalismo: el reclamo se sostenía sobre el reconocimiento de que las mujeres se encontraban subordinadas por su condición de mujeres, y al hacerlo, enunciaban y conformaban un sujeto político. De este modo, la lucha feminista nunca fue solo por la verdadera universalización de los derechos, sino por subvertir la dominación de los hombres sobre las mujeres tanto en el ámbito familiar como en el espacio público. El uso que el feminismo hace del liberalismo expone, afirma la autora, la estructura patriarcal del capitalismo liberal.² Y, si bien aquí no abordaremos a estas primeras feministas liberales sino que nos centraremos en pensadoras contemporáneas, sostendremos sin embargo que la premisa de Eisenstein es tan aplicable a ellas como a las “madres fundadoras”. La hipótesis que nos guía en la interpretación del feminismo liberal es que, en tanto feminista, es radical, en el sentido de que subvierte muchas de las premisas centrales de la teoría liberal. A pesar de sostener ciertos principios propios del liberalismo, allí donde el feminismo las lleva a cuestionar la separación público-privado y afirmar la necesidad de aplicar criterios de justicia al ámbito familiar, las feministas liberales están socavando los principios sobre los que se erige el liberalismo. De este modo, tanto las feministas que se reconocen liberales como aquellas que rechazan la teoría liberal por completo, contribuyen a la formulación de una teoría política feminista como un proyecto crítico y alternativo al *malestream*.

a) Estructura de la tesis

La tesis se organiza en dos partes, divididas ambas en dos secciones. La estructura es la misma en ambos casos: en la Sección A de cada una de las partes analizaremos y desarrollaremos en profundidad el pensamiento de tres autoras identificadas con el feminismo liberal en la Primera Parte, y con el feminismo no-liberal en la Segunda Parte. En la Sección B de ambas partes, indagaremos en las implicancias teóricas y

² Véase Eisenstein, Zillah, *The Radical Future of Liberal Feminism*, Nueva York, Longman, 1981.

políticas que tienen las distintas posiciones –¿de qué modo nos permiten estas autoras pensar los problemas que emanan de un liberalismo confrontado por el feminismo?–, a partir de algunos conceptos que aparecen con recurrencia en sus obras, y que resultan por tanto centrales para la teoría política feminista.

En la Primera Parte, dedicada a las feministas liberales –Jean Hampton, Martha Nussbaum y Susan Moller Okin–, presentaremos en primer lugar (Sección A) los argumentos principales de cada una de las autoras. Abordaremos la propuesta de feminismo contractualista que Hampton suscribe, a partir del desarrollo de una teoría moral sobre la que sostiene su “prueba del contrato” para evaluar las relaciones personales. Exploraremos desde el enfoque de las capacidades de Martha Nussbaum una teoría alternativa al contrato social, pero que comparte con esta corriente su pretensión universal. Por último, indagaremos en la relectura feminista de John Rawls que propone Susan Moller Okin, y nos centraremos en su propuesta de aplicar principios de justicia a las familias. Cabe aclarar que no abordaremos las extensas críticas que se les hacen a las autoras desde fuera de la tradición liberal. No es el objetivo de esta tesis criticar al feminismo liberal sino indagar en las críticas del feminismo al liberalismo. El feminismo liberal es también, en este sentido, una corriente crítica de la teoría liberal. La Sección B indaga en las implicancias que las ideas de estas autoras tienen para la teoría política feminista y evalúa si efectivamente se cumple la hipótesis de que, aunque liberales, estas feministas desbordan al liberalismo, y al hacerlo, lo subvierten. Para ello, los ejes de discusión que estructuran esta sección giran en torno a la distinción entre el liberalismo político y el liberalismo comprensivo, el lugar de la familia en la separación público-privado, el rol de la noción de preferencias adaptativas al interior del feminismo liberal, y las dificultades que este feminismo exhibe para dar cuenta de las experiencias y necesidades reales de las mujeres situadas en contextos específicos. Partiendo de las implicancias de hablar de un feminismo liberal o en su lugar de un liberalismo feminista, el recorrido por estos temas y estas autoras nos llevará a indagar, en último lugar, en la naturaleza necesariamente radical del feminismo: como veremos, incluso en su versión liberal, el feminismo es siempre ya subversivo del orden liberal.

En la Segunda Parte (Sección A) desarrollaremos las ideas de tres autoras que considero representativas de la variedad de enfoques que se engloban bajo el complejo rótulo de no-liberales: Carole Pateman, Catharine MacKinnon y Virginia Held. La ya clásica afirmación de Pateman de que el contrato originario es un contrato social-sexual será abordada en detalle a partir de sus análisis de los teóricos contractualistas, con

especial énfasis en la distinción entre paternalismo y patriarcado, la idea de propiedad en la persona y la noción de consentimiento. Sobre esta noción volveremos de la mano de MacKinnon y su análisis sobre la dominación masculina y el Estado liberal. Abordaremos a partir de sus reflexiones la noción de intimidad y su mirada sobre las causas de la subordinación de las mujeres. Finalmente, la propuesta de una ética del cuidado tal como es expuesta por Held nos permitirá cuestionar algunas asunciones básicas del liberalismo, a la vez que politizar algunos conceptos generalmente marginados del campo de lo político. Como veremos, el cuidado de las/os otras/os –con énfasis en los cuidados maternos– se presenta como un modelo de relación alternativo al paradigma liberal guiado por la lógica medios-fines.

En la Sección B abordaremos algunos de los debates centrales que dejan al descubierto las dificultades que representan para el feminismo los conceptos liberales. A lo largo de los capítulos que componen esta sección sostendremos la necesidad de buscar en la teoría feminista –sin limitarnos a las autoras trabajadas hasta ese momento– una alternativa a los argumentos liberales, los cuales han sido construidos sobre la exclusión y la opresión de las mujeres. Incorporar las experiencias de las mujeres, sus historias, sus presencias y sus voces, no da como resultado una mera ampliación de las antiguas categorías, sino su completa transformación. Esto no quiere decir que las mujeres aportemos una mirada o perspectiva particular y distintivamente femenina basada en esencia alguna, sino que las condiciones históricas nos han situado en determinados roles y actividades que han construido una noción de “femenino” – histórica y contingente, degradada y desvalorizada–, que hemos venido compartiendo en tanto mujeres a través del tiempo. Es a esas historias y experiencias compartidas, de subordinación pero también de luchas y resistencias, a las que nos referimos cuando hablamos de las mujeres. Las reflexiones que desarrollaremos en esta sección estarán ordenadas a partir de cuatro ejes principales: la relación entre maternidad y política, los debates en torno a los conceptos igualdad y diferencia, y la cuestión de los esencialismos y las identidades. En el último capítulo, a partir de los debates analizados, abordaremos el cuarto eje: la noción de libertad desde una perspectiva feminista.

b) Algunas aclaraciones metodológicas

El método organiza el modo en que percibimos la realidad, o lo que es lo mismo, aquello que una teoría determinada acepta como real. Sabemos que no hay métodos neutrales u objetivos: es el propio método el que establece los criterios que se utilizarán para validar conclusiones. Un método entonces, lejos de ser una mera técnica, implica profundos compromisos filosóficos y políticos.

Toda investigación se intenta regir por criterios de pertinencia –¿por qué estas preguntas? ¿En qué basamos estas respuestas?–, de estructura –cómo se conecta lógicamente una idea con la otra– y de fiabilidad –qué material nos da confianza. El método se erige así en fuente de autoridad. El feminismo, en tanto crítica del orden social existente y de las teorías sociales y políticas dominantes, intenta explorar nuevas metodologías que permitan las reconceptualizaciones y cambios que esta teoría propone. Este enfoque particular sobre la realidad es el que se asume en esta investigación. A partir de un corpus teórico feminista, nos basaremos en la exposición, desarrollo y análisis de textos relevantes en la materia, para contribuir a la tarea de redefinición y reconceptualización que la teoría feminista propone, en el marco de su proyecto transformador.

El debate que aquí se aborda se ha desarrollado mayormente en el contexto académico anglosajón, y por esta razón, la bibliografía utilizada está en su mayoría en lengua inglesa –aunque en todos los casos en los que existe traducción al castellano se ha utilizado esa versión. Asimismo, las citas se han traducido al castellano, y a efectos de agilidad para la lectora o el lector, he evitado colocar en nota al pie la cita en idioma original. Es exigua la bibliografía escrita en castellano que he utilizado en la investigación, pues lamentablemente, no es mucha la producción relevante en lengua española en torno a la temática que nos ocupa. Una prometedora traducción y edición de textos destacados de teoría política feminista realizada por Carme Castells en el año 1996 bajo el título *Perspectivas feministas en teoría política*, y que de haber sido continuada tal vez hubiera animado el debate de habla hispana, quedó lamentablemente como una notable excepción.³

Los modos de escritura son también decisiones metodológicas, aunque a veces no sean decisiones conscientes en absoluto. En algunos pasajes de este trabajo utilizo la tercera persona del plural para referirme a las mujeres, y en otros la primera. Lo noté

³ Castells, Carme (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona, Paidós, 1996.

mientras iba escribiendo el texto, y creo que responde a momentos de cercanía y lejanía con lo que estaba escribiendo, con las autoras que estaba trabajando en ese momentos, con mis propias reflexiones teóricas y situaciones personales. El texto se hacía carne y me pertenecía, o se alejaba y se convertía en algo un poco más ajeno. Decidí, luego de meditarlo mucho, dejarlo de esta manera en lugar de unificarlo, porque entiendo que esas huellas en el texto también *dicen*. En este sentido, he visto en relecturas posteriores que el apartado dedicado a la ética del cuidado es tal vez, en su escritura, el más personal, el más cercano y sentido; aunque no sea –y no lo es– el más afín a mis posiciones teóricas y políticas.

Me veo en la necesidad de señalar también que esta tesis no busca evitar la realización de algunas –necesarias– generalizaciones, pese a su impopularidad en la teoría feminista de los últimos años. Hablo, por ejemplo, de “hombres” y “mujeres”, a riesgo de ser acusada de esencialista o de sostener lógicas binarias, pues creo que sin realizar algún tipo de generalización, las estructuras de poder que sostienen relaciones y prácticas opresivas quedan desdibujadas en una pluralidad de diferencias y especificidades que nos impiden sistematizar cualquier intento de repensar la teoría política. Y este trabajo no pretende ser otra cosa que un pequeño aporte a esa titánica tarea.

Por último, considero pertinente hacer una aclaración acerca de la distinción que estructura esta tesis. En un clásico texto de la teoría feminista Alison Jaggar diferenciaba cuatro corrientes principales de esta disciplina: el feminismo liberal, el feminismo marxista, el feminismo radical y el feminismo socialista.⁴ Esta clasificación no parece funcionar en la actualidad, en la que resulta más atinado hablar de dos vertientes principales, una liberal y una no-liberal que alberga en su interior una pluralidad de enfoques diversos. Sostendremos aquí, con fines analíticos y expositivos, esta distinción entre un feminismo liberal y un feminismo no-liberal. Cabría cuestionarse, sin embargo, la verdadera utilidad de estas clasificaciones al interior de la teoría feminista: ¿de qué modo ayudan estas etiquetas a identificar aquello que de distintivo tiene el argumento feminista? ¿Dan cuenta del recorrido que la teoría política feminista ha hecho en los últimos años? ¿Necesita el feminismo de otra teoría que lo suplemente? A pesar de ser consciente de las dificultades que puede acarrear su uso, en tanto esta tesis se plantea indagar en la relación entre el feminismo y el liberalismo, nos

⁴ Jaggar, Alison, *Feminist Politics and Human Nature*, Nueva Jersey, Rowman & Allanheld, 1983.

vemos en la necesidad de distinguir entre un feminismo que sostiene la compatibilidad entre ambas corrientes y un feminismo que la rechaza.

2) El debate feminismo-liberalismo: palabras preliminares

La ruptura con el antiguo régimen de subordinación feudal y la inauguración de un nuevo orden de sentido donde los conceptos de libertad e igualdad devienen centrales, se conjugan en el marco de los inicios del pensamiento político liberal para manifestar algunos elementos esenciales a la hora de pensar el lugar de las mujeres en el orden político contemporáneo.⁵

Lejos de una simple oposición, la relación del feminismo y el liberalismo se encuentra plagada de tensiones. Puesto que hablar de teoría feminista es en realidad hablar de diversos feminismos –con posturas teóricas y políticas distintas y en ocasiones divergentes–, existen una variedad de críticas que la teoría feminista realiza al liberalismo, desde aquellas más radicales y opositoras hasta las críticas más “cercanas” del propio feminismo liberal.

Abordaremos aquí algunas nociones básicas de la teoría contractualista, pues es en la vertiente contractual del liberalismo donde centraremos mayormente nuestra atención. En segundo lugar, señalaremos ciertas referencias históricas en relación al surgimiento del liberalismo como fundamento legítimo del orden político, prestando especial consideración a las implicaciones que estos procesos tuvieron para las mujeres. Por último, esbozaremos las líneas generales de lo que llamamos el “debate feminismo-liberalismo” intentando mostrar las complejidades que emergen de la relación entre estas dos corrientes de pensamiento, las cuales iremos desarrollando a lo largo de esta investigación.

⁵ Al hacer referencia al pensamiento político liberal intento dar cuenta de una tradición cuyo predecesor fue Thomas Hobbes –quien sin ser ajustadamente un teórico liberal sentó de algún modo las bases teóricas para el surgimiento y la elaboración del liberalismo–, y que encuentra en Locke, Kant, Mill, y en los contemporáneos Rawls, Dworkin y Nozick, algunos de sus máximos referentes.

a) La teoría del contrato como sustrato del liberalismo

Uno de los más poderosos relatos de la teoría y la filosofía política acerca del surgimiento de las sociedades modernas ha sido el del contrato social. La idea de la construcción de un pacto o contrato social, producto del acuerdo voluntario entre individuos libres e iguales como fundamento de la vida social y del orden político, comienza a desarrollarse a partir del siglo XVII y aparece como el sustrato teórico de los regímenes liberales modernos. Para los teóricos contractualistas, la sociedad civil o política es el resultado de la decisión de individuos libres, iguales e independientes, quienes pactan la salida del estado de naturaleza y la conformación de un Estado cuyas leyes les brindarán seguridad, asegurarán el disfrute de sus propiedades y garantizarán la libertad civil de los miembros de la comunidad política. La noción de igualdad y libertad en el estado de naturaleza implica una fuerte crítica a la tradición feudal y monárquica, en donde el espacio social se encontraba ordenado jerárquicamente a partir de una noción de desigualdad anclada en la naturaleza. Desde el rey al siervo, las posiciones en el interior de la sociedad estaban organizadas a partir de un principio externo, natural o divino, que ordenaba el espacio común y daba unidad a la sociedad. Frente a esta herencia, la tradición inaugurada por Hobbes entiende que la comunidad política no tiene un carácter natural, por lo que necesita de la asociación voluntaria de los individuos para constituirse, a la vez que necesita de la subordinación de las voluntades individuales a ese cuerpo político conformado; el orden político, lejos de ser natural, debe ser instituido, pero no de cualquier modo, sino a través del libre acuerdo.

La teoría del contrato sienta, de este modo, tanto los principios políticos básicos, como los criterios de legitimación política que regirán en los Estados modernos. Aquellas sociedades políticas que se constituyan sin tener en cuenta los principios de igualdad y libertad serán consideradas ilegítimas. El contractualismo irrumpe como una teoría emancipatoria, sentando las bases de los principios políticos de la modernidad. El supuesto que sostienen tanto las teorías contractualistas clásicas como las contemporáneas es la concepción del individuo como dotado de razón, voluntad y capacidad de libre elección, capacidades que puede poner en acto gracias a otro importante atributo: la propiedad de su persona, de su propio cuerpo.⁶ Sin embargo, como veremos, las mujeres parecen no poseer los atributos propios de aquellos a

⁶ Para un análisis de los principales supuestos de la teoría contractual puede verse, por ejemplo, Duso, Giuseppe (ed.), *El contrato social en la filosofía política moderna*, Valencia, Leserwelt, 1998 [1987].

quienes esta teoría considera individuos, iniciándose con esta exclusión, un largo camino de contradicciones que acompañarán a la tradición liberal a lo largo de su historia.

Observamos en los fundamentos de la teoría liberal un doble movimiento: el surgimiento de la noción de individuo, de sujeto poseedor de una identidad singular, es acompañado por la creación de un Estado como institución universal unificadora e integradora, como espacio de una identidad colectiva. Pero para que esa identidad colectiva pueda forjarse, las identidades individuales habrán de borrar sus características de individualidad, y convertirse en idénticas.

Ante la necesidad de la manifestación de una única voluntad racional para su conformación, el contrato que crea la sociedad liberal aparece como un pacto que niega la diferencia –y excluye de su realización a aquellas personas consideradas diferentes–, ya que el ideal de universalidad y totalidad que promueve la creación de la comunidad política se presenta como realizable solamente entre “iguales”.⁷ El contractualismo, a partir de una tesis profundamente radical y disruptiva como lo es afirmar la igualdad de las personas ante una sociedad feudal estamentada y jerarquizada, parecería negar lo evidente: que las personas son diferentes y diversas y que es la construcción del orden político y normativo legal aquello que las iguala. Al mismo tiempo, al oponerse a concepciones de la autoridad y de la comunidad política como constituidas de forma natural, revelando su artificialidad en tanto creación humana a través del pacto, esta misma teoría nos deja al descubierto el carácter artificial e injusto de la exclusión de las y los “diferentes”.

El liberalismo, en su afán de privilegiar al individuo por encima del colectivo o de los colectivos a los que pueda pertenecer, no toma en cuenta a los grupos de pertenencia como constitutivos de la individualidad. En este sentido, no parecería capaz de dar cuenta de la particularidad y la diferencia, o la situación de desigualdad y subordinación en la que se encuentran las mujeres como grupo en vitales aspectos de las sociedades contemporáneas. La noción de ciudadanía liberal trasciende las diferencias y las desigualdades –de poder, de recursos, de riqueza–, identificando a todas las personas como pares en la vida pública. De este modo, la igualdad liberal es definida en términos de identidad, privilegiando lo común sobre lo diferente, y legislando sin considerar las

⁷ En este sentido, Iris Marion Young afirma que “la idea de ciudadanía como expresión de una voluntad general ha tendido a imponer una homogeneidad de los ciudadanos/as”. Young, Iris Marion, “Vida política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universal”, en Castells, Carme (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, op. cit., pp. 99-126, p. 100 [1994].

diferencias individuales y grupales.⁸ La lógica de la identidad parece ocultar la alteridad tras el ideal de unidad.

Por otra parte, la libertad es concebida como la posibilidad de los miembros de la sociedad de perseguir sus fines y realizar sus capacidades sin obstaculizar a sus semejantes –y sin ser obstaculizados/as por ellos/as–, y aparece como “el principio ético central de la tradición liberal occidental”.⁹ Esta concepción de “libertad negativa” se encuentra estrechamente vinculada a la noción de individuos como portadores de derechos formales: estos derechos vienen a garantizar iguales oportunidades a todos los individuos y a protegerlos de la interferencia de los demás en la consecución de sus fines.¹⁰ Son varios los análisis críticos que sostienen que el liberalismo está mucho más preocupado por la libre elección individual que por cada vida humana en un mundo de iguales. Para el liberalismo la igualdad, en términos políticos, supone poseer un igual estatus de ciudadanía –es decir, iguales derechos formales.

El liberalismo se ha erigido en adalid de la libertad y la igualdad. Pero, ¿conforman estos conceptos realmente los pilares sobre los que se estructura y sostiene el liberalismo? El interrogante que me interesa plantear, refiere al estatuto teórico de la libertad y la igualdad como nociones nodales de la tradición liberal. Es decir, propongo que examinemos si el liberalismo tiene en su núcleo como conceptos centrales la libertad y la igualdad, o si por el contrario, teniendo al individuo como concepción básica, funcionaliza las nociones de libertad e igualdad de acuerdo al interés particular individual. El problema ya no solo sería que el liberalismo confunde igualdad con identidad y nos homogeneiza bajo un único modelo de individuo (hombre, blanco, adulto, sano), sino que su preocupación primaria no parece ser la igualdad ni la libertad. Desde este punto de vista, el liberalismo sería una teoría primariamente individualista, que coloca su “individualismo liberal” como núcleo del desarrollo de la sociedad liberal, del mercado económico y del Estado. Pero para que estas instancias puedan

⁸ Cfr. *ibídem*.

⁹ Dietz, Mary, “El contexto es lo que cuenta: feminismo y teorías de la ciudadanía”, *Debate Feminista*, Año 1, Vol. 1, marzo 1990 [1987], pp.114-140, p. 116.

¹⁰ En este sentido, Mary Dietz afirma, “para los liberales, la fuerza motivadora de las acciones humanas no se encuentra en ningún noble deseo de alcanzar «la buena vida» o «la sociedad moralmente virtuosa», sino más bien en la inclinación hacia el progreso individual o –en términos capitalistas– en la búsqueda de la ganancia de acuerdo con las reglas de mercado”. *Ibídem.*, p. 118. Del mismo modo, Alison Jaggar afirma: “Históricamente, la tradición liberal en teoría política ha estado siempre asociada con el sistema económico capitalista. La teoría política liberal emergió con el ascenso del capitalismo y expresó las necesidades del desarrollo de la clase capitalista. Los valores liberales de autonomía y autosuficiencia han estado generalmente ligados al derecho a la propiedad privada”. Jaggar, Alison, *Feminist Politics and Human Nature*, op. cit., p. 34. Para un análisis de la relación entre liberalismo y capitalismo véase Macpherson, C.B., *La democracia liberal y su época*, Madrid, Alianza, 2003 [1977].

desarrollarse en los términos que el liberalismo propone, deben ser creadas y conformadas por “individuos libres e iguales”.¹¹ La igualdad solo parece ser relevante para el estatus de ciudadanía, y la autonomía pasa a ser el atributo principal de los individuos liberales en desmedro de la noción de libertad.¹²

Es por esto que este trabajo intenta, desde la teoría política feminista, insistir en el análisis y la reconceptualización de estos términos. Mucho se ha hablado y se sigue haciéndolo de la igualdad de las mujeres, pero no debemos olvidar que con ella no se realiza la libertad.¹³ No deberíamos abandonar al costado del camino la bandera de la libertad femenina si lo que buscamos es avanzar en la reformulación de la teoría y de la práctica política.

¹¹ Resulta útil aquí la distinción que establece Chantal Mouffe del pensamiento liberal contemporáneo en dos paradigmas principales. El llamado “agregativo”, por un lado, concibe a los individuos como seres racionales cuyo objetivo es maximizar la satisfacción de sus intereses, desde un punto de vista primordialmente instrumental. Por su parte, el paradigma “deliberativo” se enfrenta al anterior y busca establecer vínculos entre la moral y la política mediante el reemplazo de la razón instrumental por una racionalidad comunicativa. La premisa es que a través de la libre discusión y deliberación en el ámbito público se alcanzarán acuerdos morales racionales en el terreno político. Nos centraremos en el primer paradigma, al que pertenecen los autores contractualistas liberales con los que trabajaremos en esta investigación. Véase Mouffe, Chantal, *En torno a lo político*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007 [2005].

¹² Los conceptos de libertad y de autonomía parecen solaparse por momentos. Nancy Hirschmann afirma que el concepto tradicional de autonomía, contiene elementos de la definición tanto negativa como positiva de la libertad: este concepto de autonomía comprende a la vez “el individualismo extremo de la libertad negativa, definido en términos de libertad absoluta de cualquier influencia de los/as demás, y (...) la extrema sensación de autocontrol que caracteriza a menudo a la libertad positiva, la idea de un agente racional, reflexivo y autogobernado, preocupado no solo por elegir sino por realizar la mejor elección, la elección correcta”. Hirschmann, Nancy, *The Subject of Liberty: Toward a Feminist Theory of Freedom*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 2003, p. 35. Existen sin embargo, importantes diferencias: la libertad refiere para Hirschmann a la posibilidad de hacer o no hacer, mientras que la autonomía es un atributo de la persona. La libertad estaría entonces preocupada por los impedimentos externos a la acción, mientras que la autonomía estaría más abocada a los comportamientos internos de la voluntad y al desarrollo emocional, moral y racional individual. Sin embargo, como veremos más adelante, la reconceptualización feminista en torno a la autonomía podría poner en duda algunas de estas afirmaciones. Sin desconocer esto, Hirschmann argumenta las razones por las cuales opta por la libertad como tema de su investigación: “la libertad da lugar a preguntas en cierto modo diferentes a las de la autonomía. En efecto, la libertad es –de modo más apropiado– conceptualmente menos limitada. Acuerdo con quienes sostienen que la libertad es una precondition de la autonomía y no a la inversa: si existe algo que pueda ser llamado un yo «verdadero» o un deseo «auténtico», con el fin de determinar qué sería esto, las mujeres deben verse liberadas de las múltiples, intersectadas y globales barreras que impregnan la sociedad patriarcal”. *Ibidem*, p. 39.

¹³ Entendemos la noción de igualdad, tal como propone Geneviève Fraisse, como una categoría política, a la que se le debería oponer la desigualdad, no la(s) diferencia(s), si no se entendiera que la diferencia genera desigualdad. Del mismo modo, siguiendo la advertencia de Fraisse, no debemos confundir la libertad con la igualdad, pues así como a la igualdad se le opone la desigualdad, a la libertad se le opone la violencia. Véase Fraisse, Geneviève, *La controversia de los sexos. Identidad, diferencia, igualdad y libertad*, Madrid, Minerva ediciones, 2002 [2001].

b) Breve recorrido histórico

En términos históricos, podríamos decir que el creciente proceso de industrialización, el surgimiento de los Estados-nación y el desarrollo de regímenes democráticos representativos alteraron de manera drástica la situación de las mujeres hacia fines del siglo XVIII y a lo largo del siglo XIX. Estos cambios estructurales impactaron en el lugar que las mujeres ocupaban en la sociedad, debido principalmente a la transformación del significado económico y político de la familia.¹⁴

El capitalismo industrial desplazó la producción del hogar a las fábricas, y en este traslado produjo el resquebrajamiento de la centralidad que las mujeres detentaban en esas economías familiares cuyo núcleo de producción era la unidad habitacional familiar.¹⁵ La importancia que las mujeres de la clase trabajadora revestían para el sostenimiento y reproducción del orden social mediante su inserción activa en el sistema de trabajo productivo –necesario para la supervivencia de su familia– fue minada a la vez que crecía simultáneamente la dependencia económica de las mujeres hacia sus esposos. Así, en palabras de Alison Jaggar:

En la era preindustrial, la mayoría de las mujeres estaban sólidamente integradas en el sistema de trabajo productivo necesario para la supervivencia familiar. En esta era, el cuidado de hijas e hijos y lo que ahora consideramos trabajo doméstico ocupaba sólo una pequeña parte del tiempo de las mujeres. Sumado a esto, la mayoría de las mujeres realizaban una sustancial contribución a la producción de alimentos a través de la crianza de aves y abejas, realizando productos lácteos y cultivando vegetales; eran responsables del procesamiento y la preservación de los alimentos, hilaban algodón y lana y luego cosían o tejían el resultado de su trabajo transformándolo en ropas; hacían jabones y velas, acumulaban un considerable conocimiento médico empírico y producían eficaces remedios herbales. La importancia de la contribución de las mujeres a la supervivencia social era tan evidente, que no parecían haber razones para suscitar cuestionamientos sobre ello: el lugar de las mujeres en el orden social aparecía como una necesidad natural.¹⁶

Del mismo modo, las mujeres pertenecientes a las clases altas aristocráticas que gozaban de una cierta influencia política dado el carácter de su pertenencia familiar,

¹⁴ Véase Jaggar, Alison, *Feminist Politics and Human Nature*, op. cit., pp. 3-13.

¹⁵ Para un análisis del modo en que afecta el proceso de industrialización capitalista a las unidades familiares véase Engels, Friedrich, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Madrid, Alianza Editorial, 2008 [1884].

¹⁶ Jaggar, Alison, *Feminist Politics and Human Nature*, op. cit., pp. 3-4.

vieron declinar ese poder junto con el estatus de la nobleza y la aristocracia.¹⁷ La familia sufría transformaciones substanciales y con ella, el rol de las mujeres en la propia familia, en el trabajo y en la sociedad.

Pero estos cambios marcaron también nuevos desafíos y oportunidades. En el plano económico, la posibilidad de trabajar fuera del hogar y de recibir una retribución salarial por dicho trabajo, podía permitir una mayor independencia a la vez que abría la posibilidad de identificarse como una persona autónoma y no ya en relación a su pertenencia familiar.

La historia del desarrollo de la organización capitalista de la producción es también la historia del desarrollo de una forma específica de la división del trabajo por sexos (aunque esta historia no aparezca en la mayoría de los libros). (...) Las esposas, como socias y compañeras en la producción económica, tenían una situación independiente, pero conforme la producción salió del hogar, se vieron obligadas a abandonar los negocios que controlaban y pasaron a depender de sus maridos para su subsistencia o a competir por salarios en ciertos renglones de la producción. Desde entonces, muchas mujeres y madres de la clase trabajadora se vieron obligadas a buscar empleo remunerado con el objeto de asegurar la supervivencia de sus familias, a pesar de que ya para mediados del siglo XIX el modelo de vida ideal, natural y respetable, pasó a ser el de la clase media con un padre de familia que ganaba el pan y una esposa totalmente dependiente.¹⁸

De la reflexión de Carole Pateman recién citada se desprende que el liberalismo, teoría política que acompaña estos procesos y transformaciones, albergó desde sus inicios una fuerte ambigüedad: a la vez que proclamaba que todos los hombres habían nacido libres e iguales, excluía a las mujeres de esa igualdad y libertad sobre la que se erigían los nuevos tiempos. No obstante, esas mismas ideas de igualdad y libertad individual comenzaban a establecer el terreno que posibilitaría el cuestionamiento de la “natural” subordinación de las mujeres con respecto a los varones. Una vez se han concebido a los seres humanos como iguales, requiere por lo menos de una explicación la razón por la cual se sigue tratando a las mujeres en forma diferente a los varones. En las nuevas sociedades liberales, el lugar de las mujeres deviene una paradoja: la promesa aparentemente radical y emancipatoria que el nuevo orden presentaba como universal contrastaba con la subordinación social, política y económica en la que se

¹⁷ Véase Fraisse, Geneviève, *Musa de la razón. La democracia excluyente y la diferencia de los sexos*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1991 [1989].

¹⁸ Pateman, Carole, “Feminismo y democracia”, *Debate Feminista*, Vol. 1, No. 1, marzo de 1991, pp. 3-23, p. 8. (Originalmente publicado en Pateman, Carole, *The Disorder of Women. Democracy, Feminism and Political Theory*, Cambridge, Polity Press, 1995 (1989), pp. 210-225).

encontraban las mujeres.¹⁹ Esta contradicción comienza a hacerse cada vez más visible a partir de este momento, pero tiene sus orígenes filosóficos y teóricos en el nuevo lugar que a partir de Hobbes, tiene el individuo como sujeto autónomo de la política.²⁰ En referencia a esto, Ángeles Perona indica:

La paradoja está servida y constituye una clave hermenéutica para entender la génesis y estructura de ese nuevo espacio de lo político. (...) El primer momento está representado por la obra de Hobbes, en la cual, por un lado, se instituye un principio de igualdad universal en el contexto del estado de naturaleza y, por otro lado, sin solución de continuidad se defiende un concepto de igualdad restringida a los sujetos del pacto.²¹

Esta contradicción fue rápidamente puesta de manifiesto por mujeres y hombres que alzaron sus voces para denunciar la exclusión de las mujeres de la sociedad política naciente. Nombres como los de Mary Astell, Poulain de la Barre, D'Alembert, Diderot, Condorcet, Olympe de Gouges, Mary Wollstonecraft, por mencionar algunos de los más reconocidos,²² representan esa crítica temprana a una sociedad que, confiada en la idea de progreso, dejaba fuera de ella a quienes habían nacido mujer.

Reactualizando las palabras con las que se definiera Olympe de Gouges,²³ la paradoja parece ser el espacio en el que el feminismo se sitúa para reflexionar;²⁴ y como afirma Fina Birulés: “(...) aturar-se en la paradoxa també pot ser un bon indicador, ja que palesa la nostra disposició a parar esment a la complexitat d'un assumpte. I encara podem anar més enllà: també és un indicati de la nostra capacitat o del nostre desig de

¹⁹ Huelga decir que no sólo las mujeres se encontraban en una situación de subordinación socio-económica y política, pero es a partir de la subordinación propia de las mujeres que nos interesa analizar la contradicción propuesta.

²⁰ En este sentido, C.B. Macpherson afirma: “el individualismo, como posición teórica básica, se remonta cuando menos a Hobbes. Aunque difícilmente cabe calificar de liberales a sus conclusiones, sus postulados fueron en cambio altamente individualistas”. Macpherson, C.B., *La teoría política del individualismo posesivo*, Barcelona, Editorial Fontanella, 1979 [1962], p. 15. En relación al lugar que ocupa Hobbes en la tradición liberal véase también Strauss, Leo, “Comentario sobre *El concepto de lo político*, de Carl Schmitt”, en Meier, Heinrich, *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político. Sobre un diálogo entre ausentes*, Buenos Aires, Katz editores, 2008 [1995], pp. 133-170, pp. 145-146.

²¹ Perona, Ángeles J., “La construcción del concepto de ciudadanía en la modernidad”, *Arenal. Revista de Historia de las Mujeres*, Vol. 2, No. 1, enero-junio 1995, pp. 25-40, p. 29.

²² Véase O'Neill, Eileen, “Disappearing Ink: Early Modern Women Philosophers and Their Fate in History”, en Kourany, Janet A. (ed.), *Philosophy in a Feminist Voice. Critiques and Reconstructions*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1998, pp. 17-62.

²³ “[U]na mujer que sólo tiene paradojas para ofrecer y no problemas fáciles de resolver”, De Gouges, Olympe, *Le bonheur primitif de l'homme*, París, 1788, p. 23. Citado en Scott, Joan, *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man*, Cambridge, Harvard University Press, 1996, p. 4.

²⁴ Véase Scott, Joan W., *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man*, op. cit.

desestabilizar de manera creativa allò que es donat”.²⁵ De este modo podemos pensar las paradojas no como dilemas excluyentes, sino como tensiones teórico-políticas que nos permitan elaborar alternativas para una redefinición de lo político desde el feminismo. Porque habitar la paradoja, vivir los espacios de contradicción, dar cuenta de las tensiones permanentes de la teoría –crítica– y la práctica –afirmativa– “es tanto la condición histórica de existencia del feminismo como su condición teórica de posibilidad”.²⁶ Indagar en los fundamentos del liberalismo político y los problemas que esta teoría comporta para una teoría política feminista, puede ser un buen modo de contribuir a esa tarea. Ese es el camino que muchas pensadoras feministas han transitado, y que de su mano, emprenderemos también en esta investigación.

c) Las críticas feministas

Desde sus inicios, el feminismo ha establecido una compleja relación con el liberalismo. En ocasiones se habla del feminismo como heredero del liberalismo, en el sentido de que el feminismo sería la culminación del proceso comenzado por las revoluciones burguesas, pues representaría la búsqueda de la extensión de los derechos liberales de los que gozan los hombres a las mujeres. Las obras de Mary Wollstonecraft y de John Stuart Mill son testimonio de que el feminismo y el liberalismo no siempre han estado enfrentados. Sin embargo, y a pesar de tener un origen común en el surgimiento de los individuos libres e iguales como fundamento de la sociedad, y en la radical crítica a toda forma de jerarquías y subordinaciones tradicionales, la teoría feminista ha sido fuertemente crítica de la teoría liberal.

Los principales cuestionamientos que desde la teoría feminista ha merecido el liberalismo se han centrado en desvelar que aquellas categorías que se pretendían universales, y que por tanto, agrupaban a todos los seres humanos, no lo eran en modo alguno. Así, las mujeres no estaban incluidas en los pretendidamente universales términos de “hombre” o “individuo”, y por ende, tampoco se las incluía cuando se hablaba de voluntad libre, consentimiento, autonomía, igualdad y libertad. El contrato

²⁵ Birulés, Fina, *Entreactes. Entorn de la política, el feminisme i el pensament*, Canet de Rosselló, Edicions Trabucaire, 2014, p. 15.

²⁶ de Lauretis, Teresa, “La tecnología del género”, *Revista Mora*, No. 2, 1999 [1987], pp. 6-34, p. 34.

era un pacto entre caballeros.²⁷ De este modo, queda al descubierto la paradoja a la que ya hemos hecho referencia: a la vez que se proclama la condición universal de la igualdad y la libertad de los hombres, se excluye de esos atributos “universales” a la mitad de la humanidad, dejando en evidencia la falsa neutralidad del término “hombres”, el cual debe leerse en masculino.

Desde la teoría política feminista, Anne Phillips ensaya una respuesta a la pregunta acerca de qué es lo que molesta tanto a las feministas del liberalismo: “Una objeción clave es (...) que al promover una igualdad meramente formal entre los sexos, falla al ofrecer una igualdad sustantiva de poder”.²⁸ Pero esta crítica parece no tener la capacidad de ver el liberalismo político separado del liberalismo económico, o lo que es lo mismo, la posibilidad de abrazar el primero desdeñando al segundo. En un esfuerzo por dar cuenta de estas complejidades Phillips afirma que “la oposición feminista al liberalismo amenaza con convertirse en una especie de mantra: una repetición cómoda cuyos argumentos originarios se han perdido en la historia y tienen cada vez menos influencia sobre nuestras otras creencias”.²⁹

Uno de los objetivos que aquí nos planteamos es, justamente, evitar ese mantra. Por eso la Primera Parte de este trabajo está dedicada a teóricas que se reconocen como feministas liberales, y que a pesar de sostener un enfoque liberal, han realizado planteos críticos sobre algunos de los aspectos centrales del liberalismo. La defensa que estas autoras realizan de un liberalismo compatible con el feminismo nos obliga a analizar la teoría liberal en su complejidad, intentando evitar los maniqueísmos de una crítica fácil. A la vez, su feminismo nos acerca una mirada necesariamente cuestionadora de algunos de los principios fundantes del liberalismo. Susan Moller Okin, una de las referentes del feminismo liberal, afirma:

Esto no quiere decir que, en su forma actual, la tradición liberal haya estado libre de negligencia y racionalizaciones sobre la opresión de las mujeres, muy lejos de ello. Pero, como muchas teóricas feministas

²⁷ Cfr. Benhabib, Seyla, “El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista”, en Benhabib, Seyla y Cornell, Drucilla (eds.), *Teoría Feminista y Teoría Crítica*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1990 [1987], pp. 119-149. En este sentido, Benhabib afirma: “Las teorías morales universalistas de la tradición occidental desde Hobbes hasta Rawls son *sustitucionalistas* en el sentido de que el universalismo que defienden es definido subrepticamente al identificar las experiencias de un grupo específico de sujetos como el caso paradigmático de los humanos como tales. Estos sujetos invariablemente son adultos blancos y varones, propietarios o al menos profesionales”. *Ibidem*, p. 127.

²⁸ Phillips, Anne, “El feminismo y el liberalismo nuevamente: ¿tiene razón Martha Nussbaum?”, *Debate Feminista*, Vol. 39, abril 2009 [2001], pp. 130-151, p. 131.

²⁹ *Ídem*.

reconocen, algunos de los principios básicos del liberalismo – incluyendo la sustitución de la creencia en la jerarquía natural por la creencia en la igualdad fundamental de los seres humanos, y la anteposición de las libertades individuales por sobre cualquier construcción unitaria de «lo bueno»– también han sido postulados básicos en el desarrollo del feminismo. Aunque de ninguna manera todas las feministas contemporáneas son liberales, prácticamente todas reconocen las enormes deudas del feminismo con el liberalismo.³⁰

Las feministas liberales han resignificado la idea de igualdad, extendiendo su alcance de modo tal que amenaza otros valores liberales y pone en discusión la propia estructura del liberalismo político. Estas autoras han ido más allá de la concepción liberal tradicional de igualdad así como del rol del Estado, el cual no solamente debería tener un papel activo en la promoción de programas de “acciones positivas”, sino además hacer materialmente posible que las mujeres puedan ejercer sus derechos. En la medida en que existen diferencias materiales y simbólicas que constituyen desventajas para ciertos grupos de personas, una política pública justa requeriría, incluso para la mayoría de las feministas liberales, la aplicación de un trato diferenciado y no de un principio estricto de igualdad.³¹

En el mismo camino, cuando las feministas liberales entienden el matrimonio y la familia en términos políticos, y utilizan conceptos como igualdad, libertad o justicia para analizar las relaciones familiares, cuestionan abiertamente las nociones liberales de privacidad o derecho a la intimidad, y con ello, la división de lo público y lo privado tal como es concebida por el liberalismo. En este sentido, Carole Pateman –férrea crítica de la teoría del contrato y del liberalismo– sostiene que “el intento de universalizar el liberalismo tiene consecuencias de mayor alcance de las que se acostumbra a considerar, porque al final este intento acaba por cuestionar el liberalismo en sí. El feminismo liberal tiene implicaciones radicales, en cuanto pone en tela de juicio la separación y la oposición entre los ámbitos público y privado, que es fundamental para la teoría y la práctica liberal”.³² Asimismo, el supuesto liberal según el cual no existe un criterio racional que permita afirmar qué es bueno para los individuos más allá de lo que los propios individuos consideren bueno para ellos, ha sido desafiado también por el

³⁰ Okin, Susan Moller, *Justice, Gender and the Family*, Nueva York, Basic Books, Inc., 1989, p. 61.

³¹ “[L]a diferencia no se origina en unos atributos naturales, inalterables y biológicos, sino en la relación de los cuerpos con reglas y prácticas convencionales. En cada caso, la afirmación política de derechos especiales procede no de la necesidad de compensar una inferioridad, como podría interpretar alguien, sino de la valoración positiva de la especificidad en diferentes formas de vida”. Young, Iris Marion, “Vida política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universal”, op. cit., p. 122.

³² Pateman, Carole, “Críticas feministas a la dicotomía público/privado”, en Castells, Carme (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, op. cit., pp. 31-52, p. 31 [1989].

feminismo, al observar la necesidad de establecer criterios que distingan elecciones genuinas de aquellas producto de la coerción o la manipulación.³³ La pretendida neutralidad moral del liberalismo es puesta en cuestión. Finalmente, el mejor resumen que quizás podamos encontrar acerca del feminismo liberal en relación al liberalismo, nos lo dé las palabras con las que Zillah Eisenstein cierra su ya mencionado clásico *The Radical Future of Liberal Feminism* (1981): “En esencia, esta es la auténtica diferencia entre el liberalismo y el feminismo liberal: el feminismo es potencialmente subversivo para el liberalismo y el estado capitalista patriarcal”.³⁴

Como ya hemos adelantado, en la Primera Parte de esta investigación iremos desarrollando cada uno de los puntos que muy rápidamente hemos mencionado en los párrafos precedentes respecto del feminismo liberal. La pregunta que atraviesa y que resuena de fondo cuando se intenta conciliar liberalismo y feminismo es si el liberalismo posee un potencial libertario y emancipador, o si es, parafraseando a Audre Lorde, una de las herramientas del amo que nunca desmontará la casa del amo.³⁵

En la Segunda Parte analizaremos, como ya se ha dicho, la propuesta teórica de autoras que impugnan al liberalismo como guía y fundamento de las relaciones y las instituciones humanas, y lo desechan como sustrato filosófico de una teoría de la liberación de las mujeres. Indagaremos en el hecho de que el ámbito privado está, para muchas mujeres, lejos de ser un espacio de resguardo de derechos y privacidad; a la vez que sostendremos que la esfera pública necesita ser entendida de un modo no reducible a la acción estatal. La política implica mucho más que instituciones representativas, y necesitamos otros modos de concebirla para avanzar hacia una política feminista. La igualdad de oportunidades formal, conseguida gracias a la valiente lucha de tantas mujeres a lo largo de la historia, es importante en el análisis de los orígenes de aquellos principios que rigen nuestras vidas políticas, y es necesaria para mejorar nuestras vidas como ciudadanas, pero resulta insuficiente en la práctica política cotidiana en la cual deberíamos tal vez, como sugiere Drucilla Cornell, liberarnos del “uso de la comparación de géneros como ideal de igualdad”.³⁶ Avanzar hacia un ideal de igualdad y libertad implica cuestionar esta comparación, a la vez que se cuestionan las instituciones que se pretenden neutrales e irrefutables y que pertenecen a un orden

³³ Jaggar, Alison, *Feminist politics and human nature*, op. cit., pp. 15-50.

³⁴ Eisenstein, Zillah, *The Radical Future of Liberal Feminism*, op. cit., p. 248.

³⁵ Véase Lorde, Audre, *La hermana, la extranjera*, Madrid, Horas y Horas, 2003 [1984].

³⁶ Cornell, Drucilla, *En el corazón de la libertad: Feminismo, sexo e igualdad*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2001 [1998], p. 21.

simbólico masculino. En palabras de Mary Dietz:

Literalmente: «el acceso no basta», ya que una vez en el terreno de «el acceso igual», quedamos atrapadas en toda una red de conceptos liberales: derechos, intereses, contratos, individualismo, gobierno representativo, libertad negativa. (...) [S]uscribir estos conceptos, para las feministas puede significar nublar en vez de iluminar una concepción de la política, la ciudadanía y la «buena vida» adecuada a los valores e intereses feministas.³⁷

Tal vez, entendiendo a la igualdad como una categoría política construida como sustento de la diversidad de las acciones humanas, y a las experiencias de las personas como prácticas de la libertad, podamos avanzar en la des-identificación de la igualdad como categoría de los supuestos de abstracción, identidad y homogeneidad. Quizás ese sea el punto de partida que el feminismo nos ofrece para comenzar a transitar esas nuevas concepciones de la política, de la ciudadanía, y de la “buena vida”.

³⁷ Dietz, Mary, “El contexto es lo que cuenta: feminismo y teorías de la ciudadanía”, op. cit., p. 120.

PRIMERA PARTE

Porque todas las comidas se han cocinado, los platos y las tazas lavado; los niños enviados a la escuela y arrojados al mundo. Nada queda de todo ello; todo desaparece. Ninguna biografía, ni historia, tiene una palabra que decir acerca de ello.

Virginia Woolf

Las principales teorías contemporáneas de la justicia son en su mayoría sobre hombres con esposas en su hogar.

Susan Moller Okin

El movimiento más creativo en el renacimiento de la investigación teórica sobre la justicia (...) ha sido la filosofía feminista.

Martha Nussbaum

FEMINISTAS Y LIBERALES

La visión dominante al interior de la teoría feminista sostiene la incompatibilidad entre feminismo y liberalismo. En esta Primera Parte analizaremos el trabajo de tres autoras que, contrarias a esta visión, entienden a estas corrientes como aliadas más que adversarias, y se posicionan por tanto desde el feminismo liberal. He escogido a quienes considero tres de las representantes más destacadas e influyentes de esta perspectiva y que prestan además –como es mi interés en esta investigación– especial atención a la forma contractual del liberalismo. Jean Hampton, Martha Nussbaum y Susan Moller Okin conciben al liberalismo como un conjunto de ideas y principios políticos,³⁸ compatibles con –y necesarios para– la teoría feminista. Sin embargo, lejos de adherir a la tradición liberal de manera cerrada o simplista, las autoras –en modos diferentes– comparten tanto el convencimiento de que hay que buscar en el liberalismo las herramientas teóricas para enfrentar los desafíos de la crítica feminista, como la certeza de que se necesita incorporar las experiencias, deseos y necesidades de las mujeres para moldear un liberalismo que merezca ser llamado tal. Tanto Nussbaum como Okin sostienen además –y Hampton seguramente lo suscribiría– que el liberalismo necesita del feminismo para desarrollar todo su potencial, es decir, el liberalismo debería ser feminista para ser realmente liberal.³⁹

En esta Primera Parte intento también, al igual que las autoras mencionadas, evitar los simplismos. En este caso, simplismos en los que se suele caer a la hora de abordar críticamente al feminismo liberal. Ruth Abbey, estudiosa y defensora de esta corriente, se refiere a estas trivializaciones como “caricaturizar, luego criticar”, y creo que es una expresión que define buena parte de la crítica empecinada en tratar al feminismo liberal como un todo sin matices, ni variaciones, ni complejidades; como un liberalismo de lo más básico y esquemático, al que se le habría adosado la perspectiva

³⁸ Estas ideas tendrán, por supuesto, consecuencias económicas y materiales que las autoras no solo reconocen: las tres coinciden en afirmar que una sociedad verdaderamente liberal requiere una considerable redistribución material que sustente la igualdad de oportunidades.

³⁹ Véase Nussbaum, Martha, “El futuro del liberalismo feminista”, *Areté. Revista de Filosofía*, Vol. XIII, No. 1, 2001 [2000], pp. 59-101, pp. 98-99; y Okin, Susan Moller, “Is Multiculturalism Bad for Women?”, en Cohen, Joshua, Howard, Matthew y Nussbaum, Martha (eds.), *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1999, pp. 7-24, p. 22 y ss.

de género.⁴⁰ Las autoras aquí trabajadas, como espero poder mostrar, están lejos de esta parodia, y merecen un trato crítico, no condescendiente, pero sin duda más respetuoso con su propia obra que el que muchas veces se les ha dado.

Por razones teóricas y de claridad conceptual he decidido que en esta Primera Parte las referencias utilizadas para aportar a los debates que se planteen sean de autoras que –en la mayoría de los casos– también se identifican con el feminismo liberal. En la Segunda Parte de la tesis, a partir del desarrollo de autoras que rechazan al liberalismo como aliado del feminismo, se abrirá el espacio para otros diálogos y cruces.

En la Sección A desarrollaré la propuesta teórica de Hampton, Nussbaum y Okin en aquellos aspectos que considero centrales para analizar el modo particular en que cada una sostiene la relación entre feminismo y liberalismo. En la Sección B propongo un diálogo entre las autoras a la luz de algunos conceptos clave que comparten en sus análisis, pero sobre los que no necesariamente acuerdan a la hora de definir y argumentar políticamente. De este modo, reflexionaremos en torno a la distinción entre un liberalismo político y un liberalismo comprensivo y sus consecuencias para el feminismo, a la separación y oposición liberal de un ámbito público y un ámbito privado, a la construcción social de los deseos y la idea de preferencias adaptativas, al lugar de las mujeres reales en las abstracciones teóricas, y a las diferencias que implica definirse en términos teórico-políticos como feminista o como liberal en primer término.

Los próximos capítulos persiguen un objetivo doble: por un lado, evitando tanto una oposición como una amalgama lineal, pretendo exponer las complejidades de la relación feminismo-liberalismo; por otro, intentaré mostrar, basándome en el desarrollo teórico de las autoras seleccionadas, que la radicalidad propia de la crítica feminista – tanto en sus denodados esfuerzos por extender los principios liberales a ambos sexos como en su cuestionamiento a algunos de esos principios sin renunciar al liberalismo en su conjunto– socava los límites de la teoría y de las prácticas liberales.

⁴⁰ Amy Baehr también utiliza la idea de “caricatura” para referirse a muchos de los análisis que se han hecho sobre el feminismo liberal. Véase Baehr, Amy, “Introduction”, en Baehr, Amy (ed.), *Varieties of Feminism Liberalism*, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, 2004, pp. 1-20, p. 16.

Sección A. Las críticas del feminismo liberal al liberalismo

Dedicaremos esta sección a analizar en detalle la propuesta teórica de cada una de las autoras seleccionadas, teniendo como referencia no solo sus aportes conceptuales sino también el tono crítico que comparten sobre algunos aspectos centrales de la teoría liberal.

El orden de presentación de las autoras en esta sección responde a una decisión de exposición de contenidos: a partir de la obra de Hampton analizaremos una propuesta de contractualismo en clave feminista, basada en la aplicación de la lógica del contrato a las relaciones personales. Daremos paso luego a una crítica a la teoría del contrato y al desarrollo de un enfoque alternativo de la mano de Nussbaum y su teoría de las capacidades. Con Okin, finalmente, ahondaremos en su propuesta de lectura en clave feminista de la obra de John Rawls y en el análisis de la justicia en el ámbito familiar. Como veremos, es justamente la obra de Rawls –la noción de liberalismo político y la suposición del espacio familiar como ámbito justo que el autor desarrolla– el factor que parece aglutinar en torno a su lectura crítica a las tres autoras seleccionadas.

Capítulo I. Jean Hampton ¿Un feminismo contractualista?

¿Es posible ser feminista y sostener a la vez el enfoque de la teoría contractualista para pensar la moral y la política? Impulsada por este desafío, la filósofa Jean Hampton dedica su esfuerzo teórico a convencernos que sí. Conocedora de las críticas que la teoría feminista ha realizado al contractualismo, y de la desconfianza que genera en el feminismo la idea de individuos independientes y movidos por el propio interés que se unen para delinear reglas racionales y abstractas, Hampton sostiene la posibilidad de arribar mediante el uso de la figura del contrato a una teoría moral consistente con las preocupaciones feministas. Influenciada por Kant en su modo de entender el contrato como estrategia o artilugio teórico, Hampton se propone utilizar la figura del contrato justamente allí donde las feministas suelen sostener que un enfoque contractual resulta inapropiado: en el marco de las relaciones personales.

a) Teorías morales contractualistas: Hobbes y Kant

Los contractualistas no están, bajo la mirada de Hampton, unidos por una filosofía común, sino más bien por una imagen: el modelo del contrato social como recurso para dar cuenta del origen de las sociedades. De esta imagen del contrato se desprenden en la modernidad dos argumentos morales diferentes: uno tiene su origen en la obra de Thomas Hobbes, y el otro en la de Immanuel Kant.

El contractualismo hobbesiano desarrolla una justificación enteramente humana de la moral, al tomar como punto de partida el valor de los deseos y preferencias de las personas (y no lo que deberían querer o desear, pues no existe en su estado de naturaleza el elemento prescriptivo). Una acción racional es entonces aquella que consigue o realiza esos deseos, y una acción moral solo será racional si se dirige en el sentido de la satisfacción de la lógica del deseo. “Debido a que las acciones morales conducen a una vida pacífica y armónica, que lleva a la satisfacción de los deseos o preferencias de casi todas las personas, las acciones morales son racionales para casi todo el mundo y por lo tanto «mutuamente convenientes»”.⁴¹ Las acciones morales

⁴¹ Hampton, Jean, “Feminist Contractarianism”, *The Intrinsic Worth of Persons. Contractarianism in Moral and Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 1-38, p. 10. Hampton murió tempranamente en 1996. El libro citado es una compilación de artículos –editada por Daniel

deben guiar las normas convencionales de una comunidad, de modo que cada persona pueda esperar que si actúa en forma cooperativa, las otras también lo harán. Estas convenciones constituyen, desde esta postura hobbesiana tal cual es restituida por Hampton, la institución de la moralidad en una sociedad. En tanto institución humana, la moral encuentra su justificación en su efectividad en relación a los intereses humanos: sus bases no están en propiedades u objetos extraños sobrenaturales, ni tampoco en “poderes” humanos capaces de hallar “la verdadera moral”.⁴²

Las críticas a esta perspectiva suelen concentrarse en que su mirada sobre los lazos que unen a las personas está puramente basada en el interés, y que no toma en cuenta las relaciones humanas fundadas en las emociones ni la constitución social del ser humano. Para Hampton sin embargo, aquello que descalificaría a esta teoría en un nivel más importante es su incapacidad para incorporar la idea de que los individuos poseen un “valor intrínseco”. La teoría moral hobbesiana, al suponer que una persona actúa moralmente en relación a otra porque eso resulta en su propio interés, coloca a esa otra en un lugar de mero “valor instrumental”. No hay elemento alguno en esta teoría moral que nos mueva a respetar a aquellas personas con las que no tenemos necesidad de cooperar en nada. “[E]sto demuestra que el contractualismo moral hobbesiano fracasa seriamente en su intento de captar la naturaleza de la moral”.⁴³

En el caso del contractualismo kantiano, no se trata de justificar principios políticos en el consentimiento de las personas –como sí sucede no solo en Hobbes, sino en Locke y en Rousseau–, pues para Kant solo el consentimiento de personas reales puede ser fuente de legitimidad, y el pacto social es presentado como situación hipotética. Para el contractualismo de Kant, a diferencia del hobbesiano, el acuerdo basado en el consentimiento no está simplemente puesto al servicio de satisfacer las pasiones de los individuos. Desde esta perspectiva, es necesario poner de relieve al proceso por el que se alcanzan los acuerdos como moralmente revelador: el contrato aparecería como medio para definir lo moral y lo justo. Al igual que en el caso hobbesiano, “su lenguaje contractualista evoca, en realidad, una forma de razonamiento que nos permite elaborar respuestas conceptuales a problemas morales”.⁴⁴ Sin embargo, a diferencia de aquel, el lenguaje contractual no expresa aquí la moralidad como

Farnham– previamente publicados en distintos lugares. “Feminist Contractarianism” fue originalmente publicado en Antony, Louis y Witt, Charlotte (eds.), *A Mind of One’s Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity*, Colorado, Westview Press, 1992.

⁴² Véase Hampton, Jean, “Feminist Contractarianism”, op. cit., p. 11.

⁴³ *Ibidem*, p. 12.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 14.

invención humana destinada a ser mutuamente ventajosa, sino que muestra que los principios morales son “teoremas comprobables” que derivan de un proceso de razonamiento moralmente revelador –en forma contractual. Hampton ubica a John Rawls en la senda de esta perspectiva –y el propio Rawls se reconoce allí afirmando, por ejemplo, que ciertos aspectos de su teoría están basados en el imperativo categórico kantiano.⁴⁵

A pesar de mostrar fundamentos más sólidos que el contractualismo hobbesiano desde los que aventurarnos a la reflexión moral, Hampton considera que este enfoque es, no obstante, insatisfactorio en la medida en que se muestra incapaz de sostener consistentemente la no arbitrariedad de sus principios “morales puros”. Es decir, esta corriente no resulta convincente a la hora de fundamentar que su contractualismo reposa en valores “morales puros” como punto de partida, y no en puntos de vista parciales o tendenciosos –sexistas o racistas por ejemplo. Los autores que se enmarcan en esta segunda corriente no han podido, en el análisis de Hampton, dar cuenta satisfactoriamente de cuáles son las ideas e intuiciones sobre las que es apropiado reposar como sociedad, de modo que “comenzamos a preguntarnos si esta, o de hecho toda apelación kantiana de «aquello sobre lo que podríamos estar de acuerdo», no es más que una manera de construir una defensa de concepciones morales o políticas que a los teóricos kantianos resultan agradarles, pero para las que no pueden proporcionar un argumento válido que descansa en premisas plausibles y bien explicadas”.⁴⁶

Ahora bien, lejos de desechar por el vigor de estas críticas a la teoría contractualista en su conjunto, Hampton nos propone rehabilitar este enfoque a partir de su polémica propuesta de una “prueba del contrato” aplicable a las relaciones personales.

b) La prueba del contrato

Consciente, como decíamos, de las críticas que la teoría contractualista ha despertado –y continúa haciéndolo– en la teoría feminista, Hampton aborda de modo directo la discusión afirmando que su propuesta, a la que llamará “la prueba del contrato”, resulta

⁴⁵ Para analizar la influencia kantiana en la teoría de Rawls véase por ejemplo Rawls, John, *Teoría de la justicia*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2006 [1971], pp. 132; 135-136; 173; 237-239; 241.

⁴⁶ Hampton, Jean, “Feminist Contractarianism”, op. cit., p. 19. Retomaremos esta crítica en el Capítulo IV de esta Primera Parte, aplicada específicamente a la teoría de Rawls.

apropiada justamente para la evaluación de aquellas relaciones que las feministas asumen que el contrato no puede iluminar, es decir, las relaciones personales que se llevan adelante en el ámbito privado: “Lo que quiero proponer es que invocando la idea de un contrato podemos hacer una valoración moral de cualquier relación, ya sea en la familia, en el mercado, en la sociedad política, o en el lugar de trabajo –a saber, una evaluación de la medida en que esa relación es justa”.⁴⁷

El contrato aparece desde esta propuesta, como un medio legítimo y útil para aplicar a la totalidad de las relaciones humanas en todos los ámbitos, y si no aceptásemos esa premisa estaríamos, de hecho, sosteniendo la concepción de lo público y lo privado como esferas separadas. El término “justo” en el marco de este análisis se revela como opuesto a explotación: para que una relación sea justa ninguna de las partes debe ser explotada. Nuestros lazos con aquellas personas que están en condiciones de reciprocidad (conformarían una excepción las personas que padecen enfermedades o discapacidades importantes y los/as niños/as) serán relaciones saludables y moralmente aceptables si no implican “costos” o “confiscaciones de beneficios” que evidencien desconsideración en lugar de respeto hacia la otra persona.⁴⁸

¿Cómo se llevaría adelante la “prueba del contrato” para analizar la presencia o no de este respeto en las relaciones humanas?⁴⁹ Respondiendo a la siguiente pregunta: “Dado el hecho de que estamos en esta relación, ¿podríamos ambos/as aceptar razonablemente la distribución de costos y beneficios (es decir, los costos y beneficios que no son ellos mismos efectos secundarios de un lazo afectivo o basado en el deber entre nosotros/as), si fuera objeto de un acuerdo informado y no forzado en el que nos

⁴⁷ *Ibidem*, p. 20.

⁴⁸ Este lenguaje, que en un principio puede sonar duro cuando es aplicado a las relaciones humanas, tiene su razón de ser, justifica Hampton, en una realidad más dura todavía: “Las mujeres en esta sociedad están en problemas, en gran parte, porque la sociedad ha definido que los roles que deben cumplir en una variedad de relaciones, impliquen que carguen con una participación desproporcionadamente grande de los costos y que reciban una parte desproporcionadamente pequeña de los beneficios”. Hampton, Jean, “Feminist Contractarianism”, *op. cit.*, p. 29.

⁴⁹ Hampton parece usar indistintamente los términos explotación y falta de respeto (*disrespect*) para referirse a relaciones injustas. Y si bien en “Feminist Contractarianism” define aquello que se somete a revisión en la prueba del contrato en términos de explotación –aunque luego hable indistintamente de *disrespect* o dominación– en otro texto lo define directamente relacionado con la noción de respeto: “no es solo que la asignación de costos y beneficios en tal relación es desigual, sino que en el tipo de situación que estoy describiendo esta asignación desigual revela la ausencia de respeto. Es esta falta de respeto la que creo (al igual que Kant y Aristóteles) que está en el corazón de la injusticia y que puede acabar con la relación por completo si se permite que persista”. Hampton, Jean, *Political Philosophy*, Colorado, University of Arizona, 1997, p. 163.

concibiéramos a nosotros/as mismos/as como motivados/as exclusivamente por el interés propio?”.⁵⁰

En tanto que Hampton, teniendo presente las críticas al contractualismo kantiano en el que se inspira, está particularmente interesada en definir claramente la noción de “razonable” para que no se transforme en una cubierta a intuiciones propias, se esfuerza en darle contenido a la idea de que la simple apelación a la igualdad no basta. Para ello el test debe ir acompañado de un conjunto de conceptos normativos que nos posibilitarán definir la explotación y por consiguiente, reconocerla. Por lo tanto el contrato debe ser entendido como un mecanismo al que apelar en la definición y organización de estos conceptos, de modo que nos permita aplicarlo satisfactoriamente al diagnóstico de relaciones injustas.

En este marco cobra su significancia la noción contractualista de persona, piedra fundamental de la propuesta teórica de Hampton, en tanto la suscribe entendiéndola no solo como un listado de características acerca de la condición humana. Aquello que aparece como distintivo de esta concepción de persona tal como es restituida por Hampton, son los dos supuestos normativos centrales que contiene: una concepción del valor humano (desde la instrumental hobbesiana a la igualitarista kantiana, siendo esta última a la que adscribe la autora) y la afirmación de los intereses legítimos de todas y cada una de las personas. El test está puesto al servicio de la máxima kantiana de que todas las personas son fines en sí mismas, y vela por el respeto y la autoestima que debe tenerse cada individuo en vista de su propio valor. Pero al requerir además –en el modelo kantiano– que los principios políticos sean acordados por todos los miembros de la comunidad, se reconoce el hecho de que las otras personas son tan valiosas como una misma. Hampton, al poner el acento en el valor de cada individuo intenta alejarse de posturas con “tendencias sacrificiales” –que la autora atribuye al utilitarismo–, que instan a poner primero al grupo o colectivo y acomodar las propias necesidades al bienestar de otros/as.⁵¹

La sustancia de la teoría contractualista no estaría dada por el mecanismo del contrato en sí, sino por esta idea normativa del valor de las personas.⁵² Todas las

⁵⁰ Hampton, Jean, “Feminist Contractarianism”, op. cit., p. 21. Nótese que la motivación por el interés estaría funcionando aquí como herramienta para testear la “salud moral” de la relación, en un intento por abstraerse de los afectos que pudieran nublar el juicio.

⁵¹ Véase infra Capítulo VI y Segunda Parte, Capítulo IV.

⁵² Un ejemplo de esto, para la autora, estaría representado por la teoría de John Rawls, quien a pesar de ser considerado un contractualista, realiza un uso muy acotado del contrato en su *Teoría de la Justicia*. Lo que hace a Rawls un contractualista no es entonces la centralidad del contrato como mecanismo, sino el

vertientes de la teoría contractualistas han usado, afirma la autora, la idea de contrato como estrategia heurística que señala la forma correcta del razonamiento moral y no como justificación teórica de una experiencia real. La idea del contrato no es entonces fundacional, ni podríamos decir necesaria, para el razonamiento moral. El contrato en Hampton funciona como una valiosa prueba para los agentes morales, dado que está basado en ideas que son, ellas sí, las fuentes del razonamiento moral. De este modo, la fuerza normativa de su planteo no reside en el contrato sino en el ideal de seres humanos que se ven a sí y a los demás como fines en sí mismos.⁵³ Hampton utiliza el contrato como recurso heurístico para poner en el centro de la escena la concepción kantiana sobre el valor intrínseco del ser humano, y mantenernos de ese modo en la senda “correcta” del razonamiento moral.

Es desde esta perspectiva que la autora propone desarrollar un neocontractualismo kantiano que argumente satisfactoria y rigurosamente estas ideas, allí donde el anterior solo parecía reposar en intuiciones.⁵⁴ Para lograrlo, es necesario definir con precisión la concepción de la persona –y de su valor– en la que reposa la imagen contractual, siendo la idea más importante a invocar, como ya hemos advertido, la afirmación kantiana del valor de cada persona. El contrato es visto, en consecuencia, como un acuerdo *ideal* entre iguales: “En un contrato ideal entre iguales, cada persona debe respetar los deseos de la otra con el fin de alcanzar un acuerdo; por lo tanto, requerir el consentimiento mutuo en estas circunstancias significa exigir respeto”.⁵⁵ Los acuerdos que resulten degradantes, es decir, que no sean consistentes con el valor de cada una de las partes involucradas, no formarían parte de la noción de contrato defendida por Hampton. De este modo, considerar a las partes en el contrato como iguales implica suponerlas con igual poder de negociación en el proceso de acuerdos. A la perspectiva igualitaria de Hampton debemos sumar su concepción no-agregativa del contrato. Cada individuo tiene, en esta perspectiva, la posibilidad de vetar cualquier

hecho de que su teoría reposa en una concepción del valor de las personas igual a la de la teoría del contrato. Véase Hampton, Jean, “Contracts and Choices: Does Rawls Have a Social Contract Theory?”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 77, No. 6, 1980, pp. 315-338.

⁵³ Hampton no da cuenta, pese a distinguir la corriente hobbesiana de la kantiana –y de optar por esta última–, que al tratar al otro como un instrumento para su propio interés, el individuo hobbesiano estaría poniendo en cuestión lo que la autora señala como el elemento común de la imagen del contrato en su conjunto: el valor intrínseco de todas las personas. Esta ambigüedad parece no cuestionar la valía del contrato como metáfora, ni ser suficiente –a pesar de la distinción señalada–, para evitar el uso de generalizaciones sobre la teoría.

⁵⁴ Cabe aclarar que Hampton hace un uso ordinario o coloquial del término intuición (como sinónimo de presentimiento) totalmente desligado de reminiscencias kantianas.

⁵⁵ Hampton, Jean, “Feminist Contractarianism”, op. cit., p. 26.

acuerdo que considere desventajoso para sí mismo, de modo de evidenciar que cada persona tiene un valor en sí misma que resiste la mera agregación.⁵⁶

La concepción moral de la persona que subyace al contractualismo que Hampton nos presenta se compone de dos asunciones: el valor de cada persona y –ligado a lo que la autora llama, como veremos en breve, la “marca hobbesiana”– el legítimo interés de cada individuo. “Estos intereses incluirían no sólo tener lo suficiente para comer, sino también tener las condiciones psicológicas que nos permiten funcionar bien y la libertad que, como seres autónomos, necesitamos”.⁵⁷ La necesidad de definir los “intereses legítimos” y evitar la vaguedad de intuiciones poco definidas, lleva a Hampton a desarrollar y defender una determinada concepción de la persona, y a erigir su prueba contractual sobre ella. Se trata, desde esta perspectiva, de elaborar una teoría normativa –de reminiscencia aristotélica, según la propia autora reconoce– que formule lo que se considera bueno para los seres humanos en términos generales, reconociendo las diferentes necesidades que distintas personas pudieran tener.⁵⁸ La concepción de persona se traduce en una teoría del valor humano, y es esta idea la que subyace a la imagen hamptiana del contrato.

Es en esa empresa teórica donde la autora halla el punto de encuentro entre la tradición contractual y la teoría feminista: ambas, sostiene, están preocupadas por dilucidar la forma de consideración adecuada que cada ser humano debe prodigar a otro en cualquier tipo de relación que establezca con este. Así, la autora afirmará: “La teorización feminista puede hacer mucho para ayudar al desarrollo y la precisión analítica de la teoría kantiana contractualista”.⁵⁹ Y a la inversa, la teoría contractualista puede, desde esta perspectiva, ser de gran ayuda al feminismo dada su insistencia en el valor de cada ser humano.

Ahora bien, pareciera válido cuestionar la permanente medición de costos y beneficios en las relaciones personales como un elemento egoísta en la formulación de la prueba del contrato de Hampton. Esto no es, aclara la autora, un desafortunado remanente de la teoría moral hobbesiana sino más bien, “un intento deliberado por preservar tal vez el único aspecto bien pensado de la teoría de Hobbes: la idea de que la

⁵⁶ Véase *infra* Capítulo IV, Primera Parte.

⁵⁷ Hampton, Jean, “Feminist Contractarianism”, *op. cit.*, p. 27.

⁵⁸ Este es quizás uno de los puntos de mayor ruptura con Kant. Aunque la teoría de Hampton se presenta como neokantiana, las influencias aristotélicas y hobbesianas que incorpora parecen poner en tensión una identificación estable con esa corriente. Matizaremos en breve, sin embargo, el efecto del “correctivo” hobbesiano. Véase página siguiente, n. 61.

⁵⁹ Hampton, Jean, “Feminist Contractarianism”, *op. cit.*, p. 29.

moralidad no debiera ser entendida como si exigiera que nos hagamos presas de otros/as”.⁶⁰ Aquí aparece, finalmente, la “marca hobbesiana” del contractualismo kantiano que Hampton nos había prometido: que ningún individuo se convierta en presa de otro. Las preocupaciones individualistas o de interés propio (*self-interest*) que las partes expresan en el proceso de realizar acuerdos, son vistas como “preocupaciones morales legítimas” que previenen la explotación, y promueven el respeto y los legítimos intereses de cada individuo. Esta perspectiva del interés por una/o misma/o que necesariamente se debe asumir en el planteo de Hampton para evaluar la condición moral de una relación, no tiene que ver con otra cosa que con la centralidad del valor de cada individuo y sus intereses, es decir, con la noción de persona tal cual es asumida por el contractualismo hamptoniano. Al convertir a cada persona en su mejor defensora, la propuesta conseguiría concebir relaciones tanto públicas como privadas libres de servidumbre y explotación.⁶¹

Para ello, la autora se servirá de la noción de justicia distributiva, entendida como “*la distribución de los beneficios y las cargas en una relación, coherente con la concepción contractualista de la persona*”.⁶² De este modo, la justicia distributiva pareciera no ser otra cosa que tratar a los/as demás de manera consistente con la concepción contractualista de persona, por lo que vemos reposar nuevamente los argumentos de Hampton en esta idea del valor humano.

La autora señala tres modos en los que puede tener lugar la explotación en las relaciones humanas, y por tanto, tres formas en que el test del contrato puede ser utilizado para identificarla. El primero de ellos refiere a la distribución injusta de los costos y beneficios no afectivos en una relación. En esta situación, no es la relación misma la que genera la explotación, sino el comportamiento de las partes involucradas. Puede resultar llamativa la propuesta de Hampton de aplicar la lógica de la justicia distributiva a relaciones de amor o amistad, pero si seguimos su razonamiento, ser justos/as significa distribuir los costos y beneficios de toda relación de modo que el valor de cada persona sea respetado; el amor y la justicia no parecerían ser tan extraños

⁶⁰ Ídem.

⁶¹ Ruth Abbey afirma que, dado que la posición kantiana contempla la necesidad de los individuos de verse tanto a sí mismos como a los demás como fines en sí mismos, y demanda que respeten tanto su dignidad como la de los otros, no parece necesaria ninguna contribución hobbesiana para garantizar hacer de cada individuo el mejor defensor de sus propios intereses. Esta inclusión de un elemento egoísta solo trae confusión, pues nubla aquello que realmente guía, a ojos de Abbey, la reflexión de Hampton en torno a la justicia. Véase Abbey, Ruth, *The Return of Feminist Liberalism*, Durham, Acumen, 2011, pp. 129-130.

⁶² Hampton, Jean, “Feminist Contractarianism”, op. cit., p. 30. Las cursivas pertenecen a la autora.

siendo que el amor solo sería posible en el marco de una relación justa.⁶³ El segundo modo en el que el contrato puede funcionar como prueba refiere a si la explotación es inherente a los roles asumidos por quienes participan en una relación. No se trata de evaluar el comportamiento de quienes se involucran en ella, sino de juzgar el vínculo en sí. La relación amo-esclavo sería un ejemplo de relación que fallaría la prueba. El tercer modo refiere a la posibilidad de que la decisión de una persona de entrar en una relación sea injusta, incluso aunque no transforme a la relación misma en injusta. Es decir, una relación podría no implicar explotación en sí misma –ni en su funcionamiento–, pero aún considerarse injusta si la decisión de una persona de ingresar en ella resulta en que alguien (esa persona o un/a tercero/a) obtenga menos de lo previsto. Las preguntas que ejemplifican este supuesto son esclarecedoras: “Si tengo este/a niño/a, ¿puedo seguir haciendo lo que tengo que hacer por mí misma? Si adopto esta profesión, ¿seré capaz de darle a mi familia lo que le debo?”.⁶⁴

Por último, debemos señalar que la autora aclara que existen casos en los que no es apropiado aplicar la prueba del contrato. Cuando se trata de personas con una gran desigualdad de capacidades –como ya hemos señalado, el caso de infantes o de personas con discapacidades severas–, resulta inapropiada una evaluación moral de este tipo, puesto que una relación tal está fuera de los límites de la justicia distributiva al no poder aplicarse la noción de reciprocidad. Claro que no resulta sencillo definir esta idea de reciprocidad.⁶⁵ Hampton entiende que es apropiado que las personas realicen acciones por aquellos/as que están en problemas sin esperar nada a cambio,⁶⁶ puesto que esto no comprometería el valor intrínseco de cada persona, y por tanto, no se traduciría en

⁶³ “[E]l verdadero amor sólo puede existir si también hay respeto moral”. *Ibíd.*, p. 38.

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 32.

⁶⁵ El acercamiento más claro a una noción de reciprocidad en Hampton aparece en una nota al pie, en el marco de su fundamentación acerca de lo inadecuado que resulta una noción de justicia distributiva en su planteo. Aquello que se da en retorno no tiene que ser, para Hampton, necesariamente equitativo a lo recibido para que una relación sea justa. “Hay una razón por la que los beneficiados por los Buenos Samaritanos pueden querer beneficiar a sus benefactores en retribución: su deseo de preservar su propia valía. Aquellos/as que se encuentran frente a la extrema necesidad, aunque igualmente valiosos/as que aquellos/as que les ayudan, no son iguales, sin embargo, en circunstancias o capacidad, y en este sentido, no están en la posición de igualdad necesaria para que la justicia les exija una devolución. Pero para muchos/as esta desigualdad es una experiencia dolorosa y humillante. Desearían estar en condiciones de devolver el favor con el fin de situarse como iguales en capacidad y circunstancia frente a aquellos/as que los/as beneficiaron. Quieren responder del modo que la justicia lo requeriría para demostrar que cumplen con los estándares que las exigencias de la justicia presupone”. Hampton, Jean, “Feminist Contractarianism”, *op. cit.*, pp. 34-35, n. 54. Como veremos en breve, Martha Nussbaum también se enfrenta críticamente a la problemática de la reciprocidad.

⁶⁶ Del mismo modo, “una sociedad que no logra definir o desarrollar respuestas institucionales o sociales a aquellos/as que están en grave necesidad, está fallando en responder al valor de sus propios/as ciudadanos/as con eficacia”. Hampton, Jean, “Feminist Contractarianism”, *op. cit.*, p. 33.

explotación. Este tipo de relaciones no representan un problema pues no existe una situación de manipulación para obtener cuidados o ventajas. Porque de lo que se trata, en última instancia, no es de observar una distribución de costes y beneficios totalmente equitativa, sino de que ninguna de las partes explote a la otra. El objetivo del contrato no es otro que evitar esas relaciones de explotación. No parece quedarle más remedio a Hampton, que echar mano al impreciso concepto de “razonable” a la hora de definir una aceptable distribución de cargas y beneficios, “porque *razonable* implica que no hay una serie de reglas que podamos invocar que determinen decisivamente cómo distribuir los costos y beneficios, y que todavía hay respuestas correctas e incorrectas acerca de cómo hacerlo”.⁶⁷

Hampton defiende las afirmaciones metafísicas que moldean su concepción de persona, y denomina “metafísica socialmente responsable” a esta postura que sostiene el valor igual y no instrumental de cada ser humano. Del mismo modo, no solo admite sino que celebra que su propuesta no genere un liberalismo político imbuido de pretendida neutralidad moral –o de una moralidad “mínima”–, sino por el contrario, un liberalismo de fuerte carga moral guiado por una concepción de la persona desde la que se formulen instituciones que respeten el valor y los legítimos intereses de cada ser humano.⁶⁸

Para las mujeres, sobre quienes se ha construido históricamente una imagen de heroico sacrificio por los/as demás, y cuyos intereses se han subsumido a las necesidades de colectivos o comunidades, resulta absolutamente necesario desarrollar formas de pensar y actuar que pongan su propia persona e intereses en un lugar de privilegio, de modo de evitar, según el diagnóstico de Hampton, que su propensión al cuidado sea la fuente de su abuso y explotación.⁶⁹ En este sentido, el contractualismo tal cual es propuesto por Hampton –individualista, auto-centrado–,⁷⁰ representa un modo de acercarse a las relaciones morales que no solo anima a los individuos a persistir en el reconocimiento de sus propios intereses, sino que también alienta a poner en cuestión las fuentes sociales y políticas de la explotación de las mujeres.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 35. Las cursivas pertenecen a la autora.

⁶⁸ Hampton no desconoce que parte de nuestras legítimas necesidades incluyen la de ser parte de un colectivo. Pero los intereses de los colectivos serán reconocidos en tanto resulten instrumentalmente beneficiosos a las aspiraciones de los individuos.

⁶⁹ Veremos en la Segunda Parte, a partir del desarrollo de la ética del cuidado, un modo muy distinto de analizar esta “propensión”.

⁷⁰ Hampton utiliza el término *self-interested* en reiteradas ocasiones, pero nunca el más fácilmente traducible *selfish*. Por eso mis reparos en utilizar el término egoísta, y los intentos por acercarme a la idea que quiere transmitir Hampton con nociones como “individualista” o “que actúa en interés propio”.

Sin embargo, puede resultar llamativo que a la vez que propone un feminismo contractualista, Hampton afirme que el contrato es, en términos teórico-conceptuales, algo superfluo. Si el contrato es una metáfora, sin ningún trasfondo normativo ¿cuál es el valor o la necesidad de sostenerlo para el análisis feminista? La autora tampoco da cuenta de la inconsistencia de asegurar que una de las dos corrientes morales contractualistas habilita una concepción instrumental del individuo (hobbesiana), y afirmar al mismo tiempo que el contractualismo –dicho así, en términos generales– sostiene el valor intrínseco de las personas. El argumento sobre el que se sustenta la propuesta de Hampton –el igual valor de todas y cada una de las personas– no parece necesitar de un elemento contractual sobre el que descansar. De hecho, veremos que Martha Nussbaum destaca esta misma premisa kantiana pero desechando la teoría contractualista.

Capítulo II. Martha Nussbaum. El enfoque de las capacidades vs. la teoría del contrato social

La filósofa Martha Nussbaum ha valorado la teoría de Hampton como una aproximación procedimental sólida y prometedora.⁷¹ Aunque comparte con Hampton la centralidad del valor intrínseco de cada persona, ofrece sin embargo un enfoque que, según afirma, contiene los lineamientos centrales de las preocupaciones y propuestas de Hampton, sin los problemas propios del contractualismo.⁷²

Nussbaum sitúa la tradición del contrato como una de las teorías de justicia social más poderosa y duradera de Occidente, que sin embargo, no ha podido –incluso en su mejor versión, representada para Nussbaum en la obra de John Rawls–⁷³ dar respuesta a los graves problemas de justicia de las sociedades contemporáneas. Con la intención de saldar esta deuda teórica, Nussbaum construye su propio enfoque, que irá más allá de ser una alternativa a los relatos contractuales, pues se desplegará como una teoría con pretensión de disputarle espacio a los métodos hegemónicos de medición del desarrollo humano. Nussbaum retoma dos conceptos centrales de la teoría de Rawls para construir su propuesta del “enfoque de las capacidades”: la noción de liberalismo político y de consenso traslapado. Con este objetivo, elabora una lista de capacidades humanas centrales, las cuales, en el contexto de un liberalismo político “rawlsiano”,⁷⁴ aparecen como metas netamente políticas –libres de fundamentaciones metafísicas–, propiciando así la posibilidad de establecer consensos entre personas que tengan o puedan tener distintas nociones del bien.⁷⁵

Cabe decir que es al interior de la tradición liberal, donde las preguntas de Nussbaum adquieren significado: sólo a partir de la disolución de una concepción única del Bien y de la comprensión de que el orden político no debe realizarla sino garantizar las condiciones para que cada individuo pueda perseguir su propio plan de vida, las

⁷¹ Véase Nussbaum, Martha, *Las mujeres y el desarrollo humano: el enfoque de las capacidades*, Barcelona, Herder, 2002 [2000], pp. 218-219.

⁷² *Ibidem*, p. 219.

⁷³ Principalmente Rawls, John, *Teoría de la justicia*, op. cit., y *El liberalismo político*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2006 [1993].

⁷⁴ Para el desarrollo de la concepción de liberalismo político véase Rawls, John, *El liberalismo político*, op. cit., especialmente pp. 137-241.

⁷⁵ Cabe destacar aquí las diferencias que ya comienzan a emerger entre la pretensión de Hampton por encontrar fundamentos morales últimos y una postura más política y menos comprensiva en Nussbaum. Veremos sin embargo en la Sección B de esta Primera Parte que es posible matizar y cuestionar estas afirmaciones.

preguntas en torno a la pluralidad de ideas del bien pueden ser formuladas.

a) Una propuesta alternativa al contractualismo

Bajo la mirada de Martha Nussbaum, la tradición contractualista ha legado a nuestra cultura política “una imagen general de la sociedad como un contrato orientado al beneficio mutuo (las personas obtienen algo de su vida en común que no obtendrían viviendo por separado) entre personas «libres, iguales e independientes»”;⁷⁶ sin embargo, a pesar de reconocer las grandes contribuciones que esta tradición ha realizado, la autora afirma que estas resultan insuficientes para dar respuesta a un conjunto de problemas de justicia apremiantes en el mundo actual.

En sintonía con las críticas realizadas por la teoría feminista a los clásicos del contractualismo, Nussbaum señala que se ha asumido invariablemente que los individuos que tomaron parte activa en el contrato eran hombres con capacidades similares y similar aptitud para llevar adelante actividades productivas. De este modo las mujeres –consideradas no “productivas”, ya que el trabajo doméstico no se supone productivo–, al igual que niñas/os y ancianas/os, quedaban excluidas/os de lo que la autora denominará la “posición negociadora”.⁷⁷ Y si bien las versiones contemporáneas de la teoría contractual han rectificado de algún modo estas exclusiones, obviaron una crítica fundamental que refiere a la concepción de la familia como una esfera privada, inmune a la ley y al contrato.⁷⁸

Del mismo modo, estas teorías se han mostrado incapaces e impotentes ante tres problemas de justicia no resueltos que en el planteo de Nussbaum devienen acuciantes, a saber: 1) la exclusión del contrato de las personas con discapacidades o deficiencias, 2) el hecho de que el lugar de nacimiento o la nacionalidad de una persona influya en un

⁷⁶ Nussbaum, Martha, *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, Barcelona, Paidós, 2007 [2006], p. 34.

⁷⁷ Este punto de inicio es indistintamente referido como “posición negociadora”, “posición inicial” o como el más rawlsiano “posición original”. Por otra parte, se debe mencionar aquí la excepción de Hobbes en cuanto a omisión de las mujeres (véase Pateman, Carole, *El contrato sexual*, Barcelona, Anthropos, 1995 [1988], p. 14 y ss. Este tema será abordado con más detalle en el Capítulo I de la Segunda Parte) y la ampliación, en el caso de muchos autores contractualistas, de las personas que son excluidas de este momento. Podemos señalar como ejemplo a Locke y a Kant, quienes condicionan la participación en el contrato a la posesión de propiedades. Véase Locke, John, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, Buenos Aires, Alianza Editorial, 1997 [1689], caps. III, V y VIII; y Kant, Immanuel, *Teoría y praxis*, Buenos Aires, Leviatán, 1984 [1793], cap. II.

⁷⁸ Véase Nussbaum, Martha, *Las mujeres y el desarrollo humano: el enfoque de las capacidades*, op. cit., pp. 321-370. Retomaremos en detalle la relación entre la familia y la justicia en el Capítulo V de esta Primera Parte.

alto grado en las oportunidades vitales que esta tendrá,⁷⁹ y 3) la necesaria extensión del concepto de justicia a las criaturas no humanas. Estos problemas aparecen representando los tres grandes argumentos a partir de los cuales la autora confrontará tanto la noción de contrato, como las consecuencias que de la teoría contractual se derivan.

Resulta de particular interés y pertinencia para el análisis que aquí propongo, el modo en que Nussbaum piensa y desarrolla el primer y el tercer problema planteados, es decir, el de aquellos seres que por considerarse menos racionales o capaces que otros quedan fuera de las instituciones políticas. La tradición del contrato social excluye a las personas con importantes deficiencias físicas y mentales, del mismo modo que lo hace con los animales no humanos: la imagen del ser humano racional y adulto no deja espacio para otros seres. Nussbaum señala un problema que se encuentra en el corazón de la tradición contractual, y que refiere a que esta teoría confunde a quienes diseñan los principios básicos de la sociedad –principios de justicia–, con aquellas/os para quienes están pensados esos principios básicos; es decir, “los sujetos primarios de la justicia son los mismos que escogen los principios”.⁸⁰ De este modo, quienes no poseen las capacidades que se suponen requisitos para formar parte del contrato –y que a pesar de variar entre un autor y otro podríamos resumir bajo la idea de individuos racionales, dotados de aptitudes físicas y mentales similares entre sí– no sólo quedan desplazadas/os de la posibilidad de diseñar los principios de justicia, sino que quedan excluidas/os también de aquellas/os para quienes son seleccionados dichos principios. Estos seres podrán ser incluidos en estadios posteriores o de modo derivado, pero el hecho de identificar a quienes conforman contractualmente la sociedad con la totalidad de las/os ciudadanas/os de la sociedad creada, hace que quienes no forman parte del grupo contratante original, no puedan considerarse sujetos primarios de justicia, puesto que sus necesidades serán tenidas en cuenta –si es que esto sucede–, una vez que se haya diseñado la estructura básica de la sociedad y de las instituciones políticas.

El diagnóstico de Nussbaum desemboca en la propuesta de ligar el “por quién” y el “para quién” de un modo distinto: “Se podría proponer una teoría en la cual muchos seres vivos, tanto humanos como no humanos, sean sujetos primarios de la justicia,

⁷⁹ El contractualismo plantea las sociedades como autónomas y autosuficientes, y las relaciones entre sociedades son consideradas en un segundo momento o nivel de análisis, derivando las características de los individuos –libres, iguales, independientes– a los Estados, quienes con esos atributos se relacionarán entre ellos de manera análoga a como lo hacen los individuos entre sí en el estado de naturaleza.

⁸⁰ Nussbaum, Martha, *Las fronteras de la justicia*, op. cit., p. 36.

aunque no tengan capacidad para participar en el procedimiento por el cual se escogen los principios políticos”.⁸¹ Se trataría entonces de crear una teoría que separe aquello que el contractualismo trata como idéntico, una teoría que reconozca “que la capacidad para establecer un contrato, y la posesión de las capacidades que hacen posible el beneficio mutuo en la sociedad resultante, no son condiciones necesarias para ser un ciudadano dotado de dignidad y que merece ser tratado con respeto en un plano de igualdad con los demás”.⁸²

Cabe señalar que lo que está en juego al excluir a determinadas personas no sólo de la definición de los principios políticos básicos de la sociedad, sino también de aquellas/os para quienes se eligen esos principios, es en última instancia, la propia concepción de ciudadanía, su definición y su alcance. Suponer una igualdad aproximada de facultades entre quienes llevan a cabo el pacto, es decir, como condición para ser sujetos de justicia, hace que quienes son consideradas/os inferiores –tanto en fuerza física como en capacidad mental– no formen parte de la sociedad política. Estamos ante todo un número de seres que no participan en el diseño de los principios políticos ni en la creación de las instituciones políticas, y que no son alcanzados por los principios de la justicia humana, a no ser de forma ulterior y derivada, para atender a ciertas demandas específicas, una vez que las instituciones y las normas han sido creadas. Parecería que son las propias características de la teoría contractualista, las que dificultan pensar en pie de igualdad la ciudadanía de aquellas y aquellos que no ajustan al modelo estereotipado del individuo racional liberal capacitado para pactar.⁸³

A partir de un diagnóstico semejante, resulta imperiosa la formulación de nuevas herramientas teórico conceptuales que permitan iluminar los tres grandes problemas planteados por Nussbaum, teniendo en cuenta que la teoría del contrato –incluso en la reformulación de Hampton– parece no dar respuestas satisfactorias. Y dado que “[s]in duda no es muy productivo criticar una tradición sin ofrecer una alternativa, sobre todo cuando es fértil y está profundamente arraigada”,⁸⁴ luego de su exhaustiva crítica del contractualismo, Nussbaum proporciona un enfoque alternativo para el análisis de las cuestiones de justicia básica.

⁸¹ *Ibíd.*, p. 37.

⁸² *Ídem.*

⁸³ Nussbaum reconoce la necesidad de algún tipo de racionalidad para realizar un contrato, y concede por tanto, lógicas razones para que el contractualismo sostenga la racionalidad como atributo de la ciudadanía. Sin embargo, puntualiza la inexistencia de razones para otra asociación muy diferente: aquella que liga “la racionalidad a la capacidad de ser un *sujeto* primario y no derivado de la justicia”. Nussbaum, Martha, *Las fronteras de la justicia*, op. cit., p. 69. Las cursivas pertenecen a la autora.

⁸⁴ *Ibíd.*, p. 82.

El enfoque de las capacidades propuesto por la autora es presentado “como base filosófica para una teoría de los derechos básicos de los seres humanos que deben ser respetados y aplicados por los gobiernos de todos los países, como requisito mínimo del respeto por la dignidad humana”.⁸⁵ El objeto de la propuesta es centrar nuestra atención en las capacidades humanas, definidas por Nussbaum como “aquello que las personas son efectivamente capaces de hacer y ser, según una idea intuitiva de lo que es una vida acorde con la dignidad del ser humano”,⁸⁶ para poder plantear, a partir de allí, la idea de un mínimo social básico de justicia. Puede resultar problemático, sin embargo, que luego de haber reconocido la dificultad que tienen los seres humanos para ponerse de acuerdo en torno a una idea comprensiva del bien, Nussbaum acepte el “intuitivo” carácter universal de la definición de dignidad del ser humano –esas intuiciones de las que Hampton tanto desconfiaba.

Siguiendo el enfoque propuesto por Nussbaum, la pregunta que debería orientarnos no es cuán satisfecha está una persona con aquello que hace, ni qué cantidad de recursos es capaz de producir esa persona, sino más bien, ¿qué es esa persona realmente capaz de hacer y de ser? Se trata principalmente de plantear objetivos políticos que deberían considerarse fundamentales para el desarrollo de la vida humana. El interrogante que aparece tras el planteo de Nussbaum es qué es una vida realmente humana; y las respuestas que ofrece tienen que ver con su afirmación intuitiva de que hay determinadas funciones centrales –que si estuvieran ausentes revelarían la ausencia de una vida humana–, y que hay una forma específicamente humana de desarrollar dichas funciones.⁸⁷ Observamos entonces que la idea intuitiva sobre la que se erige el enfoque de las capacidades es doble: en primer lugar, la afirmación de que hay ciertas funciones que son centrales para la vida humana, y en segundo –aquello que Nussbaum afirma que Marx encontró en su lectura de Aristóteles– la idea de que hay *algo* que hace

⁸⁵ Nussbaum, Martha, *Las fronteras de la justicia*, op. cit., p. 83. Este enfoque surge como alternativa a posiciones económico-utilitaristas en el contexto de los debates internacionales sobre desarrollo humano, y ha sido desarrollado por Martha Nussbaum en el ámbito de la filosofía y por Amartya Sen en el ámbito de la economía y las ciencias sociales (aunque en los últimos años también ha incursionado en la filosofía). Sen promueve la noción de capacidad como herramienta para la medición y comparación de la calidad de vida de las personas a nivel mundial, rivalizando con otras formas de medición como el PIB per cápita o la utilidad. El economista sostiene que de este modo pueden plantearse más adecuadamente las preguntas acerca de la igualdad y la desigualdad social. Cfr. Sen, Amartya, “Capacidad y bienestar” en Nussbaum, Martha y Sen, Amartya (comps.), *La calidad de vida*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1998 [1993], pp. 54-83; Sen, Amartya, *La idea de la justicia*, Buenos Aires, Taurus, 2011 [2009].

⁸⁶ Nussbaum, Martha, *Las fronteras de la justicia*, op. cit., p. 83.

⁸⁷ Nussbaum afirma que retoma aquí la noción de “funcionamiento auténticamente humano” en el sentido en que es desarrollada por Karl Marx en los *Manuscritos de economía y filosofía* de 1844. Véase Nussbaum, Martha, *Las fronteras de la justicia*, op. cit., pp. 86-87.

que esas funciones se desarrollen de un modo propiamente humano que nos distingue de otros animales.

Es evidente que el ojo *humano* se gratifica en una forma diferente al crudo ojo no humano, el *oído* humano de una forma diferente al oído crudo, etc. El *sentido* atrapado en una necesidad práctica cruda tiene sólo un sentido *restringido*. Para el hombre hambriento, no es la forma humana de los alimentos la que existe, sino sólo su ser abstracto como alimento; podría muy bien estar ahí en su forma más cruda, y sería imposible decir en qué difiere esta actividad de alimentación de la de los *animales*.⁸⁸

De la cita de Marx se desprende que una persona con hambre realiza la acción de comer como un acto de supervivencia, sin los agregados sociales y/o racionales que acompañan la idea de alimentación humana. Lo mismo sucede con los sentidos si no son estimulados mediante la educación y la relación con las/os otras/os. Pareciera ser que lo que aparece como idea subyacente es la noción de un ser humano *digno* y libre de moldear su propia vida, y el desafío sería entonces responder qué es lo que hace a una persona *verdaderamente* humana, o *digna* de humanidad, o qué es lo que deberíamos entender por valor humano o dignidad.

Martha Nussbaum sostiene que es posible establecer un mínimo por debajo del cual no se pueda hablar de una vida verdaderamente humana. Para poder establecer ese nivel mínimo,⁸⁹ Nussbaum ofrece una lista de diez capacidades que actuarían como requisitos básicos para una vida digna.⁹⁰

1. *Vida*. Poder vivir hasta el término de una vida humana de una duración normal; no morir de forma prematura o antes de que la propia vida se vea tan reducida que no merezca la pena vivirla.
2. *Salud física*. Poder mantener una buena salud, incluida la salud reproductiva; recibir una alimentación adecuada; disponer de un lugar

⁸⁸ Marx, Karl, *Manuscritos económicos y filosóficos*, 1844. Citado en Nussbaum, Martha, “Las capacidades de las mujeres y la justicia social”, *Debate Feminista*, Año 20, Vol. 39, abril 2009 [2002], p. 106.

⁸⁹ “En mi perspectiva esa es la meta política: se puede, por supuesto, mantener la perspectiva de las capacidades y definir la meta de manera diferente; en términos de, por ejemplo, una igualdad completa de capacidades. Yo recomiendo el umbral sólo como una teoría parcial de la justicia, no como una teoría completa. Mi planteamiento todavía no asume una postura en cuanto al principio distributivo que debiera manejarse en el caso de que todos los ciudadanos estuvieran por encima del umbral”. Nussbaum, Martha, “Las capacidades de las mujeres y la justicia social”, op. cit, p. 124.

⁹⁰ En un libro más reciente, Nussbaum vuelve sobre su enfoque de las capacidades, pero ni la lista ni la formulación sufren modificaciones. El texto pareciera ser más un intento por llegar a un público más amplio que el de *Las fronteras de la justicia* o textos anteriores en los que desarrolla el enfoque, que una oportunidad de reformulación crítica de su propuesta a partir de los comentarios suscitados en estos años. Véase Nussbaum, Martha, *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*, Barcelona, Paidós, 2012 [2011].

adecuado para vivir.

3. *Integridad física*. Poder moverse libremente de un lugar a otro; estar protegido de los asaltos violentos, incluidos los asaltos sexuales y la violencia doméstica; disponer de oportunidades para la satisfacción sexual y para la elección en cuestiones reproductivas.

4. *Sentidos, imaginación y pensamiento*. Poder usar los sentidos, la imaginación, el pensamiento y el razonamiento, y hacerlo de un modo «auténticamente humano», un modo que se cultiva y se configura a través de una educación adecuada, lo cual incluye la alfabetización y la formación matemática y científica básica, aunque en modo alguno se agota en ello. Poder usar la imaginación y el pensamiento para la experimentación y la producción de obras y eventos religiosos, literarios, musicales, etc., según la propia elección. Poder usar la propia mente en condiciones protegidas por las garantías de la libertad de expresión tanto en el terreno político como en el artístico, así como de la libertad de prácticas religiosas. Poder disfrutar de experiencias placenteras y evitar los dolores no beneficiosos.

5. *Emociones*. Poder mantener relaciones afectivas con personas y objetos distintos de nosotros mismos; poder amar a aquellos que nos aman y se preocupan por nosotros, y dolernos por su ausencia; en general, poder amar, penar, experimentar ansia, gratitud y enfado justificado. Que nuestro desarrollo emocional no quede bloqueado por el miedo y la ansiedad. (Defender esta capacidad supone defender formas de asociación humana de importancia crucial y demostrable para este desarrollo).

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

7. *Afiliación*. A. Poder vivir con y para los otros, reconocer y mostrar preocupación por otros seres humanos, participar en diversas formas de interacción social; ser capaz de imaginar la situación de otro. (Proteger esta capacidad implica proteger las instituciones que constituyen y promueven estas formas de afiliación, así como proteger la libertad de expresión y de asociación política). B. Que se den las bases sociales del autorrespeto y la no-humillación; ser tratado como un ser dotado de dignidad e igual valor que los demás. Eso implica introducir disposiciones contrarias a la discriminación por razón de raza, sexo, orientación sexual, etnia, casta, religión y origen nacional.

8. *Otras especies*. Poder vivir una relación próxima y respetuosa con los animales, las plantas y el mundo natural.

9. *Juego*. Poder reír, jugar y disfrutar de actividades recreativas.

10. *Control del propio entorno*. A. *Político*: Poder participar de forma efectiva en las elecciones políticas que gobiernan la propia vida; tener derecho a la participación política y a la protección de la libertad de expresión y de asociación. B. *Material*: Poder disponer de propiedades (ya sean bienes mobiliarios o inmobiliarios), y ostentar los derechos de propiedad en un plano de igualdad con los demás; tener derecho a buscar trabajo en un plano de igualdad con los demás; no sufrir persecuciones ni detenciones sin garantías. En el trabajo, poder trabajar como un ser humano, ejercer la razón práctica y entrar en relaciones valiosas de reconocimiento mutuo con los demás trabajadores.⁹¹

El enfoque propuesto toma a cada persona como portadora de valor y como un fin en sí misma, haciendo suya la máxima kantiana de que los seres humanos deben ser

⁹¹ Nussbaum, Martha, *Las fronteras de la justicia*, op. cit., pp. 88-89.

tratados siempre como fines y nunca como medios. Pero no solamente en Kant podemos reconocer este valor. El joven Marx sostiene que es erróneo subordinar los fines de algunos individuos a los fines de otros, y de hecho, tratar a las personas como objetos para el uso de otras, es la idea que se encuentra en el corazón de la noción de explotación.⁹² Poner en el centro de la escena a cada persona individual, persigue el objetivo de que cada una esté en condiciones de vivir una vida humana digna, es decir, que *cada una* de las personas se encuentre por encima del nivel mínimo en *cada una* de las áreas que abarcan las capacidades enumeradas: “Así, podremos reformular nuestro *principio de cada persona como fin*, articulándolo como un *principio de la capacidad de cada persona*: las capacidades buscadas se buscan para *todas y cada una de las personas*, no en primera instancia para grupos o familias o estados u otros cuerpos corporativos”.⁹³

Tomando entonces como medida al individuo, y entendiendo a *cada una* de las capacidades –pues cada una de ellas es fundamental para la justicia social, a la vez que se refuerzan unas a otras– como metas generales que deberían ser adaptadas por cada sociedad de acuerdo a sus particularidades, el enfoque de las capacidades se propone como una teoría mínima de la justicia social que pretende obtener un consenso transcultural.

b) Liberalismo y universalismo: tres argumentos

La propuesta teórica de Martha Nussbaum se presenta con carácter universal, pues entiende que las capacidades en cuestión son fundamentales para todas las personas más allá de la sociedad en la que habiten. En este sentido Nussbaum lo emparenta con el enfoque internacional de los derechos humanos,⁹⁴ donde las capacidades aparecerían

⁹² Como ya hemos visto, todas las referencias que Nussbaum hace de Marx remiten a los Manuscritos de 1844. Véase Nussbaum, Martha, *Las mujeres y el desarrollo humano*, op. cit., p. 115. Vemos aquí coincidir a Nussbaum con Hampton en la idea central del valor intrínseco de toda persona, a pesar de que utilicen esta misma idea para justificar dos tipos de liberalismo diferentes. Desarrollaremos en detalle en la Sección B de esta Primera Parte las similitudes y diferencias que pueden rastrearse en la obra de las autoras.

⁹³ Nussbaum, Martha, *Las mujeres y el desarrollo humano*, op. cit., p. 115. Las cursivas pertenecen a la autora.

⁹⁴ “En efecto, las capacidades cubren el terreno que ocupan tanto los llamados «derechos de primera generación» (las libertades políticas y civiles) como los llamados «derechos de segunda generación» (los derechos económicos y sociales). Y ellas desempeñan un papel similar, aportando el basamento filosófico para los principios constitucionales básicos”. *Ibíd.*, p. 143.

como una especificación del mismo.⁹⁵ ¿Por qué apartarse entonces de la lógica o el lenguaje de los derechos? Nussbaum apunta al carácter polisémico de la noción de derechos, y al modo en que este lenguaje oscurece en oportunidades algunas cuestiones teóricas: “Las personas difieren sobre cuál es la *base* de un reclamo de derechos: la racionalidad, el sentimiento y la misma vida han tenido sus defensores. Difieren, también, sobre si los derechos son prepolíticos o artefactos de las leyes y las instituciones”.⁹⁶ Esto no quiere decir que la perspectiva de los derechos humanos no haya sido y siga siendo valiosa para las personas, y para la articulación de demandas de igualdad y justicia de las mujeres en particular.

Aun así, Nussbaum sostiene la debilidad de este marco conceptual en varios aspectos: a la ya citada vaguedad conceptual que llevaría a suscitar más preguntas que recomendaciones, deberíamos agregar otros cuatro aspectos. En primer lugar, el hecho de que el lenguaje de los derechos haya estado históricamente asociado a las libertades civiles y políticas, y que sólo recientemente se lo haya relacionado con los derechos económicos y sociales, hace que bajo la lógica de los derechos muchas veces los prerequisites materiales sean relegados o no tenidos en cuenta en modo alguno. En segundo lugar, la autora señala que la perspectiva de los derechos humanos no ha tenido en consideración temas centrales y acuciantes para la vida de las mujeres como la violencia machista y otras formas de abuso a su integridad física, del mismo modo que no se ha ocupado de un problema urgente y central: la justicia al interior de la familia.⁹⁷ En tercer lugar, se afirma que el enfoque de los derechos humanos se encuentra bajo la influencia de la tradición de libertad negativa, lo que hace que muchos/as defensores de la lógica de los derechos la sostengan en términos de protecciones básicas contra la interferencia estatal, sin considerar aquello que deberían realizar los Estados para el bienestar de las personas. Por último, la autora recoge la crítica que hace referencia a que la perspectiva de los derechos es una perspectiva occidental insensible a las culturas, tradiciones y pensamientos no occidentales. Es necesario aclarar que Nussbaum no comparte muchas de estas críticas, pero que sin embargo cree que ante tales impugnaciones, es deseable internarse en la búsqueda de una alternativa –o

⁹⁵ Nussbaum sugiere la posibilidad de utilizar el enfoque de las capacidades como referencia para analizar qué implica garantizarle a alguien un derecho. De este modo, ejemplifica que “[e]n muchas naciones, las mujeres tienen un derecho nominal de participación política sin tener ese derecho en el sentido de la capacidad: por ejemplo, pueden ser amenazadas con violencia si dejan su casa”. Nussbaum, Martha, *Las mujeres y el desarrollo humano*, op. cit., p. 145.

⁹⁶ Nussbaum, Martha, “Las capacidades de las mujeres y la justicia social”, op. cit., p. 118.

⁹⁷ Como ya hemos señalado, el tema será abordado en detalle en el Capítulo V de esta Primera Parte.

suplemento— a esta perspectiva, libre de los problemas que esta acarrea.

La centralidad de la idea de las capacidades tendría la ventaja, entonces, de abordar estos temas a partir de posiciones claras, allí donde el lenguaje de los derechos suscita tantas disputas a partir del “profundo desacuerdo filosófico” sobre el que basa sus principios, y que lo posicionaría como un marco conceptual débil. Pensar los derechos fundamentales en términos de capacidades, tal como propone el enfoque de Nussbaum, nos daría un “punto de referencia” para reflexionar sobre qué significa verdaderamente garantizarle un derecho a una persona, obligándonos a mirar en los requisitos materiales que toda capacidad necesita. El enfoque de las capacidades aparecería enfrentándose a las elaboraciones en torno al derecho surgidas de la tradición liberal, donde los derechos fundamentales son principalmente entendidos, como se acaba de señalar, en términos de límites a la interferencia del Estado.⁹⁸ A la vez, el enfoque de las capacidades, sosteniendo la necesidad de analizar la familia en términos de justicia, pone en cuestión la distinción público-privado tal cual es entendida por el liberalismo. Y en este mismo sentido, desafía aquellas posturas temerosas del “occidentalismo” que acarrear los enfoques que se pretenden universales: “Cuando hablamos simplemente de lo que las personas pueden hacer y ser, ni siquiera en apariencia estamos privilegiando una idea occidental”.⁹⁹

El enfoque de las capacidades y el marco de los derechos deberían ser entendidos en forma conjunta: ambos lenguajes se acompañan y complementan. La perspectiva de los derechos humanos es un aliado valioso para la propuesta de Nussbaum, aunque esta última sea más “definitiva”, pues especifica en modo preciso qué significa garantizar un derecho, y más “completa”, al detallar una cantidad de derechos soslayados o muy recientemente incluidos en los documentos internacionales de derechos humanos, y que impactan especialmente en las mujeres. “En todo el mundo, a las mujeres les ha faltado apoyo para realizar ciertas funciones humanas centrales, y esa falta de apoyo se debe, hasta cierto punto, al hecho de que son mujeres. (...) Es por eso que el hecho de que “reprueben” en capacidades es un problema de justicia”.¹⁰⁰

En abierta discusión con aquellas teóricas feministas que desconfían de todo

⁹⁸ “Mucho de lo escrito en la Carta de Derechos de la Constitución de Estados Unidos se deriva de esta tradición, aunque siglos de interpretación han ampliado, de cierta manera, su comprensión. La sección de derechos fundamentales de la Constitución de la India toma un enfoque más afirmativo, y la garantía de derechos fundamentales involucra explícitamente la acción afirmativa del estado”. Nussbaum, Martha, “Las capacidades de las mujeres y la justicia social”, op. cit., pp. 119-120.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 121.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 125.

enfoque normativo universal, Nussbaum defiende la existencia de un feminismo universalista y de normas transculturales que defiendan la pluralidad y la libertad humanas:

Yo sostendré que es posible esbozar un marco para una práctica feminista de la filosofía que sea fuertemente universalista, dedicada a normas de justicia, de igualdad y a derechos que tengan validez a través de las diferentes culturas, y que sea al mismo tiempo sensible a la particularidad local y a las muchas maneras en que las circunstancias modifican no solamente las opciones, sino también las creencias y las preferencias.¹⁰¹

Un feminismo universalista no-imperialista y atento a las diferencias aparece no solo como posible sino como necesario en el marco del enfoque de las capacidades, cuya meta es el desarrollo de las potencialidades humanas y el respeto de las diferencias. El enfoque propuesto permitiría, sostiene Nussbaum, un universalismo que lejos de tomar posturas occidentalizadoras o colonizadoras, se muestre sensible al pluralismo y a la diferencia cultural. ¿Qué otra cosa sino la búsqueda de normas transculturales ha guiado al movimiento internacional de derechos humanos, o a los acuerdos internacionales como la CEDAW?¹⁰² Debemos ser prudentes a la hora de rechazar todo intento de argumento con intenciones generalistas por sus probables implicaciones homogeneizadoras y colonialistas. La perspectiva internacional de los derechos humanos se asienta en estas arenas movedizas.¹⁰³ Es posible sostener la universalidad de los derechos humanos, a la vez que se sostiene que la legitimidad política no es inmanente, y su fundamento puede estar sometido a crítica si esto fuera necesario. Por ejemplo, si se tratase de un orden político que oprime a una parte de la humanidad por razones de sexo, orientación sexual, raza o religión. La universalidad de los derechos humanos sería entonces una herramienta para esa crítica y no un escollo

¹⁰¹ Nussbaum, Martha, *Las mujeres y el desarrollo humano*, op. cit., p. 35.

¹⁰² La Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer (CEDAW por sus siglas en inglés) fue aprobada por la Asamblea General de Naciones Unidas en el año 1979, y cuenta con 188 países miembros (que han firmado y ratificado la Convención) y dos países firmantes (pero que no la han ratificado: Estados Unidos y Sudán del Sur). Véase <http://www.ohchr.org/en/hrbodies/cedaw/pages/cedawindex.aspx>

¹⁰³ Véase Ackerly, Brooke, *Universal Human Rights in a World of Difference*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008. Allí afirma: “Con atención a la política del conocimiento (al poder de la epistemología), la noción de derechos humanos universales inmanentes que presento pone al descubierto la política de cualquier explicación de los derechos humanos. Aceptando que todos los enfoques de los derechos humanos (en especial los que sostienen que no hay derechos humanos universales) son representaciones de poder, ofrezco una concepción de los derechos humanos universales que es la base de una crítica –en desarrollo permanente– de la marginación, el silenciamiento y las jerarquías explotadoras”. *Ibidem*, p. 26. Véase también Gould, Carol, *Globalizing Democracy and Human Rights*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

para cuestionarla.

Las objeciones que suelen esgrimirse ante quienes impulsan normas universales en relación a la equidad entre mujeres y varones, son agrupadas por Nussbaum bajo tres argumentos principales que la autora confronta. En primer lugar, se refiere a lo que denomina el *argumento de la cultura*, reuniendo aquí aquellas voces que reclaman que las “culturas tradicionales” poseen normas propias sobre aquello que debe guiar la vida y conducta de las mujeres. Nussbaum cuestiona la noción de tradición sobre la que se edifica este argumento: “Las culturas son escenas de debate y confrontación. Contienen voces dominantes y también contienen las voces de las mujeres, que no siempre han sido escuchadas”.¹⁰⁴ Entendiendo a la cultura como algo dinámico y en permanente transformación, Nussbaum denunciará que esa idea de cultura sólo se aplica a la occidental, mientras que cuando se analizan las culturas orientales se las suele caracterizar con lo más antiguo de su tradición como algo incuestionable, y toda voz crítica sobre la subordinación de las mujeres suele tildarse de occidentalizadora, pues la libre elección es “arrogantemente” entendida como occidental.¹⁰⁵

En segundo lugar, recoge la postura de quienes sostienen que la riqueza del mundo actual deviene justamente de la inexistencia de un acuerdo sobre un conjunto de reglas o prácticas compartidas, y que el mundo se empobrecería si fuera más homogéneo. A esta línea argumental, a la que Nussbaum llama *argumento del bien de la diversidad*, responde contraponiendo la diversidad cultural a la diversidad lingüística, pues “las lenguas no perjudican a las personas, y las prácticas culturales lo hacen con frecuencia”.¹⁰⁶ Lo que está poniendo en cuestión la analogía es qué valores culturales se deberían preservar o qué tipo de prácticas es mejor dejar de lado.

En último término la autora desarrolla lo que denomina el *argumento del paternalismo*. Quienes se enmarcan en esta perspectiva sostienen que es cada persona quien está en mejores condiciones para juzgar lo mejor para sí, por lo que insistir en normas universales para diversas sociedades que indiquen aquello que se supone que es bueno para las personas, cuestiona directamente su libertad. La confrontación de Nussbaum en este caso toma dos caminos: por un lado, afirma que este argumento no es en modo alguno incompatible con la defensa de normas transculturales, pues apoya implícitamente algunas de ellas como las libertades o la libre elección. Por otro lado,

¹⁰⁴ Nussbaum, Martha, “Las capacidades de las mujeres y la justicia social”, op. cit., p. 98.

¹⁰⁵ Profundizaremos sobre este debate en el Capítulo IV de esta Primera Parte.

¹⁰⁶ Nussbaum, Martha, “Las capacidades de las mujeres y la justicia social”, op. cit., p. 100.

advierte sobre la posibilidad de rotular como paternalista a cualquier intento de reconocimiento o ampliación de derechos: “La Constitución de la India, por ejemplo, es paternalista cuando le dice a la gente que a partir de ahora es ilegal utilizar la casta o el sexo como motivo de discriminación. Pero no se puede decir que ese sea un buen argumento en contra de los derechos constitucionales fundamentales”.¹⁰⁷

En el marco de la propuesta del enfoque de las capacidades y de la defensa de su carácter universal, debemos señalar que existen tres tipos diferentes de capacidades en el análisis de Nussbaum, las cuales desempeñan distintos papeles. Las *capacidades básicas* son innatas y necesarias para el desarrollo de las capacidades más avanzadas; las *capacidades internas* representan los estados de la persona en sí misma, los cuales serían condiciones suficientes para el ejercicio de las funciones en cuestión (por ejemplo: una mujer que no ha sufrido mutilación genital tiene la capacidad interna para el placer sexual). En última lugar, Nussbaum nos presenta las *capacidades combinadas* definidas como “capacidades internas combinadas con las condiciones externas adecuadas para el ejercicio de la función. Una mujer que no está mutilada, pero ha sido viuda desde niña y tiene prohibido casarse otra vez, tiene la capacidad interna pero no la capacidad combinada para la expresión sexual”.¹⁰⁸ La lista de capacidades que Nussbaum nos propone es un listado de capacidades combinadas.

Posteriormente, la autora profundiza este análisis al hablar de la relación entre funcionamiento y capacidad. Entender con claridad esta distinción clave “es crucial para definir la relación entre la «perspectiva de las capacidades» y nuestras preocupaciones sobre el paternalismo y la pluralidad”.¹⁰⁹ El objetivo político apropiado es garantizar la capacidad, no el funcionamiento; su potencial, no su realización. Las/os ciudadanas/os deben ser quienes en forma libre, teniendo asegurada la capacidad, decidan en cuanto al funcionamiento.¹¹⁰ En tanto la lista de capacidades es una lista de capacidades combinadas, garantizar estados internos adecuados no es suficiente para garantizar una capacidad. Se necesita de un contexto material e institucional adecuado para que lo sea.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 101.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 103.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 114.

¹¹⁰ Ruth Abbey sugiere que esta distinción está relacionada con la distinción liberal entre lo bueno (*good*) y lo justo (*right*). Una vez que el mínimo necesario en todas las áreas ha sido garantizado, lo que sucede después pertenece al ámbito del “bien”, ya no de la justicia, por lo que concierne a la decisión de cada individuo y no de los Estados. Las recomendaciones son realizadas sobre lo políticamente correcto, no sobre lo bueno. “Es lo que la gente es capaz de hacer, en lugar de aquello que realmente hace, lo que debería ser la preocupación de una teoría liberal de la justicia. Nussbaum proporciona una filosofía política, en lugar de una completa filosofía moral”. Abbey, Ruth, *The Return of Feminist Liberalism*, op. cit., p. 158.

Siguiendo uno de los ejemplos con los que ilustra Nussbaum este punto: “La persona que tiene abundancia de comida podrá elegir siempre ayunar, pero existe una gran diferencia entre ayunar y pasar hambre, y esta es la diferencia que quiero captar”.¹¹¹

Debe tenerse en cuenta también que la lista de las capacidades se presenta como abierta y sujeta a revisión permanente, puesto que determinados individuos pueden no interesarse por alguna o algunas áreas de la lista, o considerar fundamentales otras que no se encuentran listadas, siempre que la propia decisión de no perseguir el funcionamiento de alguna capacidad no implique el impedimento a otra/o/s de perseguir libremente ese punto. Como puntualiza la autora, la lista de las capacidades “es una concepción parcial, y no comprehensiva, del bien”.¹¹²

Es justamente el hecho de que la lista sea de capacidades y no de funcionamientos reales, lo que posibilita la aspiración de que ciudadanas/os con distintas concepciones comprehensivas del bien, puedan suscribirla. Es en este punto donde Nussbaum pone en juego la idea de consenso traslapado tomada de John Rawls: “Por «consenso traslapado» entiendo lo mismo que Rawls: que la gente adhiera a esta concepción como el centro moral independiente de una concepción política, sin aceptar ninguna visión metafísica del mundo en particular, ninguna ética comprehensiva o visión religiosa, como tampoco ninguna visión de la persona o de la naturaleza humana”.¹¹³ De este modo las capacidades fundamentan principios netamente políticos, en el contexto de un liberalismo político como marco de una sociedad liberal pluralista, que al eludir toda fundamentación metafísica, y al expresar las capacidades en fines específicamente políticos, evita conflictos y divisiones entre las personas en función de su cultura o su religión.

La centralidad que el ser humano tiene en el desarrollo del enfoque propuesto por Nussbaum, se vislumbra con claridad a partir de la máxima de tomar a cada una de las personas como un fin en sí mismo, y de garantizar las capacidades para cada una de ellas tomadas por separado. Nussbaum arremete contra las feministas que han criticado con desdén aquellas propuestas en las cuales la persona individual aparece como el foco del pensamiento político, y expresa su desacuerdo ante quienes suponen que este tipo de enfoques descuidan la problemática de los cuidados y de la comunidad, o implican necesariamente visiones masculinas occidentalizadoras, que pregonan la autosuficiencia

¹¹¹ Nussbaum, Martha, *Las mujeres y el desarrollo humano*, op. cit., p. 132. Retomaremos brevemente esa discusión hacia el final de este apartado.

¹¹² *Ibíd.*, p. 142.

¹¹³ *Ibíd.*, p. 118.

y la competencia en contra del amor y la cooperación. Afirmando que todas las feministas podrían compartir, de algún modo, la idea de que cada persona es merecedora de respeto y del reconocimiento de su valor como un fin en sí misma, Nussbaum deriva que no se deben mirar totalidades o promedios, sino a *cada una* de las personas. Sería equivocado promover el bien para una sociedad entendida como un todo orgánico si eso no se traduce en el bien para cada una de las personas de esa sociedad.

La autora nos convoca a un liberalismo político en el cual se respeten las diversas concepciones del bien que las/os distintas/os ciudadanas/os puedan tener, y en el que cada una/o de ellas/os pueda perseguir esa noción del bien, “[e]n otras palabras, queremos universales que se caractericen más por facilitar que por tiranizar, que creen espacios para la elección más que forzar a la gente a entrar en el modelo total de funcionamiento deseado”.¹¹⁴ Una sociedad política de este tipo sólo podría fundarse sobre el respeto de todas y cada una de las personas como portadoras de valores y como fines en sí, y en la protección y promoción de cada una de las capacidades para cada una de las personas, valorando a cada ser por sí mismo y garantizando a cada uno la posibilidad de vivir una vida verdaderamente humana, una vida plena.

A través de distintas consideraciones que desarrollan y profundizan las ideas centrales del enfoque de las capacidades, Nussbaum ofrece argumentos que confrontan a aquellas/os que le temen al universalismo, para concluir que un universalismo del tipo propuesto no es solamente posible, sino deseable. Resumiendo brevemente su línea argumental, podríamos recapitular las ideas centrales del enfoque del siguiente modo: a) cada una de las capacidades no sólo puede sino debe llevarse a la práctica concreta de modos diversos, de acuerdo a los distintos contextos culturales y sociales –y a las propias preferencias individuales; b) esto se relaciona de modo directo con la idea de que es la capacidad y no el funcionamiento real aquello que debe ser promovido políticamente, pues cada ciudadana/o debe ser depositaria/o del espacio de decisión para perseguir o no esa función; c) este espacio de decisión revela la centralidad que la capacidad de elección de todos y cada uno de los individuos adquiere en el planteo de Nussbaum, en estrecha relación con sus libertades civiles y políticas; d) el enfoque se presenta como el sustrato moral de concepciones específicamente políticas, cuya meta es la consecución de un consenso político traslapado entre personas que pueden tener concepciones comprensivas muy diversas acerca del bien; y por último, e)

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 98.

corresponde a cada Estado soberano implementar operacionalmente los principios filosóficos que el enfoque propone. Observamos en esta síntesis que Nussbaum realiza verdaderos esfuerzos por resguardar su propuesta de quienes suponen que el universalismo avasalla la diversidad, la pluralidad y las libertades.

Sin embargo, en el marco de la importancia que toma en su planteo la decisión personal en cuanto a la persecución del funcionamiento de las capacidades, Nussbaum contempla el hecho de que las preferencias de las personas están sometidas a distintos grados de manipulación –social, estatal y/o cultural–, afirmando que en muchas ocasiones las personas pertenecientes a grupos subalternos internalizan su situación de inferioridad y toman decisiones que no hacen sino reforzar y prolongar esa posición desfavorable. Si las preferencias están construidas, en parte, por las condiciones sociales y económicas, por las tradiciones, las relaciones de privilegio y de subordinación, “una perspectiva basada en las preferencias generalmente reforzará las desigualdades: especialmente aquellas desigualdades que están tan arraigadas que se han integrado a los propios deseos de las personas”.¹¹⁵ En este sentido, la autora afirmará que una posición que se rehúse a criticar estos deseos “aunque tenga apariencia democrática, puede servir realmente menos a instituciones democráticas que una que asuma una posición normativa fuerte en esta materia, en forma hasta cierto punto independiente de los deseos actuales de la gente”.¹¹⁶ Y como en muchos otros asuntos, si bien este es un problema general, la autora nos advierte que impacta con particular fuerza en el caso de las mujeres, quienes permanecen en muchas ocasiones con un desigual acceso a la educación y a la información, y socializadas en un horizonte de expectativas muy distinto al masculino.

En este sentido, el desarrollo teórico de Nussbaum afirma que las libertades individuales en el marco de sociedades plurales y diversas, no sólo no son incompatibles con la defensa de normas y valores transculturales y universales, sino que se “requiere de normas universales si hemos de proteger la diversidad, el pluralismo y la libertad, tratando a cada ser humano como un agente y como un fin en sí”.¹¹⁷

¹¹⁵ Nussbaum, Martha, “Las capacidades de las mujeres y la justicia social”, op. cit., p. 105. Retomaremos la cuestión de las preferencias en el Capítulo VI de esta Primera Parte.

¹¹⁶ Nussbaum, Martha, *Las mujeres y el desarrollo humano*, op. cit., p. 166. Sobre este tema véase también Nussbaum, Martha, *Sex & Social Justice*, Nueva York, Oxford University Press, 1999, pp. 136-153.

¹¹⁷ Nussbaum, Martha, *Las mujeres y el desarrollo humano*, op. cit., p. 154.

c) Libertad y dependencia

Nussbaum considera su teoría como heredera de la obra de John Rawls, pero quiere ir más allá del alcance de la teoría rawlsiana, intentando dar respuestas allí donde el contractualismo de aquel exhibe sus limitaciones. La discusión que establece con la obra de Rawls, no es otra cosa que la forma principal que toma el debate de la autora con la tradición contractual, puesto que considera la teoría rawlsiana como la versión más “poderosa” y “convinciente” del contractualismo moderno. La asunción de que las partes mantienen una determinada igualdad en sus capacidades y poderes y, ligado a esto, la idea de que el beneficio mutuo entre las partes es el motivo por el cual los individuos optan por la cooperación, representan el núcleo de las bases contractualistas contra las que discute fuertemente Nussbaum.

El supuesto de que es la búsqueda del beneficio lo que motiva a las personas a la cooperación social y no sentimientos altruistas o de benevolencia, está presente en la mayor parte de los autores que se enmarcan en la teoría del contrato, tanto en sus versiones clásicas como en sus expresiones contemporáneas. Los individuos abandonan el estado de naturaleza porque salir de él implica mayores beneficios o ventajas que permanecer en ese estado.¹¹⁸

Alejándose de estas conjeturas que ligan la justicia a la igualdad aproximada de fuerza y capacidad y al beneficio mutuo, el liberalismo político sostenido a través del enfoque de las capacidades parte –como hemos señalado– de lo que la autora denomina una “concepción aristotélica–marxista del ser humano como un ser social y político que se realiza a través de sus relaciones con otros seres humanos”.¹¹⁹ De este modo, si bien el enfoque evita deliberadamente concepciones metafísicas acerca de la naturaleza humana, sostiene una concepción determinada del ser humano proyectada con fines políticos, que busca el consenso más amplio posible. En relación a la premisa contractualista del beneficio mutuo, Nussbaum afirma:

El enfoque de las capacidades niega que los principios de la justicia deban garantizar el beneficio mutuo. Incluso cuando la no cooperación es posible y hasta habitual (porque la dominación es más fácil), la

¹¹⁸ Debemos señalar, siguiendo el análisis de Nussbaum, que Hugo Grocio constituye una excepción a lo que se acaba de afirmar, guiado por su noción de sociabilidad. Al respecto véase Nussbaum, Martha, *Las fronteras de la justicia*, op. cit., pp. 53-69.

¹¹⁹ Nussbaum, Martha, *Las fronteras de la justicia*, op. cit., p. 97. Nussbaum retoma la noción aristotélica del ser humano como un animal político o social (*zôon politikón*), que se “realiza” en la red de relaciones que establece con las/os otras/os. Véase ibídem, pp. 96-97 y 166-168.

justicia sigue siendo un bien para todos. La justicia sólo se funda en la justicia, y la justicia es una de esas cosas que los seres humanos aman y persiguen por sí mismas.¹²⁰

La justicia es un bien primordial para todos los seres humanos, y no se funda en ningún otro principio que la justicia misma. La justicia como principio político fundamental no puede estar sujeta a una noción de reciprocidad que sólo surge entre “iguales”.¹²¹ ¿Cómo ampliar las “fronteras de la justicia” a los países en desarrollo o a las personas con graves discapacidades si las justificaciones se basan en el beneficio mutuo? Una posible respuesta, la del enfoque de las capacidades, opone la impronta de los sentimientos morales a la primacía del beneficio mutuo, con especial énfasis en la compasión.¹²² Dado que las personas son seres sociales y políticos, y que esto conduce necesariamente al reconocimiento de fines compartidos, los individuos comprenden que el bien de los demás se encuentra implicado en los propios fines. Pero sabiendo que derivar los principios políticos de la mera benevolencia puede tender a la fragilidad del orden político, Nussbaum sostiene la necesidad de desarrollar, en aras de la solidez y la estabilidad, una forma de compasión fundamentada en y acorde a los principios políticos que el enfoque propone: “En consecuencia, el enfoque de las capacidades no ve problema para partir de una concepción de la cooperación para la cual la justicia y la inclusividad constituyen fines con un valor intrínseco, y para la cual los seres humanos están unidos por lazos altruistas además de los lazos del beneficio mutuo”.¹²³

De este modo Nussbaum se aleja también de la concepción contractualista de igualdad pues el enfoque de las capacidades, lejos de sostener una visión de las personas como iguales en poderes y capacidades, reconoce las diversas y variadas necesidades de asistencia y/o posesión de recursos que existen entre una persona y otra, y en una misma persona a lo largo de su vida.¹²⁴

¹²⁰ *Ibídem*, p. 100.

¹²¹ Recordemos que este es el problema que se le plantea a Hampton, y que sorteamos eximiendo de la prueba del contrato a aquellas relaciones que se dan entre personas con gran desigualdad de capacidades, pues no es posible hablar en ese marco de explotación.

¹²² Para una contraposición con respecto al rol que juega la compasión en la esfera de los asuntos humanos véase Arendt, Hannah, *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 2006 [1963], cap. 2, pp. 78-151.

¹²³ Nussbaum, Martha, *Las fronteras de la justicia*, op. cit., p., p. 166.

¹²⁴ La tradición liberal supone una “descorporeización” para ingresar a la arena pública, en pos de una noción de ciudadanía universal. De este modo, el liberalismo ignora las diferencias sexuales, de clase, raciales, de edades, en suma, las identidades de sus ciudadanos/as, homogeneizándolas a partir de la abstracción. La bibliografía feminista ha mostrado el modo en que esta abstracción en nombre de la universalidad expresa en realidad un modelo masculino –tanto de cuerpo como de identidad– sobre el que se fundan las normas. Es de esta interpretación de la cual Nussbaum intenta tomar distancia desde su noción de igualdad y de reconocimiento de las diferencias.

El enfoque rechaza, por tanto, la concepción de individuos “independientes”, pues, dado que las personas son esencialmente “animales políticos”, no hay manera de desligar los intereses y objetivos propios de los de otros y otras. En grados variados a lo largo de la vida, todas las personas somos seres dependientes: durante la infancia o la vejez la necesidad de cuidados es más extrema, y algunas personas con severas discapacidades físicas y/o mentales serán dependientes de otra/s persona/s para su cuidado durante toda su vida. Lo que Nussbaum nos está señalando, en suma, es que “el pensamiento político debe reconocer que algunas fases de la vida, y algunas vidas, generan dependencias más profundas que otras”.¹²⁵ Este llamado de atención apela a la necesidad de reconsiderar el modo en que las sociedades afrontan la cuestión del cuidado, y la importancia del respeto por la dignidad de quien lo recibe, y por los derechos de quienes realizan la acción de cuidar. Es bien conocido que las tareas de cuidado han estado tradicionalmente llevadas adelante por las mujeres en las diferentes sociedades y culturas, realizadas en condiciones de explotación –sin remuneración a cambio, privándolas de tiempo libre, sin el reconocimiento siquiera de que se trata de un trabajo– y poniendo en serio peligro la posibilidad de desarrollar sus capacidades en condiciones de igualdad con los otros. Nussbaum, a diferencia de la tradición contractualista, no relega la cuestión al ámbito familiar y por tanto al mundo privado: hace del cuidado un tema de preocupación pública.¹²⁶

La cuestión de las necesidades y de la dependencia de los seres humanos adquiere en el análisis de Nussbaum una importancia crucial en tanto representa una de las áreas relativas a la igualdad sexual –la otra refiere a la justicia en la familia, como veremos más adelante– en las cuales incluso las mejores o más sofisticadas teorías liberales encuentran serias dificultades:¹²⁷ “Ninguna de las teorías de la justicia y la

¹²⁵ Nussbaum, Martha, “Las capacidades de las mujeres y la justicia social”, op. cit., p. 115.

¹²⁶ A pesar de esto, Abbey llama la atención sobre la ausencia de una conexión directa entre el listado de capacidades y la actividad del cuidado. Resulta extraño sobre todo, que una formulación de la capacidad 7 (afiliación) en su parte A, incluyera en *Las mujeres y el desarrollo humano* el “tener compasión por la situación de los demás”, pero que esa frase haya sido borrada en la revisión que de la lista hace Nussbaum en *Las fronteras de la justicia*. Véase Abbey, Ruth, *The Return of Feminist Liberalism*, op. cit., p. 197. Parece ciertamente difícil de entender que la única alusión explícita a la compasión por los/as demás haya sido eliminada en la formulación revisada del listado que la autora usa en sus últimos libros. Esto es llamativo no solo por la noción de dependencia de la que parte Nussbaum y la centralidad que la actividad del cuidado tiene en el desarrollo de su enfoque, sino sobre todo porque, como hemos visto unas líneas más arriba, es en la compasión donde se fundamentan las nociones de justicia y de cooperación de su propuesta política.

¹²⁷ En su ensayo “Rawls and Feminism” Nussbaum sostiene que las teorías liberales no han proporcionado una adecuada reflexión sobre la justicia global, tema de interés central para el feminismo. Muchos de sus escritos posteriores están dedicados a suplir esta carencia. Cfr. Nussbaum, Martha, “Rawls

moralidad que provienen de la tradición europea del contrato social logra introducir en la estructura social básica la preocupación por el cuidado en tiempos de dependencia asimétrica”.¹²⁸

A diferencia entonces de las teorías contractualistas que parten de la situación hipotética del contrato en el que participan adultos independientes, “miembros de una sociedad con la que cooperan plenamente durante toda una vida”,¹²⁹ el enfoque de las capacidades afronta el problema de la necesidad, la dependencia y el cuidado como principios básicos estructuradores de nuestras sociedades a ser tenidos en cuenta desde el comienzo de la reflexión teórico-política. Alejada de la idea rawlsiana de cooperación social que se sustenta sobre el supuesto de reciprocidad entre iguales, Nussbaum brega por una teoría que dé espacio a las relaciones de dependencia, a las tareas de cuidado, en el momento en que se diseñan las instituciones políticas básicas –confrontando así la propuesta rawlsiana de posponer estas cuestiones hasta la etapa legislativa. Convencida de que la teoría del contrato no provee una teoría ética acabada, Nussbaum realiza un doble movimiento: en primer lugar, –retomando una propuesta de Eva Kittay–¹³⁰ propone incorporar a la lista de bienes primarios de Rawls “la necesidad de cuidado en períodos de dependencia extrema y asimétrica, entendiendo que el cuidado está entre las necesidades básicas de los ciudadanos”.¹³¹ Esta sugerencia la lleva a proponer, dada la heterogeneidad con la que quedaría compuesta la estructura de la mencionada lista –elementos materiales como ingresos y riqueza, junto a libertades, oportunidades, poderes–, dejar de considerarla una lista de “bienes” para entenderla como una lista de “capacidades” básicas.¹³² Pero ni siquiera así parece ser posible a ojos de Nussbaum rescatar la teoría del contrato como doctrina para generar principios políticos básicos, con lo que al tiempo que la descarta, refuerza la idea de que su propuesta no es un “agregado”, sino un cambio de enfoque. En tanto la cuestión del cuidado es fuente de flagrantes injusticias, “[c]ualquier teoría de la justicia necesita tomar en cuenta el

and Feminism” en Freeman, Samuel (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 488-520.

¹²⁸ Nussbaum, Martha, “El futuro del liberalismo feminista”, op. cit., p. 59.

¹²⁹ Rawls, John, *El liberalismo político*, op. cit., p. 29.

¹³⁰ Véase Kittay, Eva, *Love’s Labor: Essays on Women, Equality and Dependency*, Nueva York, Routledge, 1999, pp. 102-103.

¹³¹ Nussbaum, Martha, “El futuro del liberalismo feminista”, op. cit., p. 75.

¹³² “En *Teoría de la Justicia* los bienes primarios fueron caracterizados como medios útiles para cualquier propósito con el fin de perseguir la propia concepción del bien, sea cual fuere; en *Dewey Lectures* y en *El liberalismo político*, la interpretación cambia y Rawls reconoce que ellos son medios relacionados con la concepción política kantiana de la persona”. Nussbaum, Martha, “El futuro del liberalismo feminista”, op. cit., p. 76.

problema desde el inicio”.¹³³

Y este problema radica, en un sentido profundo para Nussbaum, en la concepción moral kantiana entendida como opuesta a la necesidad, o en otras palabras, en un ideal de humanidad como excluyente de animalidad. Esta idea conduce a una noción de la persona “como un ser fundamentalmente escindido que vive en dos reinos distintos: el reino de la necesidad natural y el reino de la libertad racional/moral”.¹³⁴ Una concepción tal no sólo no toma en consideración las posibles enfermedades que puede sufrir una persona, sino que ignora directamente los estadios de la infancia y la vejez, por no mencionar el desdén que muestra hacia aquellas personas que sufren algún tipo de discapacidad física y/o mental permanente: su humanidad es persistentemente negada. Resultan evidentes también las consecuencias políticas que un pensamiento de este tipo tiene para todos aquellos seres que se supone carecen de la capacidad para el razonamiento moral.

Sin dejar de sostener que las personas son necesariamente dependientes e interdependientes, y que existe dignidad en las relaciones de dependencia, Nussbaum afirma que un/a ciudadano/a de una sociedad justa no debería rechazar la noción de independencia como objetivo social –aun sabiendo que es parcial y contingente. Gozar de la posibilidad de disfrutar de la libertad, de las oportunidades de diseñar un plan de vida, de la independencia y de todo el espectro de capacidades, tanto como a cada una/o le sea posible, debería ser, siguiendo este enfoque, el objetivo de toda sociedad que se quiera justa y digna de humanidad.

La propuesta de Nussbaum es un replanteo de la concepción política de la persona como base del diseño de las instituciones políticas. La mirada del enfoque de las capacidades sobre el ser humano también arroja un cuestionamiento a la oposición entre animalidad y racionalidad, ya que concibe la racionalidad como un amplio abanico de formas de razonamiento práctico, y entiende a las necesidades corporales como parte tanto de la sociabilidad como de la racionalidad de las personas, pues conforman un aspecto de la dignidad del ser humano. Nussbaum critica la escisión kantiana entre la moral y la dignidad humana, y el mundo natural, pues en su enfoque el ser humano –y la dignidad humana en consecuencia– es concebido como un tipo particular de animal,

¹³³ Nussbaum, Martha, “El futuro del liberalismo feminista”, op. cit., p. 71.

¹³⁴ Nussbaum, Martha, *Las fronteras de la justicia*, op. cit., p. 141.

dejando establecido que en la animalidad hay espacio para la dignidad.¹³⁵ La racionalidad humana no es independiente de nuestra condición animal y vulnerable, al mismo tiempo que no es la única forma de inteligencia que podemos encontrar en la naturaleza. En palabras de la autora: “en la naturaleza encontramos un rico *continuum* de tipos de inteligencia y de capacidades prácticas de diversas clases, no podemos comprendernos correctamente a nosotros mismos sin situarnos dentro de ese *continuum*”.¹³⁶

Si aceptamos que todos los seres humanos somos dependientes, necesitados y vulnerables, tan temporales como nuestra sociabilidad y racionalidad, estamos tal vez en mejores condiciones para reconocer que la sociabilidad entre las personas puede darse

¹³⁵ En el camino de su crítica a la noción de racionalidad, la autora emprende la búsqueda de una alternativa a las concepciones utilitaristas y kantianas, es decir, de una filosofía moral más inclusiva. Para ello, Nussbaum recupera dos elementos esenciales: la percepción y el valor ético de las emociones. Nuevamente en senda aristotélica, la autora pone de relieve la importancia de esta habilidad en la sabiduría práctica, como una actividad con un alto valor ético. Resaltar la relevancia de la percepción implica poner en cuestión las teorías morales basadas tan sólo en reglas generales, y llamar la atención sobre la necesidad ética de mirar hacia lo particular –sin negar, por supuesto, la importancia de las reglas generales en tanto guías de acción moral. Tener en cuenta elementos tales como circunstancias nuevas e imprevistas, las características contextuales concretas de una situación, los seres particulares que habitan esa situación y las particulares relaciones que establecen entre sí –en suma, la emergencia del factor sorpresa en la escena ética– hace que de algún modo la percepción se oponga a lo general y a lo universal. En textos como *La fragilidad del bien* (1995), *Justicia poética* (1997), o *El conocimiento del amor* (2005), Nussbaum brinda argumentos para sustentar lo que podríamos llamar su teoría de las emociones, pero es en *Paisajes del pensamiento* (2008) donde esa teoría se expresa en mayor detalle y extensión. Con la experiencia de la muerte de su madre como disparador para las reflexiones, e inspirada en las concepciones de los estoicos griegos –que reformulará y denominará perspectiva neoestoica–, Nussbaum defiende a las emociones como formas de juicio valorativo. De este modo, “[s]i las emociones están imbuidas de inteligencia y discernimiento y si contienen en sí mismas conciencia de valor e importancia, no pueden, por ejemplo, dejarse fácilmente a un lado a la hora de dar cuenta del juicio ético, como ha sucedido a menudo en la historia de la filosofía”. Nussbaum, Martha, *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*, Barcelona, Paidós, 2008, p. 21. Lejos de concepciones que separan a un supuesto intelecto imparcial responsable del conocimiento de los principios morales por un lado, y a las emociones, por otro, como aquello que nos mueve a actuar o no de acuerdo a esos principios; en el planteo de Nussbaum las emociones forman parte integral del “sistema de razonamiento ético”, son un elemento esencial de la inteligencia humana. De este modo, brega por un pensamiento crítico que informe al desarrollo y las respuestas emocionales, a la vez que alerta a ciertas feministas sobre la posibilidad de caer en posturas tales como las que adoptó el romanticismo como movimiento reactivo en contra de la razón. En este sentido, afirma: “Pero en cada caso se hace hincapié en la dimensión cognoscitiva de las emociones y, en particular, en su estrecha conexión con una cierta clase de creencias éticas sobre lo que tiene importancia y lo que no. (...) Las pasiones pueden ser «irracionales» en el sentido de que las creencias en las que se apoyan pueden ser falsas o injustificadas o ambas cosas. No son irracionales en el sentido de no tener nada que ver con el argumento y el razonamiento”. Nussbaum, Martha, *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, Barcelona, Paidós, 2003 [1994], p. 63. Véase también Nussbaum, Martha, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, Visor, 1995 [1986]; *Justicia poética. La imaginación literaria y la vida pública*, Barcelona, Andrés Bello D.L., 1997 [1995]; y *El conocimiento del amor. Ensayos sobre filosofía y literatura*, Madrid, A. Machado Libros, 2005 [1990]. Anne Phillips desarrolla un análisis crítico sobre los argumentos de Nussbaum, afirmando que si bien desafía la dicotomía entre razón y emoción, lo hace de un modo en que refuerza la centralidad de la razón, puesto que parece más preocupada por señalar los componentes racionales de las emociones, que el componente emocional de la razón. Cfr. Phillips, Anne, “El feminismo y el liberalismo nuevamente: ¿tiene razón Martha Nussbaum?”, op. cit.

¹³⁶ Nussbaum, Martha, “El futuro del liberalismo feminista”, op. cit., p. 68.

de manera simétrica, pero que también puede hacerlo bajo el modo de relaciones asimétricas, las cuales deberían ser consideradas como fuentes de reciprocidad.

A diferencia de las claras divergencias conceptuales que hemos venido desarrollando, Nussbaum establece una estrecha relación entre su noción de la persona como animal político y la concepción de la libertad en la teoría contractualista, basada en la capacidad de elección de las formas de vida y los principios políticos que la gobiernan.¹³⁷ Sin embargo, las libertades que defiende el enfoque no se plantean en el sentido de una libertad formal, del mismo modo que el énfasis puesto en cada persona como depositaria de las capacidades no se refiere a una igualdad de oportunidades formal. Las capacidades, en tanto objetivos políticos y fines con pretensión universal, implican que el enfoque considere cualquier tipo de discriminación por raza, sexo, religión, nacionalidad, edad, clase social o formas de experimentar la sexualidad, un trato que niega la dignidad humana. En un sentido similar, al plantear las capacidades como objetivos políticos, Nussbaum sostiene la necesidad de “promover para todos los ciudadanos una mayor medida de igualdad material de la que existe en la mayoría de las sociedades, en cuanto es poco probable que se pueda obtener que todos los ciudadanos estén por encima de un umbral mínimo de capacidades para el verdadero funcionamiento humano sin implementar ciertas políticas redistributivas”.¹³⁸ Aquí podríamos enmarcar algunas de las críticas que el enfoque de las capacidades realiza a ciertas corrientes del liberalismo, por no tomar en consideración la relevancia que tienen los requisitos materiales e institucionales en la prosecución de lo que Nussbaum nombra como una “genuina libertad”: “Las diferentes libertades de elección tienen precondiciones materiales, sin cuya presencia estamos ante un simulacro de elección. (...) [L]a libertad no es sólo una cuestión de tener derechos en el papel, sino que se requieren ciertas condiciones materiales para ejercer esos derechos. Y esto requiere recursos”.¹³⁹ Y en la misma senda crítica, la autora advierte sobre la tentación de convertir la libertad en un fetiche o en un bien social por sí mismo, dado que existen libertades socialmente relevantes y otras que no lo son, o que son directamente dañinas y deberían regularse legalmente.¹⁴⁰ El problema en todo caso es más general, y sería el

¹³⁷ La insistencia del enfoque de las capacidades en las bases animales y materiales de la libertad implican una ampliación de los alcances del concepto, dado que desde este enfoque es posible identificar a un número mayor de seres con la capacidad de ser libres.

¹³⁸ Nussbaum, Martha, *Las mujeres y el desarrollo humano*, op. cit., p. 130.

¹³⁹ Nussbaum, Martha, “Las capacidades de las mujeres y la justicia social”, op. cit., p. 101.

¹⁴⁰ En este sentido pone como ejemplo “la libertad del rico para realizar grandes contribuciones a las campañas electorales, la libertad de la industria para contaminar el medio ambiente, la libertad de los

de establecer quién define los límites acerca del significado de los conceptos universales. El carácter polémico y polisémico de dichos conceptos hace que el debate sobre su realización concreta sea estrictamente político.¹⁴¹

Nussbaum propone una concepción “flexible y diversificada” de la libertad, a la vez que defiende enfáticamente su posición como liberal, en la que “[l]a individualidad, la libertad y la capacidad de elección siguen siendo bienes, y muy importantes además”;¹⁴² y enfatiza que las/os ciudadanas/os gozarán de una verdadera igualdad cuando obtengan la posibilidad de ejercer todas las capacidades. En todo caso, la distinción que a la autora le interesa marcar es entre liberalismo y neoliberalismo, en tanto afirma que “el enfoque es liberal, enfatiza la elección como un bien. Sin embargo, no es neoliberal, porque sostiene que la elección requiere condiciones materiales e institucionales, y que la acción política tiene como obligación proporcionárselas a todos los ciudadanos”.¹⁴³ Como alternativa a esta mirada neoliberal que restringe la libertad a la libre contratación, Nussbaum reivindica la corriente liberal asociada a John Stuart Mill al hacer énfasis en la necesaria intervención del Estado en la creación de los requisitos institucionales y materiales para el ejercicio de la libertad: “Considero que esta es la única especie de liberalismo que vale la pena defender, pero por supuesto que tiene que adoptar una postura sobre algo que vaya más allá de la endeble idea de la libertad de contrato”.¹⁴⁴

d) Tal vez libres, pero no tan iguales

La propuesta teórica, filosófica y política, se presenta a sí misma como liberal, feminista, humanista y universalista. Sin embargo, como hemos señalado, son muchas las críticas y reformulaciones que el enfoque plantea sobre algunas premisas tradicionales del liberalismo, aunque no conduzcan –desde la propia interpretación de la autora– a un desplazamiento de este marco conceptual, sino a su profundización. Nussbaum nos propone una teoría liberal que incorpora muchas de las críticas que el feminismo le ha venido haciendo desde hace ya muchos años; un liberalismo que ha

hombres para acosar a las mujeres en el trabajo”. Nussbaum, Martha, *Las fronteras de la justicia*, op. cit., p. 219.

¹⁴¹ Cfr. Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006 [1987], Capítulos 3 y 4.

¹⁴² Nussbaum, Martha, *Las fronteras de la justicia*, op. cit., p. 219.

¹⁴³ Nussbaum, Martha, “Las capacidades de las mujeres y la justicia social”, op. cit., p. 115.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 102.

cambiado para responder a los cuestionamientos que se le plantean, pero que lo ha hecho “en modos que lo hacen más profundamente consistente con sus propias ideas fundacionales”.¹⁴⁵

Una de las cuestiones que más controversia ha generado en el ámbito de la teoría feminista es el modo en el que el liberalismo discurre en torno a la igualdad.¹⁴⁶ La propuesta de Nussbaum no parece escapar a este problema, pues tal como lo analiza Anne Phillips,¹⁴⁷ el enfoque de las capacidades nos aleja de un discurso sobre la igualdad:

La igualdad es relacional: puedes tener todo lo que necesitas para vivir una vida humana decente, pero todavía estamos en desigualdad si yo tengo diez veces más. La perspectiva de las capacidades se dirige a una percepción de que la igualdad en este sentido ya no está en la agenda, y encubre lo que de otra manera podría verse como una retirada, al convertir la libertad de elección en la preocupación central.¹⁴⁸

La reflexión de Phillips apunta directamente a llamar la atención acerca de la distribución de los recursos –aunque reconoce en el liberalismo de Nussbaum una particular preocupación por las condiciones materiales necesarias para la autonomía humana–, haciéndonos cuestionar el verdadero valor de proclamar la igualdad política entre las personas cuando sus diferencias materiales hacen que vivan en mundos y realidades completamente escindidas. Esto se encuentra para Phillips en relación con un cambio general en la política, donde la problemática de la pobreza ha desplazado a la de la desigualdad, y asegurar mínimos humanitarios ha ocupado el centro de la preocupación en detrimento del cuestionamiento sobre la brecha global de ingresos.¹⁴⁹

La noción de capacidades parece igualarnos en el punto de partida, pero ¿qué es lo que sucede si en lugar de observar desde dónde partimos ponemos atención en la

¹⁴⁵ Nussbaum, Martha, *Sex & Social Justice*, op. cit., p. 57.

¹⁴⁶ Una igualdad abstracta que suele referir a la igualdad ante la ley, o a la igualdad formal de derechos.

¹⁴⁷ Definir la teoría política de Anne Phillips como feminista liberal presenta algunos inconvenientes, aunque es sin dudas en el campo de la teoría democrática liberal donde se encuentran sus preocupaciones y desde donde se posiciona para desarrollarlas.

¹⁴⁸ Phillips, Anne, “El feminismo y el liberalismo nuevamente: ¿tiene razón Martha Nussbaum?”, op. cit., p. 143.

¹⁴⁹ La respuesta de Nussbaum a esto es clara, y podemos leerla ya en la Introducción a *Las mujeres y el desarrollo humano*: “La noción de un mínimo es más importante en mi descripción que la noción de la plena igualdad de capacidades: como explicaré, podemos diferir razonablemente la pregunta acerca de qué haremos cuando todos los ciudadanos estén por encima de ese umbral, dado que este ya constituye un estándar exigente y aún no alcanzado en ningún lado. De este modo, mi propuesta pretende ser compatible con varias diferentes visiones de la distribución por encima del mínimo. Consecuentemente, la misma es una teoría más parcial que completa acerca de la justa distribución”. Nussbaum, Martha, *Las mujeres y el desarrollo humano*, op. cit., pp. 40-41. Véase también supra, p. 44, n. 89.

línea de llegada?¹⁵⁰ En tanto la igualdad es relacional,¹⁵¹ –algunas de las capacidades incorporan precisamente este elemento relacional– una persona podría tener todo aquello que el enfoque de las capacidades considera como mínimo necesario para una vida humana digna, y sin embargo seguirían existiendo relaciones de desigualdad. Si los resultados no son equitativos, si las mujeres terminan finalmente con las mayores responsabilidades en el cuidado de los/as hijos/as –mientras que los varones hacen lo propio con la política–, o si encargándose del mismo trabajo ellos finalmente obtienen más dinero o más tiempo libre, entonces, las oportunidades no eran tan iguales como podían parecer. Para hablar de igualdad sexual –en el sentido en el que se supone desde el enfoque de las capacidades– no debería haber distancia entre la igualdad de capacidades y la igualdad de resultados, pero el enfoque de Nussbaum no nos estaría permitiendo percibir esta distinción.¹⁵²

Cabe decir también, que son muchos/as los/as autores/as identificados/as con el liberalismo que han recogido algunas de las críticas que se le han hecho a esta teoría, y han permitido que se desplace de un igualitarismo descriptivo y formal, o de una definición de igualdad como identidad, hacia ideas que incorporan las condiciones sustantivas que operan en la capacidad de elección o las asimetrías de educación y de poder, como nociones fundamentales a la hora de pensar sobre la autonomía y la libertad. Sin embargo, como nos advierte Phillips, “la igualdad incorporada ahora al liberalismo todavía está muy lejos de la igualdad de resultados”.¹⁵³ Se trataría, siguiendo a Phillips, de revertir el “desplazamiento desde la igualdad hacia lo básico” que ha operado en las últimas décadas, volviendo a poner en el centro del debate la noción de igualdad, en detrimento de la autonomía o la elección, pues lo que está en juego en última instancia es dirimir si la meta política de las sociedades será la suficiencia de los individuos o la comunidad de iguales.

Sin intenciones de implicar una oposición excluyente en torno a la libertad o la igualdad, el liberalismo de Nussbaum claramente descansa en la primera, y la distinción

¹⁵⁰ Véase Phillips, Anne, “Defending Equality of Outcome”, *Journal of Political Philosophy*, Vol. 12, No. 1, 2004, pp. 1-19.

¹⁵¹ Entendiendo la igualdad como un principio político “relacional”, Phillips se distancia de concepciones ligadas a la identidad o a la supresión de las diferencias. Véase también Zerilli, Linda, *El feminismo y el abismo de la libertad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008 [2005].

¹⁵² Veremos más adelante que a diferencia de Nussbaum, Susan Moller Okin sí parece concentrar esfuerzos en la igualdad de resultados, con las dificultades teóricas que esto genera al interior de una perspectiva liberal.

¹⁵³ Phillips, Anne, “El feminismo y el liberalismo nuevamente: ¿tiene razón Martha Nussbaum?”, op. cit., p. 144.

central entre el funcionamiento y la capacidad debe ser leída en la supremacía que la libertad de elección de los individuos tiene en su teoría.¹⁵⁴ Ahora bien, hemos visto que Nussbaum presenta una lista de diez capacidades todas ellas, según afirma, igualmente relevantes. Sin embargo, la razón práctica, sexta capacidad de su lista, consagra la libertad de elección, al aludir a la propia formación de una noción del bien y a reflexionar críticamente sobre los propios planes de vida. Por lo tanto, esta capacidad adquiere, al aparecer estructurando todo el planteo, una relevancia mayor que otras. Esto parece sugerir una relación más jerárquica que horizontal entre las capacidades integrantes de la lista. “La razón práctica o la libre elección parecen ser un bien fundacional, prestándole valor a las otras capacidades”.¹⁵⁵ Pero como señala Ruth Abbey en su análisis sobre Nussbaum, no solo la razón práctica, sino también la dignidad (parte B de la capacidad siete, Afiliación) parece ostentar este estatus fundacional, puesto que está definida bajo la idea de ser tratado como un ser de igual valor y dignidad que los demás, es decir, bajo la máxima kantiana de concebir a las personas como fines en sí mismas que moldea todo el enfoque. La propia Nussbaum reconoce esto, aunque sin dar mayores explicaciones y con un ligero matiz: “Naturalmente, las capacidades arquitectónicas de la sociabilidad y el razonamiento práctico ocupan un lugar en todo el proyecto (...) en la medida en que sirven como índices para determinar en qué medida una forma de comer, de moverse o de interactuar es compatible con la dignidad humana”.¹⁵⁶

Dos reflexiones surgen de esta afirmación de Nussbaum. La primera, que ya hemos adelantado, cristaliza el hecho de que, al reconocer que existen capacidades “arquitectónicas”, se contradice el postulado de que todas las capacidades son igualmente importantes y reafirma la idea de que el listado es más jerárquico que igualitario. En segundo lugar, vemos que la alusión de Nussbaum en la cita precedente a la sociabilidad hace referencia a la capacidad de afiliación en conjunto, y no sólo a su parte B (dignidad). Frente a esto, Abbey pone en cuestión la centralidad de la afiliación, ya que en el planteo de Nussbaum solo aquellas formas que reconozcan la dignidad y libre elección de cada una de las personas involucradas serían aceptadas. La afiliación no podría ser entonces un valor fundacional, puesto que aparece dependiendo del mutuo reconocimiento de los/as participantes de su razón práctica y dignidad, mientras que

¹⁵⁴ En la Segunda Parte ahondaremos en las tensiones entre la igualdad y la diferencia, y en los debates en torno a los conceptos de igualdad y libertad en la teoría política feminista.

¹⁵⁵ Abbey, Ruth, *The Return of Feminist Liberalism*, op. cit., p. 159.

¹⁵⁶ Nussbaum, Martha, *Las fronteras de la justicia*, op. cit., p. 169.

estos últimos no descansan en la contingencia de ningún otro.¹⁵⁷

El acento puesto en la libre elección de los individuos presenta otra complicación teórica en el planteo, ya que entra en tensión con la afirmación de Nussbaum de que algunas elecciones no son bajo ninguna forma aceptables. “¿Qué diremos cuando personas adultas, sin estar aparentemente bajo coerción, quieren eliminar una capacidad mayor de manera permanente? A menudo, si bien por cierto no siempre, juzgaremos que la interferencia está justificada para proteger la capacidad”.¹⁵⁸ Como ejemplos en este debate Nussbaum señala las leyes que prohíben el consumo de drogas –basadas en el juicio de que las drogas dañan a largo plazo las capacidades–, las normas que obligan al uso de cinturón de seguridad y cascos –apoyadas en la idea de que es necesario proteger las capacidades de largo plazo. De forma mucho más clara, la ilegalidad de la venta de órganos, o el reclamo de que los gobiernos prohíban la mutilación genital femenina –aun cuando sea practicada por adultas sin aparente coerción–, ponen de manifiesto la protección que debiera ejercerse ante la anulación permanente de una capacidad. Y si bien Nussbaum es consciente de los peligros de una “actitud paternalista” asegura: “Mi propia visión del asunto es que la salud y la integridad corporal son tan importantes en relación a todas las demás capacidades, que son hasta cierto punto áreas de legítima interferencia en la elección del ciudadano, si bien habrá desacuerdo acerca de cuál es ese punto en cada una de las áreas”.¹⁵⁹ La libre elección de cada persona sería el bien más valioso siempre que no anulara ninguna capacidad y sus posibilidades de realización futuras; o lo que es lo mismo, los individuos solo serían libres de elegir entre opciones que mantengan abierta la posibilidad de hacer efectivo el funcionamiento de cada una de las capacidades.¹⁶⁰

El enfoque resolvería los problemas de los análisis basados en las preferencias pues “[n]o pierde el tiempo intentando escamotear una visión sustantiva de las capacidades centrales dentro de un procedimiento de selección de deseos, sino que va en forma franca y directa hacia el bien (y hacia el derecho)”.¹⁶¹ Parece, después de todo, no ser tan sencillo distinguir lo justo de lo bueno.¹⁶²

El problema que se le podría señalar a esta postura, además de cierta

¹⁵⁷ Véase Abbey, Ruth, *The Return of Feminist Liberalism*, op. cit., p. 160.

¹⁵⁸ Nussbaum, Martha, *Las mujeres y el desarrollo humano*, op. cit., p. 139.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 141.

¹⁶⁰ Estas reflexiones están relacionadas con la noción de preferencias adaptativas que, en tanto problema que comparten las autoras que nos guían, será retomado en la Sección B de esta Primera Parte.

¹⁶¹ Nussbaum, Martha, *Las mujeres y el desarrollo humano*, op. cit., p. 207.

¹⁶² Véase *supra*, p. 51, n. 110.

inconsistencia con un planteo liberal que se pretende basado en la sacrosanta libertad individual, es que algunas de las opciones que Nussbaum sí acepta, estarían de hecho socavando las capacidades, como el acto de ayunar por ejemplo, que podría tener consecuencias severas sobre la salud: “Su insistencia en que el enfoque de las capacidades deja espacio entre la capacidad y el funcionamiento por respeto a la libre elección individual es, por lo tanto, menos evidente de lo que algunas de sus formulaciones reconocen”.¹⁶³

A pesar de las críticas que pueden hacerse desde distintos argumentos a la propuesta de Nussbaum, debemos reconocer la importancia de un enfoque que promueve un liberalismo que rechace las jerarquías de un modo más completo que el liberalismo clásico, “que rechace la jerarquía entre hombres y mujeres en la familia y la jerarquía entre los ciudadanos «normales» y los ciudadanos con discapacidades atípicas en el conjunto de la sociedad”.¹⁶⁴ Un liberalismo que lejos de suponer el beneficio mutuo como motor de la cooperación social, reconozca las bases de la cooperación como múltiples y complejas, y que además de la prosecución del beneficio, contemple el amor, el respeto y la búsqueda de justicia. Un liberalismo con una concepción política de las personas que las perciba vulnerables y temporales, sociales y racionales, con necesidades, capacidades y discapacidades.

¹⁶³ Abbey, Ruth, *The Return of Feminist Liberalism*, op. cit., p. 161.

¹⁶⁴ Nussbaum, Martha, *Las fronteras de la justicia*, op. cit., p. 224.

Capítulo III. Susan Moller Okin. Una teoría feminista de la justicia

Asentado en la propuesta rawlsiana como punto de partida, el liberalismo tal como es reformulado por Nussbaum se distancia del liberalismo político de Rawls en su incorporación de una perspectiva feminista. Sostendremos que un mecanismo similar opera en la propuesta de Susan Moller Okin de realizar una reinterpretación de la obra de Rawls en clave feminista.

Comenzaremos el análisis de esa reinterpretación por la reflexión crítica de Okin en torno a la familia. Considero que los análisis sobre la justicia en la familia constituyen el punto de inflexión de las reflexiones del feminismo liberal: es aquí donde aparecen las visiones más críticas, las elaboraciones más ricas y complejas, y los quiebres más evidentes con la tradición liberal.

¿Por qué resulta tan importante indagar sobre la justicia en la familia? ¿Por qué considerar que bien entrado el siglo XXI, en épocas de postfeminismo, deconstrucciones varias, identidades que fluyen, instituciones que cambian, sigue siendo imperioso mirar en el ámbito de lo privado hacia esa antigua unión de personas llamada familia? Sostendré que la familia sigue siendo la institución que, con sus modificaciones, ampliaciones y reconfiguraciones, permanece estructurando nuestras sociedades, y continúa siendo estructuralmente injusta.

Por este motivo presentaremos en primer lugar algunas consideraciones generales en torno a la aplicación de la noción de justicia al ámbito familiar, para luego avanzar en el análisis crítico sobre la familia en la obra de John Rawls tal como es desarrollado por Okin, y en su propuesta de reinterpretación rawlsiana en clave feminista.

a) Injusticia, género y familia

Dentro del feminismo liberal, como ya hemos adelantado, una de las voces más representativas y lúcidas es la de Susan Moller Okin. Su obra encarna también una de las críticas feministas más aguda sobre las desigualdades e injusticias que existen al interior de las estructuras familiares. En su *Justice, Gender and the Family* (1989), luego de proporcionarnos un breve repaso por algunas de las desigualdades entre los

sexos que persisten en las sociedades contemporáneas –menor remuneración por igual trabajo, feminización de la pobreza, desigual representación en instituciones políticas o puestos gerenciales, por sólo mencionar algunas–, Okin afirma: “Subyaciendo y entrelazada a todas estas desigualdades está la distribución desigual del trabajo no remunerado de la familia”.¹⁶⁵ El mensaje de Okin es claro: en tanto no haya justicia al interior de las familias, no habrá igualdad entre los sexos ni en la esfera económica, ni en la política, ni en ningún otro ámbito.¹⁶⁶ Esto es lo que lleva a la autora a afirmar que una distribución equitativa de las responsabilidades familiares entre los sexos es “la gran revolución que no ha sucedido”,¹⁶⁷ o podríamos decir tal vez en términos más optimistas, la gran revolución pendiente.

Numerosas teóricas han destacado el hecho de que las mujeres asalariadas realizan también la mayor parte del trabajo en el ámbito doméstico, vinculado a las tareas del hogar y al cuidado de niños/as, ancianos/as o enfermos/as. Del mismo modo, son las mujeres-madres-asalariadas quienes mayormente piden licencias en sus trabajos para realizar estas tareas, o realizan directamente, por esta razón, trabajos de media jornada, con las consecuencias que en salario, prestigio, ascenso profesional e independencia económica estas decisiones conllevan. Las mujeres reciben en muchas ocasiones salarios inferiores a los de los hombres por el mismo trabajo, a la vez que aquellos trabajos realizados mayormente por mujeres tienen menor remuneración –y menor prestigio social– que los realizados comúnmente por varones. Estos hechos refuerzan la tendencia de la injusta distribución de tareas en el ámbito del hogar: si las mujeres ganan menos dinero en el mercado de trabajo, tiene mayor sentido que sean ellas las que renuncien o reduzcan la jornada para ocuparse de la crianza de los/as hijos/as, pues el impacto económico en el hogar será menor que si quien asumiera esa tarea fuera el varón. A esto alude Okin cuando afirma que “las desigualdades entre los sexos en el lugar de trabajo y en el hogar se refuerzan y exacerban mutuamente”.¹⁶⁸

Refiriendo a la noción de género en los términos propuestos por Okin –como la institucionalización profundamente arraigada de la diferencia sexual–,¹⁶⁹ estas

¹⁶⁵ Okin, Susan Moller, *Justice, Gender and the Family*, op. cit., pp. 3-4.

¹⁶⁶ Cabe aclarar que para Okin la familia no puede reformarse en solitario, pues se necesita la transformación de otras instituciones para que la igualdad entre hombres y mujeres pueda alcanzarse.

¹⁶⁷ Okin, Susan Moller, *Justice, Gender and the Family*, op. cit., p. 4.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 146. Una de las claves para destrabar este conflicto es la separación de las políticas de maternidad (*childbirth*) ligadas al nacimiento, de las políticas de cuidado infantil (*childcare*), puesto que si bien la primera tarea solo puede ser realizada por mujeres, la segunda puede ser realizada por hombres o mujeres indistintamente.

¹⁶⁹ Okin, Susan Moller, *Justice, Gender and the Family*, op. cit., p. 6.

desigualdades socialmente construidas, se han mostrado mucho más difíciles de erradicar de lo que podían pensar quienes confiaban en los alcances de los cambios legislativos. Sin desconocer ni minimizar la importancia de la modificación de las normas positivas y de la consagración de nuevos derechos que se ha venido realizando en las diversas sociedades en el pasado siglo, y sobre todo en las últimas décadas, el llamado de Okin a volver a posar nuestra mirada sobre esta institución llamada familia nos confronta con una realidad insoslayable: los pensadores contemporáneos de la teoría política, y de las teorías en torno a la justicia social específicamente, no han tomado en consideración las variables de género que estructuran nuestras sociedades. Menos aún han considerado un dato relevante el modo en que las relaciones de género estructuran los vínculos familiares: esto es lo que Okin llama *gender-structured family*, y esta es la institución que merecerá su atención y su análisis crítico. La autora afirma que, a la hora de elaborar sus teorías, la mayoría de los teóricos –a pesar de que intenten en ocasiones cubrirlas con un lenguaje falsamente neutral– asumen como evidente una noción de la familia tradicional (heterosexual y monógama). De modo que tan importante como revisar las dinámicas internas de las familias en aras de que se establezcan vínculos tendientes a la igualdad entre sus miembros adultos/as, aquello que se entiende por familia también debe ser sometido a crítica. Okin aboga desde sus obras más tempranas por una concepción flexible tanto política como legal de aquello que se considera familia, sin prejuicios sobre su conformación o roles preestablecidos para sus miembros: “Una serie de acuerdos de formas de vida alternativas deben ser igualmente reconocidos como constituyendo grupos de apoyo mutuo. Estos consistirían en un número variado de personas de uno, otro o ambos sexos, con o sin niños/as”.¹⁷⁰

No solo las teorías clásicas, sino importantes y actuales teorías de la justicia se muestran indiferentes a la justicia en la familia.¹⁷¹ La familia estructurada por el género es asumida, dada por sentada, por cada una de ellas. Haciendo del centro de sus teorías

¹⁷⁰ Okin, Susan Moller, *Women in Western Political Thought*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1992 (1979), p. 284. Volveremos sobre este punto.

¹⁷¹ Okin incluye en esta lista a “*Social Justice in the Liberal State* de Bruce Ackerman, *Taking Rights Seriously* de Ronald Dworkin, *Justice and the Human Good* de William Galston, *After Virtue* and *Whose Justice? Whose Rationality?* de Alasdair MacIntyre, *Anarchy, State, and Utopia* de Robert Nozick, y *Knowledge and Politics* y *The Critical Legal Studies Movement* de Roberto Unger”. Okin, Susan Moller, *Justice, Gender and the Family*, op. cit., p. 9. Okin responde en el Capítulo 2 de su libro a dos argumentos que, si bien diversos (uno basado en virtudes como el amor y la identidad de intereses y el otro en el ordenamiento jerárquico natural), coinciden en que es erróneo reclamar justicia en el interior de las familias: nos referimos a *Liberalism and the Limits of Justice* de Michael Sandel y a *The Closing of the American Mind* de Allan Bloom respectivamente. Nussbaum también ha respondido duramente a los planteos de este último en una recensión crítica a este libro; véase Nussbaum, Martha, “Undemocratic Vistas”, *The New York Review of Books*, 5 de noviembre de 1987.

al ser humano racional adulto, nadie parece preguntarse por el proceso que conlleva llegar a ser un adulto independiente.

Sabemos, por supuesto, que los seres humanos se desarrollan y maduran sólo como resultado de una gran cantidad de atención y trabajo duro, del cual la mayor parte –por mucho– es realizada por mujeres. Pero cuando los teóricos de la justicia hablan sobre el «trabajo» se refieren al trabajo remunerado realizado en el mercado. Dan por descontado que las mujeres, en la familia estructurada por el género, continúan realizando su trabajo no remunerado de crianza y socialización de los/as jóvenes y proporcionando un refugio para las relaciones íntimas. No habría, de otro modo, sujetos morales sobre los que teorizar. Pero todas estas actividades tienen lugar, aparentemente, fuera del alcance de sus teorías. Por lo general, la propia familia es dejada al margen de cualquier norma de justicia a la que el teórico haya arribado.¹⁷²

Las teorías liberales, a pesar de las diferencias que puedan presentar sus distintas versiones, asumen al individuo que representa la unidad básica de su construcción teórica como un individuo con atributos masculinos: es el padre cabeza de familia. Y este sigue siendo el sustrato del discurso, a pesar de los intentos de utilización de lenguajes neutrales y del silencio en torno a la familia y a las relaciones del ámbito privado. Lo que ocultan los teóricos liberales de la justicia, es un problema de justicia: la desigualdad de oportunidades que existe en nuestras sociedades entre varones y mujeres producto de las disparidades que se dan en la estructuración de género de las familias. “En una sociedad justa, la estructura y las prácticas de las familias deben permitir a las mujeres las mismas oportunidades que a los hombres de desarrollar sus capacidades, participar en el poder político, influir en las decisiones sociales y estar económica y físicamente protegidas”.¹⁷³

Okin llama la atención sobre el hecho de que la familia como espacio importante en la formación y el desarrollo moral de las personas ha sido mucho más tenida en cuenta por los teóricos clásicos (ejemplos de esto serían Hegel, Rousseau, Tocqueville o Mill) que por los teóricos políticos contemporáneos. Pero incluso aquellos, no parecieron establecer relación alguna entre la importancia del desarrollo moral de las personas desde su nacimiento en el seno de las familias y la moral a la que refieren en el orden social; incluso cuando se hablaba de ellos no parecía haber necesidad de congruencia entre ambos espacios.

¹⁷² Okin, Susan Moller, *Justice, Gender and the Family*, op. cit., pp. 9-10.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 15.

Para Okin comporta especial relevancia el caso de Rawls, quien representa uno de los pocos teóricos contemporáneos que asume de modo serio y sistemático en su teoría de la justicia la existencia de las familias como espacios de educación y desarrollo de valores morales. En la teoría rawlsiana encontramos una fuerte preocupación por situar la familia como un espacio de desarrollo moral de los individuos y del sentido de justicia que éstos incorporan a lo largo de sus vidas. Rawls no solo asume en su teoría la existencia de la familia, sino que la supone como una institución justa –“y sin embargo, la prevaleciente división por género del trabajo dentro de la familia es desatendida, junto con la asociada distribución de poder, responsabilidad y privilegio”.¹⁷⁴

b) Relectura feminista de Rawls

Si para Rawls una sociedad bien ordenada sólo puede ser establecida y sostenida allí donde sus miembros muestren un fuerte sentido de justicia, y si las familias son espacios fundamentales en la adquisición de estas nociones de justicia –espacio de amor, de cuidados, de participación en una primera asociación entre personas–, es decir, de un primer sentido de lo colectivo, es en el seno familiar donde obtendríamos la capacidad de poder ver las cosas desde la perspectiva de otros/as. Esta capacidad, la empatía, es considerada por Okin uno de los elementos primordiales para sostener una noción de justicia del estilo rawlsiano, por lo que la importancia de la familia en una sociedad justa en el marco de un planteo de este tipo es fundamental: la familia se presupone como una institución justa, pues se necesita que así sea para sostener la estructura de su teoría de la justicia. Bajo el análisis de Okin, las consecuencias de tal asunción son dramáticas para la teoría de Rawls:

Si las instituciones familiares estructuradas por el género *no* son justas, sino más bien un resabio de sociedades de castas o feudales en las que las responsabilidades, funciones y recursos son distribuidos, no de acuerdo con los principios de la justicia a los que Rawls arriba o con otros valores comúnmente respetados, sino de acuerdo a diferencias innatas imbuidas de enorme significación social; entonces la teoría del desarrollo moral de Rawls parecería estar construida sobre un fundamento incierto. Este problema se ve agravado por las sugerencias de algunos de los trabajos más recientes de Rawls de que las familias son «instituciones privadas» a las que no es conveniente aplicar normas de justicia. Pero si las familias van a servir a la

¹⁷⁴ *Ibíd.*, p. 9.

formación de individuos y ciudadanos/as justos/as, sin duda deben ser *familias justas*.¹⁷⁵

Retomemos brevemente algunas definiciones centrales de la obra de Rawls, para poder analizar luego los planteos críticos en relación a su concepto de familia. Rawls afirma:

Para nosotros, el objeto primario de la justicia es la estructura básica de la sociedad o, más exactamente, el modo en que las grandes instituciones sociales distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social. Por grandes instituciones entiendo la constitución política y las principales disposiciones económicas y sociales. Así, la protección jurídica de la libertad de pensamiento y de conciencia, la competencia mercantil, la propiedad privada de los medios de producción y la familia monógama son ejemplos de las grandes instituciones sociales. Tomadas en conjunto, como esquema, las grandes instituciones definen los derechos y deberes del hombre e influyen sobre sus perspectivas de vida, sobre lo que puede esperar hacer y sobre lo que haga. La estructura básica es el tema primario de la justicia porque sus efectos son muy profundos y están presentes desde el principio.¹⁷⁶

Esta inicial inclusión de la familia en la estructura básica de la sociedad¹⁷⁷ –y por tanto, en la esfera de la justicia social–, y su consecuente desafío a la dicotómica división público-privado tal como es entendida por la teoría liberal, queda sin embargo ensombrecida, como veremos, por el posterior olvido de la familia en el desarrollo rawlsiano. Okin celebra esta inclusión de la familia en tanto institución social que afecta las oportunidades de vida de las personas, en la lista de los sujetos primarios de justicia, diferenciándola de este modo de las asociaciones privadas, “como una iglesia o una universidad, que varían considerablemente en el tipo y el grado de compromiso que cada una espera de sus miembros, y a las que una persona puede unirse y dejar voluntariamente. Aunque se tenga alguna opción (aunque muy limitada) acerca de casarse y conformar una familia estructurada por el género, no se elige en absoluto haber nacido en una de ellas”.¹⁷⁸ Pero como veremos en breve, este inicial gesto esperanzador de Rawls, pierde su potencial teórico y político. Para entender cabalmente

¹⁷⁵ *Ibidem.*, p. 22. Las cursivas pertenecen a la autora.

¹⁷⁶ Rawls, John, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 20.

¹⁷⁷ “La estructura básica se entiende como la manera en que las más importantes instituciones sociales encajan unas en otras en un sistema, y en cómo asignan derechos y deberes fundamentales y dan forma a la división de las ventajas que se obtienen mediante la cooperación social. Así, la constitución política, las formas de la propiedad legalmente reconocidas y la organización de la economía, así como la naturaleza de la familia, pertenecen a la estructura básica”. Rawls, John, *El liberalismo político*, op.cit., p. 243.

¹⁷⁸ Okin, Susan Moller, *Justice, Gender and the Family*, op. cit., p. 97.

las dimensiones –otra vez, tanto teóricas como políticas– que las asunciones del planteo de Rawls acarrearán a este respecto, debemos volver sobre su noción de “posición original” y de “velo de ignorancia”.

Al argumentar a favor de la justicia como equidad¹⁷⁹ por encima de otras posibles concepciones de justicia, Rawls entiende a la sociedad “como un sistema justo de cooperación entre ciudadanos libres e iguales”.¹⁸⁰ Se necesita sin embargo, en el marco de la doctrina del contrato social, de condiciones que propicien una situación justa para los individuos libres e iguales que llevan adelante los acuerdos, de modo que ninguno obtenga mayores ventajas o beneficios que otro. Esa situación, ese punto de vista que vaya más allá de las particularidades, que las supere y permita arribar a acuerdos justos, se logra a partir de la conjunción de los dos conceptos rawlsianos que nos ocupan:

Para modelar la mencionada convicción en la posición original, a las partes no se les permite conocer la posición social de aquellos a quienes representan, ni la particular doctrina comprensiva de la persona a la que representan. La misma idea se hace extensiva a la información acerca de las razas y al grupo étnico, al sexo y al género de las personas, y a sus diversas facultades naturales, como la fuerza y la inteligencia, todo dentro de la gama de lo normal. Expresamos figuradamente estos límites a la información acerca de estos aspectos al decir que las partes están tras un velo de ignorancia. Así, la posición original es simplemente un recurso de representación: describe a las partes, responsable cada una de defender los intereses esenciales de un ciudadano libre e igual, como situadas imparcialmente y como representantes para llegar a un acuerdo sujeto a condiciones que limitan apropiadamente lo que pueden esgrimir como buenas razones.¹⁸¹

La posición original representa, de este modo, el punto de partida que garantiza que los acuerdos básicos acerca de los principios de justicia a los que arribará una sociedad sean imparciales.¹⁸² No existen ventajas o desventajas de ninguna persona por

¹⁷⁹ “Justice as fairness”, traducida en otras ocasiones por justicia como imparcialidad.

¹⁸⁰ Rawls, John, *El liberalismo político*, op. cit., p. 45.

¹⁸¹ *Ibidem*, pp. 47-48.

¹⁸² Rawls señala dos principios de justicia: el de “igualdad de derechos y libertades”, y un segundo dividido en dos subprincipios; el de la “justa igualdad de oportunidades” y el “principio de la diferencia”. Existe una jerarquía entre ellos: el primero tiene prioridad sobre el segundo, y el primer subprincipio tiene prioridad sobre el siguiente. En conjunto, conforman lo que Rawls entiende como el contenido de una concepción liberal de la justicia. Rawls los define de este modo: “a) Cada persona tiene igual derecho a exigir un esquema de derechos y libertades básicos e igualitarios completamente apropiado, esquema que sea compatible con el mismo esquema para todos; y en este esquema, las libertades políticas iguales, y sólo esas libertades, tienen que ser garantizadas en su valor justo. b) Las desigualdades sociales y económicas sólo se justifican por dos condiciones: en primer lugar, estarán relacionadas con puestos y cargos abiertos a todos, en condiciones de justa igualdad de oportunidades; en segundo lugar, estas

encima de otra, pues se desconocen las circunstancias de cada una, y por el mismo motivo, nadie podrá adaptar los principios en su propio favor. Todos los seres humanos están igualmente desprovistos de este tipo de información, todos se encuentran tras este velo de ignorancia que permitirá igualar las condiciones de estos seres morales a la hora de abordar los principios de justicia que regirán su sociedad.¹⁸³ “No saben cómo las diversas alternativas afectarán sus propios casos particulares, viéndose así obligadas a evaluar los principios únicamente sobre la base de consideraciones generales”.¹⁸⁴ Así, se posibilita que la elección de una determinada concepción de justicia pueda darse de manera unánime.

Ahora bien, Rawls utiliza la noción de “cabezas de familia” para referirse a quienes conforman las partes en el proceso de selección de los principios generales que rigen una sociedad. La ambigüedad con la que formula el autor este término, hace que por un lado nos diga que no necesariamente habría que pensar a las personas libres e iguales que elaboran los principios de justicia como representantes de las familias, pero que por otro sea así como generalmente aparecen en su análisis.¹⁸⁵ Claro está que se podría pensar que puede ser tanto un varón como una mujer quien ejerza el rol de cabeza de familia, como sucede de hecho en tantas familias en nuestras sociedades, pero todo parece indicar que Rawls no lo estaría pensando en estos términos –sobre todo, porque utiliza el término *padre* en numerosas ocasiones.¹⁸⁶ Okin lo expresa de un modo categórico: “En *Teoría de la justicia* Rawls no solo ignora casi por completo el género, ignora casi por completo a las mujeres”.¹⁸⁷

Las implicancias son claras: si aquellos que eligen estos principios no son tan solo individuos, sino representantes de sus familias en esa instancia, se entiende que no pueden a su vez tomar determinaciones acerca de la justicia al interior de las familias, pues esto iría en contra del diseño argumental de la teoría de Rawls en su conjunto.

posiciones y estos cargos deberán ejercerse en el máximo beneficio de los integrantes de la sociedad menos privilegiados”. Rawls, John, *El liberalismo político*, op. cit., p. 31.

¹⁸³ Cabe aclarar que Rawls entiende a los seres humanos en tanto personas morales, es decir, “en tanto que criaturas que tienen una concepción de lo que es bueno para ellas y que son capaces de tener un sentido de la justicia”. Rawls, John, *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 31. Del mismo modo supone que los principios escogidos, serán aceptables desde un punto de vista moral.

¹⁸⁴ Rawls, John, *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 135.

¹⁸⁵ La preocupación de Rawls aquí son las relaciones de justicia intergeneracional. Esto es lo que le lleva a afirmar: “podemos suponer que son cabezas de familia y que por lo tanto tienen un deseo de promover el bienestar, al menos de sus descendientes más inmediatos”. Rawls, John, *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 128.

¹⁸⁶ Véase Okin, Susan Moller, *Justice, Gender and the Family*, op. cit., pp. 94-95.

¹⁸⁷ Okin, Susan Moller, “Forty acres and a mule for women: Rawls and feminism”, *Politics, Philosophy & Economics*, Vol. 4, No. 2, 2005, pp. 233-248, p. 237.

Podemos entender que niños y niñas necesitan, temporalmente, representación hasta alcanzar una edad determinada.¹⁸⁸ Pero cualquier otro/a adulto/a perteneciente a la familia, se encuentra, sin ningún tipo de argumento sólido, fuera de la posibilidad de formar parte de la decisión de los principios de justicia que regirán sus vidas. Del mismo modo en las familias, que se asumen justas, no se abordan temas como el trabajo no remunerado de las mujeres en el mantenimiento y reproducción de la vida cotidiana o el menor salario por igual trabajo que suelen percibir las mujeres en el mercado laboral, que desembocan en la dependencia económica de las mujeres hacia los varones. Todo esto impacta en las relaciones de poder, de prestigio, en el uso del tiempo, en suma, en las relaciones que establecen entre sí los miembros de las familias, pero queda sin embargo, por fuera de las discusiones acerca de la justicia. En palabras de Okin, Rawls “no considera como parte de la estructura básica de la sociedad la mayor dependencia económica de las mujeres y la división sexual del trabajo dentro de la familia típica, o cualquiera de las ramificaciones sociales más amplias de esta estructura básica de género”.¹⁸⁹

La pregunta que resuena en esta lectura de Rawls es entonces: “¿Puede aplicarse esta teoría de la justicia a las mujeres?”.¹⁹⁰ Y al formularla, puede resultar también inevitable preguntarnos ¿qué significa que una teoría de la justicia pueda ser aplicable a “las mujeres”? La urgencia de la pregunta está ligada sin duda a las críticas que Okin ha recibido acusando su perspectiva de esencialista.¹⁹¹ Por lo pronto diremos que numerosos pasajes de su obra reflejan una atención a la diversidad que existe entre las mujeres, sobre las que, sin embargo, parece posible todavía realizar generalizaciones.¹⁹²

¹⁸⁸ Esta idea de paternalismo funcionaría muy bien en familias regidas por lazos de cuidado y cariño, pero en aquellas en las que prima la negligencia y/o el abuso, se necesitaría de una figura externa a la familia que cumpliera este rol, lo cual no está contemplado en la teoría de Rawls.

¹⁸⁹ Okin, Susan Moller, *Justice, Gender and the Family*, op. cit., p 96.

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 91.

¹⁹¹ Véase por ejemplo Jaggar, Allison, “Okin and The Challenge of Essentialism”, en Satz, Debra y Reich, Rob (eds.), *Toward a Humanist Justice: The Political Philosophy of Susan Moller Okin*, Oxford, Oxford University Press, 2009, pp. 166-180.

¹⁹² El cargo de esencialista parece caberle mejor a Hampton, quien generaliza sobre las mujeres sin dar cuenta de las diferencias entre ellas, ni reconocer que estas generalizaciones requieren revisiones y aclaraciones que pueden poner en duda la validez de ciertas afirmaciones generales. Lo que cabría preguntarnos por otra parte, es si todo intento de generalización merece ser rápidamente acallado bajo el estigma del esencialismo. Retomaremos esta cuestión en la Segunda Parte. Cabe destacar también que en el mencionado caso de Hampton, tal como es señalado por Abbey, existe un texto en el que sí da cuenta de la interseccionalidad en la realidad de las mujeres. En “Punishment, Feminism, and Political Identity: A Case Study in the Expressive Meaning of the Law”, Hampton pone de relieve que una agenda emancipatoria forjada desde una sola perspectiva sería incorrecta, pues aquellas/os que necesitan emanciparse no son oprimidos del mismo modo. Hampton reconoce aquí una multiplicidad de opresiones, en consonancia con la literatura de la interseccionalidad, que da cuenta de que la variable de género necesita ser complejizada *vis a vis* la raza, la etnicidad o la clase. Véase Hampton, Jean, “Punishment,

Muchas injusticias son experimentadas por las mujeres como mujeres, independientemente de las diferencias entre ellas y de otras injusticias que puedan también sufrir. La naturaleza de género de la familia pasada y presente, y la ideología que la rodea, afecta prácticamente a todas las mujeres, vivan o no, o hayan vivido alguna vez en familias tradicionales. Reconocer esto no implica negar o restar importancia al hecho de que el género puede afectar a diferentes subgrupos de mujeres en diferente medida y de diferentes maneras.¹⁹³

En tanto la familia siga estando estructurada por roles de género y por tanto, permanezca siendo una fuente de injusticia para las mujeres, parece imperativo mantener la categoría “género” como centro del análisis y entender el modo en que esas injusticias afectan a las mujeres, más allá de su clase, raza u otras intersecciones identitarias. Tal como lo analiza Ruth Abbey: “Lo que le permite a Okin generalizar sobre las mujeres son las desventajas que enfrentan en razón de su género. Su categoría «mujeres» es política, no metafísica”.¹⁹⁴

Ahora bien, volviendo a la pregunta inicial, acerca de la posibilidad de aplicar la teoría rawlsiana a las mujeres, la ambigüedad de Rawls al respecto no se agota en las nociones de cabeza de familia, o en el estatus de la familia en la estructura básica. Tal como es leída por Okin, la inteligencia que se necesita en la posición original está ligada a la empatía, a la imaginación, a la capacidad de ponerse en el lugar del otro/a y de pensar la diferencia. Okin interpreta a Rawls como sosteniendo que la capacidad de justicia necesita tanto de la razón como de los sentimientos. Y sin embargo, a la vez que presenta esta prometedora posición, Rawls adscribe a la ética kantiana para delinear su posición original, retomando sus nociones de autonomía, universalidad y generalidad, con las consecuencias que trae adherir a un planteo que no concibe a los sentimientos y a la emociones jugando ningún rol en el pensamiento moral.¹⁹⁵ Sin reparar además en el hecho de que las mujeres se encontraban excluidas de aquellos para los cuales Kant proponía su teoría moral. Lo mismo sucede cuando discute la teoría del desarrollo moral freudiana, donde afirmaciones solo aplicables a un niño varón son presentadas en un supuesto lenguaje genéricamente neutro.¹⁹⁶

Feminism, and Political Identity: A Case Study in the Expressive Meaning of the Law”, *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, Vol. 11, No. 1, 1998, pp. 23-45; y Abbey, Ruth, *The Return of Feminist Liberalism*, op. cit., p. 145 y ss.

¹⁹³ Okin, Susan Moller, *Justice, Gender and the Family*, op. cit., p. 6-7.

¹⁹⁴ Abbey, Ruth, *The Return of Feminist Liberalism*, op. cit., p. 40.

¹⁹⁵ Véase por ejemplo Rawls, John, *Teoría de la Justicia*, p. 236 y ss.

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 415.

Llama la atención también la ausencia en *Teoría de la justicia* de una explícita mención al sexo de las personas como una de las características moralmente irrelevante para los individuos de la posición original –omisión que es saldada, sin mayores detenimientos, en *El liberalismo político*.¹⁹⁷ Todo esto hace a Rawls, a los ojos de Okin, partícipe de la ceguera de la tradición en cuanto al sexismo.

Pero el problema que más interesa aquí –y que creemos, además, hace tambalear la teoría del desarrollo moral sobre la que Rawls pone a reposar su teoría de justicia– es, como ya hemos afirmado, la cuestión de la justicia en la familia. El análisis sobre si la familia es una institución justa o no, o de qué modo llega a serlo, está ausente en la teoría de Rawls, más allá de su presunción inicial. Okin señala los tres contextos en que la familia aparece en el marco de *Teoría de la Justicia*: como un vínculo entre generaciones, como un obstáculo para la igualdad de oportunidades (en relación a las desigualdades existentes entre distintas familias) y como el primer espacio del desarrollo moral. Como hemos dicho, es en este último sentido que Rawls asume a la familia como una institución justa.

Para que se establezca una sociedad bien ordenada,¹⁹⁸ se necesita que sus miembros hayan desarrollado un sentido de la justicia, un deseo por actuar de acuerdo a los principios de justicia, los cuales parecen adquirirse durante el desarrollo moral a edad temprana.¹⁹⁹ Rawls divide su análisis sobre este desarrollo moral en tres etapas: la primera, a la que llama moral de la autoridad, aparece identificada con la infancia.

¹⁹⁷ Allí dice: “Para modelar la mencionada convicción en la posición original, a las partes no se les permite conocer la posición social de aquellos a quienes representan, ni la particular doctrina comprensiva de la persona a la que representan. La misma idea se hace extensiva a la información acerca de las razas y al grupo étnico, al sexo y al género de las personas, y a sus diversas facultades naturales, como la fuerza y la inteligencia, todo dentro de la gama de lo normal”. Rawls, John, *El liberalismo político*, op. cit., pp. 47-48. A este respecto, Okin afirma: “Aunque señaló varios años después que el sexo debía considerarse como una de estas características contingentes, no dio ninguna indicación acerca de que este reconocimiento requiriera una revisión sustancial de los principales aspectos de su teoría”. Okin, Susan Moller, “Forty acres and a mule for women: Rawls and feminism”, op. cit., p. 237. Como veremos más adelante, unos años después –en textos publicados en 1999 y 2001–, Rawls recogerá explícitamente algunos de los cuestionamientos de Okin y Nussbaum. Véase infra, p. 115 y ss.

¹⁹⁸ Definida por Rawls “como una sociedad planeada para incrementar el bien de sus miembros, y eficazmente regida por una concepción pública de la justicia. Es, pues, una sociedad en la que todos aceptan y saben que los otros aceptan los mismos principios de la justicia, y las instituciones sociales básicas satisfacen y se sabe que satisfacen estos principios”. Rawls, John, *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 410.

¹⁹⁹ Okin llama la atención sobre los trabajos de teoría feminista que reflexionan acerca del modo en que, en las sociedades estructuradas por roles de género, las diferentes experiencias vividas por hombres y mujeres desde el comienzo de sus vidas impactan de modo significativo sobre sus respectivas psicologías, formas y modos de pensar, y patrones de desarrollo moral. Con obvias referencias al trabajo de Nancy Chodorow, Okin afirma: “Se ha prestado especial atención a los efectos que sobre el desarrollo psicológico y moral de ambos sexos tiene el hecho, fundamental para nuestra sociedad estructurada por el género, de que los niños y las niñas son criados/as principalmente por mujeres. Se ha argumentado que la

El amor que los padres profesan al niño se expresa en su evidente intención de cuidar de él, de hacer por él aquello a lo que su amor propio racional se incline, y en el cumplimiento de estas intenciones. El amor de los padres se muestra en el placer que experimentan en su presencia y en el sostenimiento de su sentido de la competencia y de la autoestimación. Estimulan sus esfuerzos por dominar las tareas del desarrollo y celebran el momento en que él ocupa su propio lugar.²⁰⁰

Este amor daría origen al cariño y a la confianza del niño/a hacia su madre y su padre, que le lleva a aceptar sus mandatos y a adherir a sus preceptos: los padres se transforman en ejemplo de lo que se debe hacer y se los admira, por lo que desobedecerles genera sentimientos de culpa. La segunda etapa, la moral de la asociación, refiere a las normas morales acordes a las funciones de los individuos en el contexto de las diversas asociaciones a las cuales pertenecen. Rawls pone aquí de relieve la importancia del desarrollo de la capacidad de ponerse en el lugar del otro/a –la empatía, a la que ya habíamos hecho mención, resulta esencial para la posibilidad de pensar como si se estuviera en la posición original– y poder conocer así sus razones, sus argumentos, sus motivaciones, sus fines. La familia aparecerá como la primera de estas asociaciones que permitirían a las personas ejercer diversos roles y posicionamientos en relación a los/as otros/as, y poder adoptar así su perspectiva o puntos de vista. Para decirlo muy sucintamente, en palabras de Rawls:

Así, podemos suponer que hay una moral de la asociación en que los miembros de la sociedad se consideran entre sí como iguales, como amigos y asociados, reunidos en un sistema de cooperación, del que se sabe que es beneficioso para todos y que está regido por una común concepción de la justicia. El contenido de esta moral se caracteriza por las virtudes cooperativas: las de la justicia y la rectitud, la fidelidad y la confianza, la integridad y la imparcialidad.²⁰¹

La tercera, la moral de los principios, se alcanza una vez se ha llegado a las formas más complejas de la moral de asociación, pues supone un conocimiento de los principios de justicia. Pero a diferencia de la anterior, en la cual se cumplían estos principios por los lazos con los/as demás –y el interés por su aprobación– ahora se

experiencia de individuación –de separarse de la cuidadora con quien una/o está originalmente fusionada psicológicamente– es una experiencia muy diferente para las niñas y para los niños, que deja a los/as miembros de cada sexo con una percepción distinta de sí mismos/as y de sus relaciones con los/as demás”. Okin, Susan Moller, *Justice, Gender and the Family*, op. cit., p. 106.

²⁰⁰ Rawls, John, *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 419.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 427.

cumplen en aras de ser una persona justa. El desarrollo moral se ha completado y se ha desarrollado en los individuos, finalmente, el sentimiento de justicia.

Ahora bien, cada una de estas etapas depende del desarrollo de la otra y, como hemos visto, la primera se basa en la asunción de la familia como una institución justa. Esta constatación hace que toda la teoría del desarrollo moral de Rawls aparezca sostenida sobre el supuesto del amor y el cuidado que prodigarían aquellas/os que crían a los/as niños/as, y del contexto de justicia en el seno de esa familia en la que estos/as niños/as crecerían; es decir, como apunta Okin, recae en la esfera considerada históricamente como el ámbito de las mujeres. Rawls nunca explica el modo en que estas familias llegarían a ser justas, pero toda su articulación teórica necesita que lo sean sin fisuras. Si las familias no fueran justas y se asumieran como una rémora feudal en la que los roles responden a diferencias naturales innatas, la estructura teórica rawlsiana en torno a la moral pareciera quedarse sin sustento. La pregunta tal vez más importante sería: “¿De qué modo, en las familias jerárquicas en las que los roles sexuales se encuentran rígidamente asignados, vamos a aprender, como la teoría del desarrollo moral de Rawls nos exige, a «ponernos en el lugar del otro y descubrir qué haríamos en su posición»?”.²⁰²

Podemos sin embargo señalar una pequeña “trampa” en la lectura que Okin hace de las tres etapas desarrolladas por Rawls, puesto que a pesar de reconocer la primera y la segunda etapa, tal como son presentadas por Rawls, como dos estadios diferentes, Okin fusiona sus funciones y no reconoce ninguna contribución distintiva o significativa a la segunda. Por este mismo motivo, tampoco parece dejar espacio para que aquello que no pudo ser adquirido en una etapa, sea compensado en otra, dejando de este modo a las/os niñas/os que no han tenido la posibilidad de generar un sentido de justicia en el seno de su familia, con pocas oportunidades de adquirir esos elementos en otro ámbito. En cualquier caso, la tensión señalada por Okin entre el descuido en el que deja Rawls el análisis sobre la justicia en la familia y la centralidad que ésta tiene en su propia teoría sobre el desarrollo moral, que la convierte en un requisito básico, sigue siendo relevante. La justicia social aparece dependiendo, en términos lógicos, de la justicia en las familias.

Otro problema que cabría señalar en relación a este desarrollo es que, a pesar de que Okin, como indicamos al iniciar el apartado, reconoce una variedad de las formas

²⁰² Okin, Susan Moller, *Justice, Gender and the Family*, op. cit., p. 100.

que puede adoptar la familia, ha sido muchas veces criticada por dar cuenta de esto solo formalmente, pero no explorar su potencial para la justicia.²⁰³ Si aceptamos las implicancias de la diversidad de formas de familia, debemos reconocer que no todas las familias están estructuradas por roles de género: las familias monoparentales no lo están, y lo mismo podría decirse de familias formadas por parejas gays o lesbianas, al menos en lo que a la división del trabajo doméstico se refiere. Hemos visto que la familia tiene un rol central en la educación moral, es la primera escuela de las relaciones sociales –allí los/as niños/as aprenden sus primeras lecciones sobre los roles de género–, y es el ámbito en el que desde la infancia se desarrolla la capacidad de reciprocidad y de empatía. Okin es muy clara en la importancia que tiene para el desarrollo de la empatía y del sentido de justicia de niñas y niños, conocer las diversas miradas y puntos de vista de adultos/as de ambos sexos e interactuar con ellos/as. Cuando se explaya sobre estas cuestiones, parece estar pensando claramente en una familia heterosexual, por lo que las formas monoparentales y de parejas madres/padres del mismo sexo parecen presentar algunos problemas en este aspecto de la adquisición y desarrollo del sentido de justicia.

No obstante, a pesar de estos puntos débiles en la crítica de Okin, su interpretación feminista de Rawls nos permite afirmar que los principios de justicia por los que el autor aboga son incompatibles con una sociedad como la nuestra, es decir, estructurada por los roles de género y la estructura tradicional de la familia. No hace falta ahondar demasiado en el análisis del sistema sexo-género y su impacto en el reparto de las tareas del hogar, del cuidado de los/as niños/as y otras personas dependientes, o de la desigual retribución salarial por iguales trabajos realizados, para vislumbrar el modo en que la “igualdad de derechos y libertades” o la “justa igualdad de oportunidades” o la “libertad de elección” entre varones y mujeres pueden verse comprometidas: “Los principios de justicia de Rawls, entonces, parecen requerir un replanteamiento radical no sólo de la división del trabajo en las familias, sino también de todas las instituciones no familiares que asumen esa división”.²⁰⁴

Okin va más allá al afirmar que la desaparición total del género resulta una condición necesaria para que se cumplan los principios rawlsianos de justicia política y arribar de este modo, a una teoría de la justicia no sexista, es decir, verdaderamente humana. Para ello, debemos deshacernos del supuesto de “cabezas de familia” en la posición original, a la vez que superar –por decirlo de algún modo– las suposiciones

²⁰³ Véase Jaggar, Allison, “Okin and The Challenge of Essentialism”, op. cit., p. 172.

²⁰⁴ Okin, Susan Moller, *Justice, Gender and the Family*, op. cit., p. 104.

tradicionalmente liberales sobre las que descansa Rawls en relación a lo público como opuesto y separado de lo privado, de lo político y lo no político. Una vez hecho esto, el concepto de velo de ignorancia aparece como una noción poderosa para desafiar la estructura de género de las instituciones sociales. Si, como el autor aclara en *El liberalismo político*, en la posición original las personas también desconocen su sexo, es de suponer que en tanto seres morales racionales interesados en cultivar –como asevera Rawls– el amor propio y la autoestima, establecerán normas y principios que no minen ninguno de estos valores en función de si se es hombre o mujer. De esta manera velarán por la igualdad social, económica y política sin distinción del sexo de las personas, de modo que ningún sexo sea mercantilizado, cosificado, o puesto al servicio del otro. Así, con sólo extraer las consecuencias teóricas lógicas de la afirmación de que aquellos que formulan los principios desconocen su sexo, Okin logra poner de manifiesto la potencial crítica a las instituciones *gender-structured* que estaría implícita en la teoría rawlsiana.

Argumentaré aquí que cualquier solución justa y equitativa al problema urgente de la vulnerabilidad de las mujeres y las/os niñas/os debe fomentar y facilitar el reparto igualitario entre hombres y mujeres del trabajo remunerado y no remunerado, de la labor productiva y reproductiva. Debemos trabajar hacia un futuro en el que todos/as seamos propensos/as a elegir este modo de vida. Un futuro justo sería un futuro sin género. En sus estructuras y prácticas sociales, el sexo de una persona no tendría más relevancia que el color de sus ojos o la longitud de los dedos del pie. No se harían suposiciones sobre los roles «femeninos» o «masculinos».²⁰⁵

Pero como sugeríamos al inicio, si bien Okin propone una lectura feminista de Rawls, al hacerla no está solamente extrayendo potenciales conclusiones latentes en la teoría rawlsiana, sino que la está reformulando en términos más consistentes con los valores de la igualdad y la libertad aplicados a todo el género humano. Las conclusiones a las que arriba Okin no caen como fruta madura del árbol con solo mirar con la graduación correcta, sino que son el resultado de una (re)conceptualización del liberalismo político que se estructura sobre la propuesta de Rawls, pero que no es una mera ampliación de su teoría.

Cuando la teoría feminista atraviesa con su bagaje conceptual crítico otras tradiciones de pensamiento –Hampton y su propuesta de un feminismo contractual, la reformulación del liberalismo que sostiene el enfoque de las capacidades de Nussbaum, la resignificación del liberalismo político rawlsiano de Okin–, lo que obtenemos como

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 171.

resultado no es un liberalismo al que se le suma la perspectiva de género, sino una teoría que ha sido redefinida en otros –nuevos– términos.

Sección B. Feminismo(s) liberal(es)

Las reflexiones de Hampton, Nussbaum y Okin presentan ciertas similitudes y muchas diferencias entre sí. Esta sección se centrará en algunos de los temas que comparten con el fin de profundizar sus argumentos mediante el establecimiento de un diálogo entre sus textos. Nos apoyaremos para algunos de estos análisis en la obra de Ruth Abbey, pues representa uno de los pocos trabajos sistemáticos sobre el pensamiento de estas autoras, que además propone novedosas líneas de interpretación que resultan pertinentes e interesantes en función de las premisas que mueven esta investigación. Debemos aclarar, sin embargo, que a pesar de compartir ciertos análisis, arribaremos aquí a conclusiones distintas de las que Abbey propone.

Como esta sección intenta ser una presentación más dinámica y fluida que la anterior, donde puedan ponerse en juego los conceptos ya desarrollados –y sumar algunos no trabajados todavía– y donde también tengan lugar las reflexiones de otras feministas para complementar o complejizar el análisis, el orden en el que se presentarán las ideas de las autoras no guarda relación con el orden de exposición de la Sección A. El modo en que irán apareciendo las reflexiones está más bien puesto al servicio del hilo argumental que propongo seguir en cada tema analizado.

Cuando hablamos de feminismo liberal no nos referimos –como ha quedado expuesto en la sección anterior– a una corriente monolítica, sino a una perspectiva amplia, diversa y con muchos matices que afloran en las distintas miradas de quienes la sostienen. En la variedad de perspectivas del feminismo liberal encontramos análisis asentados en una teoría moral particular, otros en un conjunto de principios compartidos; reflexiones que destacan ciertos valores para las relaciones personales y sostienen el uso del poder estatal para promoverlos, y otras que abogan por restringir la intervención del Estado en defensa de la “privacidad”.²⁰⁶ Afirmaremos sin embargo que aquello que tienen en común es lo que convierte al feminismo liberal, a diferencia del liberalismo, en una corriente de pensamiento inevitablemente radical, pues amplía los márgenes y subvierte las bases de la tradición liberal.

En este sentido, tanto la prueba del contrato de Hampton como propuesta superadora del contractualismo convencional; la alternativa (o corrección, o mejora, o

²⁰⁶ Véase Baehr, Amy, “Introduction”, en Baehr, Amy (ed.), *Varieties of Feminism Liberalism*, op. cit., pp. 1-20.

complementariedad) al planteo rawlsiano que Nussbaum elabora en su enfoque de las capacidades; y la interpretación feminista de la teoría de Rawls propuesta por Okin, representan críticas y contestaciones al liberalismo. Esta lectura nos lleva a sostener que el feminismo es, en todas sus diversas expresiones, irrefrenablemente transformador.

Abordaremos aquí algunos de los problemas que considero centrales para el feminismo y su relación con el liberalismo, y que emergen por tanto, como puntos de inflexión para un feminismo que se pretende liberal. En primer lugar, utilizando como disparador la discusión sobre el multiculturalismo y los derechos de grupo y su eventual enfrentamiento con los derechos individuales, nos aproximaremos en el Capítulo IV al debate en torno a la distinción rawlsiana entre un liberalismo comprensivo y un liberalismo político, y al modo en que podemos situar a cada una de las autoras en esa querrela. Nos adentramos en este debate con la intención de analizar cuáles son las implicancias que una u otra postura tienen para la teoría feminista.

Desarrollaremos luego el modo en que estas tres autoras cuestionan desde un análisis feminista sobre la familia y las relaciones personales, la separación de la vida humana en una esfera pública y otra privada, y las consecuencias que tiene esta crítica a uno de los pilares de la tradición liberal. Sostendremos que la crítica de las feministas liberales a la separación público-privado marca el punto de ruptura más profundo entre el feminismo liberal y el liberalismo.

En los Capítulos VI y VII nos aproximaremos a dos cuestiones que, a mi entender, constituyen dos de los grandes problemas o debilidades teóricas del feminismo liberal: por un lado la cuestión de las preferencias adaptativas, o dicho en otras palabras, el modo en el que el contexto moldea los deseos y elecciones de las personas; y por el otro, íntimamente relacionado con el punto anterior, el lugar que ocupan en esta perspectiva las experiencias y las voces de las mujeres reales, en su diversidad y heterogeneidad. Para abordar este último aspecto, nos valdremos de la propuesta de Brooke Ackerly, quien con su método intenta dar consistencia allí donde la metodología del feminismo liberal se presenta más débil.

Por último, y a modo de conclusión, encararemos una breve reflexión en torno a la conveniencia de definir a las autoras desde un feminismo liberal o desde un liberalismo feminista. ¿Qué implicancias tiene la utilización de cada una de estas formulaciones? Ensayaremos algunas respuestas al respecto.

Capítulo IV. Liberalismo político y liberalismo comprensivo

Abordaremos en primer lugar un texto clásico de Susan Moller Okin en torno a los conflictos entre derechos de grupo y derechos individuales, como puerta de entrada a la distinción propuesta por Rawls entre un liberalismo comprensivo y un liberalismo político. ¿Cuál es la relevancia de esta distinción en el marco de la teoría feminista? ¿Qué implicancias tiene para el feminismo liberal adscribir a uno u otro tipo de liberalismo? ¿Son ambas vertientes compatibles con el feminismo? O mejor aún, ¿es posible sostener esta distinción en el marco del feminismo liberal?

En “Is Multiculturalism Bad for Women?” (1997),²⁰⁷ la autora afronta el problema que surge cuando culturas, etnias o religiones minoritarias realizan reclamos (en forma de derechos especiales de grupo) que entran en conflicto con los principios de igualdad que rigen los Estados liberales. A través de ejemplos en relación al uso del burka o a la práctica de la poligamia, Okin pone de relieve la tensión entre feminismo y multiculturalismo, posicionándose de modo claro desde el argumento que los derechos diferenciados de grupo (defensa cultural) no deben bajo ninguna circunstancia, vulnerar los derechos individuales de los miembros de dicha comunidad. Más allá del debate feminismo-multiculturalismo, que no pretendo abordar aquí, me interesa destacar algunos puntos de la crítica de Okin a los defensores del multiculturalismo (a Will Kymlicka en particular),²⁰⁸ por las especiales resonancias que nos trae luego de haber analizado su crítica a Rawls.

Okin afirma que los defensores de los derechos de grupo tratan a estas entidades como monolíticas, sin apreciar las diferencias que existen entre sus miembros –misma crítica que algunas feministas le han hecho a ella por hacer lo propio con la categoría mujeres–, y, ligado a esto, no ponen ninguna atención a la esfera privada. Esta es la razón por la cual las conexiones entre cultura y género permanecen opacas. Sin embargo, la esfera personal, la vida sexual, la vida reproductiva, funcionan como epicentro de las prácticas y roles culturales. Basta ver el interés de los grupos culturales

²⁰⁷ Okin, Susan Moller, “Is Multiculturalism Bad for Women?”, op. cit. (Originalmente publicado en *Boston Review*, octubre-noviembre 1997). Okin ha seguido desarrollando sus argumentos en ese sentido en textos como “Feminism and Multiculturalism. Some Tensions”, *Ethics*, Vol. 108, No. 4, 1998, pp. 661-684 y “Mistresses of Their Own Destiny. Group Rights, Gender and Realistic Rights of Exit”, *Ethics*, Vol. 112, No. 2, 2002, pp. 205-230.

²⁰⁸ Véase Kymlicka, Will, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Paidós, 1996 [1995].

y religiosos en las llamadas *personal law*: ley de matrimonio, divorcio, custodia de niños/as, división y control de la propiedad familiar, herencias y sucesiones.

El hogar es, después de todo, el lugar en que gran parte de la cultura se practica, conserva y transmite a los/as jóvenes. Por otro lado, la distribución de responsabilidades y de poder en el hogar tiene un impacto importante sobre quién puede participar e influir en las partes más públicas de la vida, donde se hacen las reglas y normas sobre la vida tanto pública como privada.²⁰⁹

Otra de las conexiones que destaca la autora es que la mayoría de las culturas han tenido como uno de sus principales propósitos el control de las mujeres. En este sentido, Okin repasa los mitos fundacionales de Grecia y Roma, así como del judaísmo, el cristianismo y el islam, con sus narrativas puestas al servicio de justificar la subordinación femenina, como puntapié para repasar una cantidad de costumbres culturales cuyo objetivo es el control de los cuerpos, la sexualidad y la reproducción de las mujeres. “Así, la servidumbre de las mujeres se presenta prácticamente como sinónimo de «nuestras tradiciones»”.²¹⁰ La idea fuerte del argumento es: todas las culturas han tenido un pasado patriarcal, pero algunas se han alejado más de él (las occidentales) que otras; o lo que es lo mismo: todas o la mayoría de las culturas son patriarcales y muchas de las minorías que reclaman derechos de grupo son más patriarcales que las culturas mayoritarias que las rodean.

Ahora bien, Kymlicka fundamenta sus argumentos en los derechos individuales de las personas y limita la protección a los derechos de grupos a aquellos que considera internamente liberales (es decir, que reconocen las libertades básicas de cada participante). Una cultura que negara el acceso de las mujeres a la educación formal, o sus derechos políticos, no merecería estos derechos especiales de grupo. Kymlicka toma de Rawls las nociones de respeto y autoestima en su argumento de defensa de derechos especiales para las minorías culturales, al remarcar la importancia de la pertenencia cultural para la toma de decisiones acerca de la vida que una/o quiere perseguir. Pero parece no ser suficiente que la cultura de una persona esté protegida para garantizar que ésta pueda tomar sus propias decisiones en su propio contexto. Tan importante como esto, nos señala Okin, es la posición que se tenga al interior de esa cultura. En el caso de las mujeres, la autoestima y el respeto por sí mismas se encuentran indisolublemente

²⁰⁹ Okin, Susan Moller, “Is Multiculturalism Bad for Women?”, op. cit., p. 13.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 17.

ligados a si esa cultura obliga a desempeñar roles determinados por el hecho de ser mujeres, y con la capacidad o no de cuestionar esos roles sociales.

Lo que queda por fuera del análisis de Kymlicka –quien suscribe la dicotomía público-privado– es que la subordinación de las mujeres es en muchas ocasiones informal y privada. Cuando las prácticas opresivas quedan ocultas en el ámbito privado, quedan por fuera del alcance de la ley y por fuera de la mirada de los teóricos políticos.

Jean Hampton parece tomar una postura similar a la de Okin ante esta cuestión. Para Hampton los colectivos deben ser protegidos sólo si representan un valor para los individuos, y no en nombre de derechos de grupo. Los roles que estos colectivos deciden para quienes los componen y las instituciones que adoptan, resultan por supuesto instancias adecuadas para someter a la evaluación del contrato propuesta por Hampton. “Es un principio fundamental (y liberal) de este punto de vista que las prácticas de una comunidad deben responder al valor de las personas y no al revés”.²¹¹ Esto no debe leerse en Hampton como una reducción de las relaciones a ser simples medios de los fines de cada individuo. Lo que parece estar diciéndonos es que todas las relaciones –y esto es algo que suscribirían tanto Okin como Nussbaum– desde la más íntimamente personal a la más mediadamente política, deben estar en consonancia con el respeto y las necesidades de cada individuo más que con grupos sociales o étnicos, naciones, u otras formas de comunidad o apelaciones a un bien mayor.

El planteo de Hampton sobre la colisión del respeto a una cultura minoritaria con los derechos de los individuos que forman parte de ella, es muy similar al de Okin:

Para que una sociedad política multicultural basada en el consentimiento sea justa, debe exigir que cada ciudadano/a se comprometa a respetar y tolerar el funcionamiento y existencia continuada de otros grupos de la sociedad (quienes estarían ellos mismos bajo idéntica obligación de respetar el suyo) y de todos/as los/as miembros dentro de su propio grupo. Sin embargo, esta idea muy liberal, es en sí misma algo que los/as miembros de ciertas culturas podrían encontrar difícil de aceptar. Esto deja al descubierto que, al menos para los/as miembros de estas culturas, la entrada en una sociedad política basada en el consentimiento implicará *cambiar* las creencias o las tradiciones culturales de su grupo. Podría argumentarse que este cambio ya constituye una amenaza para la integridad de esa cultura; los/as liberales (y todos/as los/as defensores/as consistentes del multiculturalismo) argumentarían que tal cambio sería una forma de mejorarla moralmente.²¹²

²¹¹ Hampton, Jean, “Feminist Contractarianism”, op. cit., p. 36.

²¹² Hampton, Jean, *Political Philosophy*, op. cit., p. 246. Las cursivas pertenecen a la autora.

La defensa del multiculturalismo puede ser consistente con un justificado ataque a los componentes de aquellas tradiciones que sean intolerantes hacia otros individuos o grupos y que nieguen la libertad e igualdad a algunos/as de sus miembros. Hampton, al sostener la defensa del multiculturalismo en términos morales, y presentarla como basada en la importancia moral de respetar a cada individuo –en tanto su identidad se encuentra ligada a la cultura en la que ha sido socializado/a– muestra que el hecho de respetar tanto al individuo como al grupo al que pertenece no puede –en términos morales– significar un respeto a su intolerancia, discriminación o prácticas abusivas. Los propios fundamentos morales del multiculturalismo restringen el tipo de prácticas culturales que un Estado puede aceptar y defender.

Numerosas y feroces son las críticas que ha despertado el clásico texto de Okin. Algunas ponen de relieve lo esquemático –o maniqueo– que aparece por momentos el argumento, al presentar un dicotómico “nosotros/as” (liberales preocupados/as por la libertad y la igualdad) versus “los/as otros/as” (iliberales patriarcales oscurantistas).²¹³ Se la ha acusado de colocar la categoría mujeres en contra de la cultura, de tratar a las culturas no-occidentales de modo simplista y peyorativo, de ver a estas culturas de forma homogénea y juzgarlas desde estándares liberales. En su crítica al multiculturalismo, Okin no se detiene a cuestionar el pretendido universalismo de su feminismo liberal. No parece haber indicios en el planteo que nos permitan pensar al feminismo liberal sostenido en su argumento como una forma posible de feminismo, sino más bien como el único feminismo posible. Se le ha cuestionado también el no reconocimiento de ningún tipo de agencia a las mujeres de culturas o religiones minoritarias, a la vez que una tendencia a la esencialización de categorías cuando se refiere a la mujer: las múltiples diferencias existentes entre las mujeres no son tenidas en cuenta, pues el planteo aparecería siempre posicionado desde el punto de vista de la mujer blanca, racional, libre y occidental.²¹⁴ Según sostienen algunas de estas críticas,

²¹³ El problema es que muchas de las críticas que se le formulan no están exentas de maniqueísmo y esquematismo, y realizan sobre el texto de Okin aquello que denuncian que Okin realiza sobre su objeto de análisis. Los principales trabajos críticos han sido recogidos en Cohen, Joshua, Howard, Matthew y Nussbaum, Martha (eds.), *Is Multiculturalism Bad for Women?*, op. cit.

²¹⁴ Okin hace explícita su preocupación, en otro texto, de que algunas teóricas embanderadas en la noción de interseccionalidad, simplemente reviertan la ecuación y desechen contribuciones feministas por el solo hecho de ser realizadas por mujeres blancas, heterosexuales y de clase media. Véase Okin, Susan Moller, “Desigualdad de género y diferencias culturales”, en Castells, Carme (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, op. cit., pp. 185-206 [1994]. En otro texto afirma: “Se puede argumentar que el sexismo es una forma específica de opresión, muchos de cuyos efectos son sentidos por las mujeres sin importar su raza o clase, sin que esto implique suscribir en absoluto a la idea de que la opresión de raza o de clase sean insignificantes. (...) La otra cosa que podemos aprender, sin embargo, no es *por* sino *en reacción a*

Okin defiende al feminismo liberal occidental y sus principios como valores universales, presentados casi como autoevidentes y más allá de toda crítica.²¹⁵

Debemos aclarar que la defensa de los valores liberales no implica que la autora apoye a las sociedades liberales contemporáneas como si ellas fueran una panacea de la igualdad de género. En sus propias palabras: “He pasado muchos de los últimos veinticinco años criticando al pensamiento político occidental y su práctica –incluyendo a gran parte del liberalismo, pasado y presente–, desde un punto de vista feminista”.²¹⁶ Sin embargo, podríamos compartir que por momentos parece que Okin hablara sobre las personas miembros de esos grupos como objetos y no como sujetos de este debate.

Muchas de las idas y vueltas sobre este texto refieren al título del mismo y las confusiones que habría generado una supuesta incongruencia entre el uso de la palabra multiculturalismo en el título y el contenido del texto. La filósofa y activista Cynthia Kaufman por ejemplo, inicia su reseña al libro que compila el texto de Okin afirmando que la motivó a escribirla lo indignante que le resultó ese título. Si bien el proyecto general del libro le parece interesante, no duda en afirmar que llamarlo de ese modo resulta “incendiario y contraproducente”.²¹⁷ Si el argumento principal de Okin es que los Estados no deberían actuar para preservar culturas que contengan prácticas patriarcales, ¿por qué establecer una relación tan cercana entre la discusión acerca de si las culturas deben gozar de derechos especiales y la más general discusión entre el feminismo y el pluralismo cultural? Muchos equívocos se habrían evitado si el artículo se hubiera llamado “¿Son los derechos especiales basados en la cultura buenos para las mujeres?”. Sin embargo, tal como fueron presentadas las cosas, se alentó un conflicto general entre el feminismo y la diferencia cultural. Kaufman es terminante:

los reclamos antiesencialistas: no precipitarse a concluir que el género no es más que una entre muchas diferencias igualmente importantes, que las diferencias entre las mujeres son tanto o más importantes que sus similitudes y que las generalizaciones acerca de las mujeres son siempre y necesariamente engañosas y/u opresivas para algunas. Esta es una lección importante, tanto por razones de integridad intelectual y porque un cierto escepticismo sobre el antiesencialismo ayudará a preservar el potencial político del feminismo de una fragmentación innecesaria”. Okin, Susan Moller, “Feminism and Political Theory”, en Kourany, Janet (ed.), *Philosophy in a Feminist Voice. Critiques and Reconstructions*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1998, pp. 116-144, p. 129. Las cursivas son propias.

²¹⁵ En este sentido véase Al-Hibri, Azizah Y., “Is Western Patriarchal Feminism Good for Third World / Minority Women?”, en Cohen, Joshua, Howard, Matthew y Nussbaum, Martha (eds.), *Is Multiculturalism Bad for Women?*, op. cit., pp. 41-46; y Parekh, Bhikhu, “A Varied Moral World”, en Cohen, Joshua, Howard, Matthew y Nussbaum, Martha (eds.), *Is Multiculturalism Bad for Women?*, op. cit., pp. 69- 75.

²¹⁶ Okin, Susan Moller, “Reply”, en Cohen, Joshua, Howard, Matthew y Nussbaum, Martha (eds.), *Is Multiculturalism Bad for Women?*, op. cit., pp. 115-131, p. 119.

²¹⁷ Kaufman, Cynthia, “Review of *Is Multiculturalism bad for Women?*”, *Hypatia*, Vol. 17, No. 4, otoño 2002, pp. 228-232, p. 232.

Llevar este libro a las aulas probablemente reproduzca la opinión de que el feminismo es una práctica de clase media blanca y que es de alguna manera problemático ser feminista de color. Teniendo en cuenta todo el buen trabajo que se ha hecho para hacernos pasar ese impasse, es crucial que la discusión de las prácticas que los/las occidentales encuentran problemáticas tengan lugar en un debate centrado en un marco anti-racista. De lo contrario, continuaremos desarrollando el feminismo en modos que no resultan provechosos para la mayoría de las mujeres del mundo.²¹⁸

Unas líneas arriba hacíamos mención a las resonancias que la crítica de Okin a Kymlicka tenía con respecto a la que hiciera de Rawls: casi que nos veríamos tentadas a afirmar que la verdadera discusión de Okin no es con el multiculturalismo, sino, nuevamente, con el liberalismo político. Algo parecido podemos suponer que interpreta Martha Nussbaum, pues sitúa su crítica al citado trabajo de Okin en el contexto de una discusión sobre los límites de la intervención del Estado en relación a las doctrinas comprensivas que pudieran ir en contra de los valores seculares liberales. Esa tensión entre la acción política estatal y la libertad individual, o mejor dicho, el lugar en el que se coloque el límite a la intervención estatal para la solución de los posibles conflictos entre las doctrinas sostenidas por grupos o comunidades y los derechos de los individuos, resulta determinante en este debate.

Para decirlo en palabras de Nussbaum –quien retoma la distinción de Rawls–, se trata de la discusión entre un liberalismo comprensivo y un liberalismo político.²¹⁹ Okin, al defender los valores liberales de autonomía y libertad individual como metas personales deseables, y por tanto, como modeladores del cuerpo político desde sus inicios (determinando las concepciones sociales y políticas), se situaría –aunque ella misma exprese encontrarse en un “in between”– en un liberalismo comprensivo con semblanzas al de John Stuart Mill.²²⁰ Dado que la premisa de que el valor de la autonomía en todos los órdenes de la vida de las personas se encuentra en el centro de su concepción política –motivo que la lleva a defenderlo como un objetivo político que el Estado debe perseguir–, Okin considera a las vidas vividas bajo el principio de autonomía, mejores y preferibles que aquellas que se rigen por órdenes jerárquicos. Al igual que Mill con el calvinismo, Okin parece alentar el alejamiento de las personas de aquellas religiones que no contemplan la autonomía personal entre sus valores

²¹⁸ Ídem.

²¹⁹ Rawls afirma que una doctrina “es comprensiva cuando incluye concepciones de lo que se considera valioso para la vida humana, así como ideas de virtudes y carácter personales, que conformarán gran parte de nuestra conducta no política (en el límite extremo, toda nuestra vida)”. Rawls, John, *El liberalismo político*, op. cit., p. 172.

²²⁰ Véase Mill, John Stuart, *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1997 [1859].

principales. Para Nussbaum, la mirada de Okin podría entenderse como crítica de todas las religiones, pues no parece desde su análisis, que la religión tenga algo de valor, sentido o consuelo que ofrecer en la vida de las personas.²²¹

El debate está servido puesto que Okin nunca define realmente a qué tipo de liberalismo adscribe, más allá de situarse en un “entre”. Abbey propone que el mejor modo de entender el liberalismo de Okin es a partir de la idea de un liberalismo de “significados compartidos”: Okin “extrae sus conceptos normativos de un fondo común de valores liberales, pero los llena con contenido feminista”.²²² El compromiso de Okin con los valores liberales para las mujeres está inexorablemente atado a la existencia de una sociedad liberal y de un discurso compartido sobre la justicia; su feminismo liberal es contextual, no abstracto. Extender los valores liberales a las mujeres implicaría entonces un liberalismo más consistente y más honesto con sus propias ideas. Y en este mismo sentido, exponer el contenido patriarcal de sus conceptos permitiría modificarlos de modo tal que esas mismas nociones puedan ser aplicadas a las mujeres, y extendidas sobre terrenos antes inexplorados como la distribución del trabajo no remunerado del hogar o las diferencias de remuneración en el mercado de trabajo según el sexo de las personas.

Uno de los pilares del liberalismo de Okin es la igual dignidad humana compartida por hombres y mujeres.²²³ La preocupación por la igualdad de oportunidades entre mujeres y varones recorre toda su obra. Pero lejos de creer que con oportunidades basta, muestra que la igualdad de resultados –recordemos la crítica de Phillips a Nussbaum– juega aquí un rol fundamental. Un ejemplo de esto es su insistencia en que el trabajo doméstico sea dividido en forma equitativa como condición necesaria –aunque no suficiente– para la realización de justicia. Y esto es así porque una sociedad que divida por igual las responsabilidades domésticas será también una sociedad en la que varones y mujeres participen por igual en todos los aspectos de la

²²¹ Con respecto a Mill y el calvinismo, Nussbaum afirma: “Por lo general, se lo considera un «liberal comprehensivo», porque parece creer que la autonomía es un valor que el Estado debe promover en todos los órdenes, incluso cuando implique denigrar algunas tradiciones religiosas”. Sostiene también: “En *Sobre la libertad*, no vacila en hablar despectivamente del calvinismo como una doctrina «insidiosa» conducente a un tipo de carácter humano mezquino y de miras estrechas. Y en ensayos como *La utilidad de la religión*, su visión negativa del rol social de la religión se vuelve extremadamente clara”. Nussbaum, Martha, *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, Buenos Aires, Katz, 2006 [2004], p. 82, n. 75 y p. 375.

²²² Abbey, Ruth, *The Return of Feminist Liberalism*, op. cit., p. 42.

²²³ Aquí, tanto Nussbaum como Hampton siguen los pasos de Okin puesto que también reconocen la centralidad de la individualidad, y lo problemático que resulta para las mujeres que en las dinámicas familiares a menudo no sean tratadas como una persona separada del grupo –como un fin en sí mismas– con sus propios deseos y necesidades.

vida: desde el cuidado de los/as hijos/as a los más altos cargos empresariales ejecutivos o de representación política.

Como bien señala Abbey, desde el liberalismo generalmente se acepta que cuando la igualdad de oportunidades se une a la libre elección de los individuos, se generan resultados desiguales. Desde su propuesta de generar iguales resultados en todas las esferas como una norma para una sociedad justa desde un punto de vista de género, Okin parecería estar reduciendo la capacidad individual de libre elección. Al analizar una controvertida frase de Okin que oportunamente hemos citado –“fomentar y facilitar el reparto igualitario entre hombres y mujeres del trabajo remunerado y no remunerado, de la labor productiva y reproductiva. Debemos trabajar hacia un futuro en el que todos/as seamos propensos/as a elegir este modo de vida”–²²⁴ Abbey sostiene que desde una perspectiva liberal, esa idea de todos los individuos eligiendo libremente el mismo curso de acción suena absolutamente irrealista o preocupantemente homogeneizadora. Pero en realidad, desde su análisis, lo que Okin parece estar sugiriendo es que las instituciones de una sociedad justa deben estar diseñadas para promover cierto tipo de conductas, aunque permitan –pero no alienten– alejamientos. Este es el momento de mayor tensión en la teoría de Okin entre la libertad personal y la justicia. “En última instancia, parece que –al igual que todos/las los/as liberales– Okin cree que el pluralismo puede ser legítimamente circunscrito por la justicia. Sin embargo, a diferencia de la mayoría de sus predecesores liberales, aplica este razonamiento al hogar”.²²⁵

La imposibilidad de Okin de ver al feminismo y al multiculturalismo como aliados estaría ligada a que el liberalismo feminista que persigue no se expresa en términos políticos sino comprensivos, que pareciera intentar imponer valores liberales no sólo a nivel político, sino que también buscaría intervenir y modificar el acervo cultural o doctrinario de quienes no comparten la fe liberal.

Contrariamente a Okin, el liberalismo político desde el que se sitúa Martha Nussbaum, con sus nociones de consenso traslapado y de pluralidad de doctrinas comprensivas en torno a la noción de bien, aparecería respetando y garantizando la existencia de la diversidad de religiones en tanto acordes a una estructura política justa. Vale la pena recordar aquí, que el liberalismo político demanda que los individuos sostengan estos valores que se encuentran en la base de su concepción política en tanto,

²²⁴ Okin, Susan Moller, *Justice, Gender and the Family*, op. cit., p. 171.

²²⁵ Abbey, Ruth, *The Return of Feminist Liberalism*, op. cit., p. 51.

justamente, valores políticos, no como valores morales o metafísicos. La noción de autonomía que se le pedirá suscribir a sus ciudadanos/as es también política: “es decir, la idea de que cada ciudadano/a en tanto ciudadano/a es un/a igual elector/a de fines, y que nadie debe ser excluido/a por el azar de la raza, el sexo o la clase, del ejercicio de juicio político”.²²⁶

En este sentido, la mirada de Nussbaum parece escapar a la simplificación de ver las culturas como un todo unificado, al reconocer en su interior diversas dinámicas de debates y resistencias, y a sus miembros como agentes activos de un proceso continuo de resignificación. Esta concepción permeable de las fronteras culturales resulta funcional a la pretensión global de su enfoque. Esto no hace a Nussbaum ciega, sin embargo, a las diferencias de poder existentes al interior de las culturas, y al hecho de que generalmente las voces más poderosas en las culturas locales tradicionales son voces masculinas. De este modo, sería condescendiente con estas culturas minoritarias no sostener los mismos estándares morales que sostenemos para nuestros propios colectivos de pertenencia. El pluralismo razonable sostenido desde el enfoque de las capacidades afirma claramente que no todo tipo de diversidad es aceptable, y que las prácticas, instituciones o tradiciones que subordinen a las mujeres no entran en esa consideración.²²⁷ Un liberalismo feminista político, es decir, “a la Nussbaum”, no intentaría imponer el valor de la autonomía a través de políticas intervencionistas, pues considera “razonables” a aquellas concepciones que no ven en ella un valor principal.

Podría parecer evidente que si de lo que se trata es de hacer de la autonomía el centro de la vida humana, no permitir que los individuos la escojan o no de manera libre sería contradictorio. Como afirma Nussbaum: “el liberalismo comprensivo no muestra mucho respeto por las elecciones que las/os ciudadanas/os puedan hacer de vivir vidas no autónomas, como miembros de religiones jerárquicas o cuerpos corporativos”.²²⁸ Al brindar un amplio margen de libertades y oportunidades, el liberalismo político defendido por Nussbaum acuerda con el liberalismo comprensivo en que una vida sin autonomía no debe ser impuesta a ninguna persona, pero respeta esas vidas como caminos posibles que las/os ciudadanas/os pueden escoger en tanto las considera razonables.

²²⁶ Nussbaum, Martha, “A Plea for Difficulty”, en Cohen, Joshua, Howard, Matthew y Nussbaum, Martha (eds.), *Is Multiculturalism Bad for Women?*, op. cit., pp. 105-114, p. 110.

²²⁷ De todos modos, siguiendo su enfoque de las capacidades, si pudiéramos demostrar que todos/as los/as participante en igualdad de condiciones han decidido libremente perpetuar esas prácticas, nada se debería hacer para impedir las.

²²⁸ Nussbaum, Martha, “A Plea for Difficulty”, op. cit., p. 110.

En reiteradas oportunidades en estas últimas reflexiones hemos utilizado la expresión “razonable”. Pero ¿qué significa que algo es razonable? Analicémoslo detenidamente del modo en que Hampton –como hemos visto– lo propone. Jean Hampton pareciera afirmarse en un liberalismo comprensivo, al que denomina “liberalismo ilustrado”, desde el que sostiene la existencia de una concepción política secular, a la que es posible acceder por medio del uso de la razón, y cuya función sería unificar las sociedades plurales y proveer una fundación estable a la vida política. Rawls y Nussbaum –y Okin, aunque en otros términos– rechazarían la idea ilustrada de que la razón puede generar una verdadera noción de justicia –comprensiva y secular– que guíe a una sociedad plural pues la considerarían sectaria, parcial, una de las posibles cosmovisiones que los miembros de una sociedad pueden mantener, y por lo tanto, inadecuada como fundamento del orden político. Por el contrario, Hampton defiende esta postura al señalar que no solo se trata de sostener esa concepción política como “verdadera”, sino que ésta debe ser aceptada por aquellas personas sobre las que estos principios gobernarán, por lo que la legitimidad estaría basada en el consentimiento de esa sociedad política. De hecho, bajo la mirada de Hampton, el liberalismo político propuesto por Rawls –y secundado por Nussbaum– no es tan diferente a otras formas del liberalismo –más cercanas a los ideales ilustrados– en su contenido sino más bien en su metodología. Hampton pondrá en cuestión el éxito alcanzado por la teoría rawlsiana en su intento de formular un liberalismo libre de visiones morales comprensivas y realmente no-sectario, al señalar el modo sutil en que los compromisos morales basados en la razón que han caracterizado a la tradición liberal aparecen en la propuesta de Rawls. El resultado no es otro que la equivalencia entre liberalismo ilustrado y teoría liberal, pues todas las teorías liberales tradicionales son, para Hampton, formas de liberalismo ilustrado, en tanto descansan en una idea ilustrada de razón.

Pero si bien las teorías liberales comparten los conceptos que una sociedad liberal debería afirmar, tienen diferentes concepciones sobre ellos: libertad, igualdad, justicia, tendrán distintas definiciones en las distintas vertientes liberales. La razón como algo común a todos los seres humanos también es algo compartido, pero los/as distintos/as teóricos/as difieren en la naturaleza de esa razón, lo que se asocia con distintas visiones sobre la moral y sobre lo que debe entenderse por prescripciones normativas válidas para la vida en común. Pero más allá de esas diferencias, existe para Hampton una conexión profunda entre el sostenimiento de la igualdad y la libertad de

todos los seres humanos y el compromiso liberal con la razón. Esto significa, en sus propias palabras:

Sostener que la política pública debe ser perseguida a través del uso de la razón implica un compromiso con la utilización de la argumentación racional en el ámbito de las políticas públicas. (...) Así, estás respetando su autonomía y rechazando la idea de que sus puntos de vista lo hacen inferior a ti, y por lo tanto, sujeto de tu coerción o de la de quienes sostienen tus puntos de vista. Estar comprometido a convencer a través de argumentos racionales, por lo tanto, es estar comprometido con el respeto a la personas, no necesariamente como seres virtuosos, o como personas inteligentes o que cumplan un ideal normativo, sino como un ser humano que, como tú, puede y debe elegir aquello que cree en su vida.²²⁹

Ahora bien, allí donde el liberalismo tradicional reivindica la libertad e igualdad (más allá del contenido que le den a cada una) como valores morales, Rawls –y Nussbaum– lo hacen solo en tanto valores políticos, es decir, solo aplicables a las instituciones sociales y políticas, desarrolladas a partir de ideas intuitivas supuestamente implícitas en la cultura política de la sociedad, sin que impliquen doctrinas comprensivas de tipo alguno. Pero en el camino de desarrollar el particular contenido que en su teoría adquiere la libertad, Rawls, según es restituido por Hampton, no puede escapar a tomar una postura sobre la naturaleza humana al explicar la autonomía ligada a la capacidad moral de las personas. A pesar de los intentos de evadir toda teoría fundacional, Rawls realiza afirmaciones no-políticas –morales y filosóficas– que lo acercan a posturas del tipo de liberalismo del que intenta, justamente, alejarse. De hecho, su concepción de “razón pública” para Hampton no presenta incompatibilidad alguna con la idea de razón ilustrada.²³⁰ Ambas comparten la concepción de la razón como fundamento de los debates y decisiones en torno a la cuestión política, pero allí donde el liberalismo político entiende a la razón como una capacidad común a todos los seres humanos para la búsqueda de la verdad, Rawls la define como algo construido a partir de valores compartidos. Hampton destaca tres características de las razones a las que apela la razón pública rawlsiana: están orientadas al bien de la comunidad política,

²²⁹ Hampton, Jean, “The Common Faith of Liberalism”, *The Intrinsic Worth of Persons. Contractarianism in Moral and Political Philosophy*, op. cit., pp. 151-184, p. 161. (Originalmente publicado en *Pacific Philosophical Quarterly*, No. 75, 1994, pp. 186–216).

²³⁰ “La razón pública –el razonamiento de los ciudadanos en los foros públicos en torno a principios constitucionales esenciales y a las cuestiones básicas de la justicia– está mejor guiada ahora por una concepción política, cuyos principios y valores pueden suscribir todos los ciudadanos. Aclaremos: esa concepción política ha de ser, por así decirlo, política, y no metafísica”. Rawls, John, *El liberalismo político*, op. cit., p. 35.

representan aquellas razones a las que la ciudadanía apela en el marco de la argumentación política, y su naturaleza y contenido es totalmente público. La diferencia central aquí residiría en que en tanto Rawls defiende que estas razones son aceptadas dado que existe un consenso traslapado en torno a ellas, para los liberales tradicionales estas razones son comúnmente válidas puesto que la habilidad del razonamiento las muestra como correctas.

Esto lleva a Hampton a sostener que la idea de razón pública de Rawls es un complemento y no un sustituto de la idea de razón ilustrada, en tanto ambas se le revelan como compatibles: “Los/as liberales pueden –y deben, creo– aceptar la idea de que las/os ciudadanas/os de una sociedad liberal tienen la obligación de elaborar una concepción de razones políticas a las que cada persona pueda apelar en el transcurso de su participación en la vida política pública”.²³¹ Los/as teóricos/as liberales deben reconocer, alienta Hampton, la complejidad envuelta en el debate en torno a las reglas y principios normativos necesarios en la construcción política y las definiciones de justicia. Sin embargo, esto no significa suponer que el objetivo es la mera construcción de “algún tipo de consenso sobre valores compartidos”. Hampton exhorta a insistir en que a través del razonamiento compartido los/as ciudadanos/as pueden avanzar hacia verdades normativas sobre las que asentar la estructura social y política. Es más, pareciera sugerirnos que el propio Rawls lo hace, a través del uso de la noción de lo razonable.

Detengámonos un momento en esta idea. El concepto de “pluralismo razonable” acuñado por Rawls –entendido como un pluralismo de doctrinas comprensivas tanto religiosas como no religiosas– viene a completar las ideas de consenso traslapado y de velo de ignorancia que ya hemos ido analizando. En palabras de Rawls:

la sociedad en cuestión es tal que en ella existe una diversidad de doctrinas comprensivas, todas perfectamente razonables. Éste es el hecho del pluralismo razonable, en contraposición al hecho del pluralismo como tal. Ahora bien, si todos los ciudadanos van a suscribir libremente la concepción política de la justicia, esta concepción debe ser capaz de ganarse el apoyo de ciudadanos que profesan diferentes y hasta opuestas doctrinas comprensivas, aunque razonables, en cuyo caso tenemos un consenso traslapado de doctrinas razonables. Esto nos sugiere que dejemos a un lado cómo se relacionan las doctrinas comprensivas de las personas con el contenido de la concepción política de la justicia y pensemos en ese contenido como emanado de las múltiples ideas fundamentales extraídas de la cultura política pública de una sociedad democrática.

²³¹ Hampton, Jean, “The Common Faith of Liberalism”, op. cit., p. 170.

Modelamos esto colocando las doctrinas comprensivas de las personas tras el velo de la ignorancia. Y esto nos permite descubrir una concepción política de la justicia que puede ser el foco de un consenso traslapado, y constituir por ello la base pública de justificación de esta concepción en una sociedad que se distingue por el hecho de un pluralismo razonable.²³²

El problema que nos trae la vaguedad del concepto, y que desvela a Hampton, es qué cuenta como razonable. Okin, por ejemplo, sugiere que Rawls parece estar dispuesto a acomodar bajo su rúbrica doctrinas sexistas, pues se muestra más tolerante ante doctrinas comprensivas sexistas que ante aquellas que discriminan a las personas por su raza, etnicidad o religión.

Esta indeterminación de lo razonable no solo –como hemos dicho– preocupa a Hampton, sino que la motiva a realizar lo que considero su más interesante relectura sobre la obra de Rawls. Para Hampton, lejos de referir a las ideas producto de un consenso traslapado a partir del uso de la razón pública, lo razonable aplica a aquellas doctrinas comprensivas sobre las que se realiza el consenso, y no al resultado de éste: la noción de razonable es, nos señala Hampton, conceptualmente anterior a la idea de consenso traslapado y a la noción de razón pública. “Lo que Rawls está diciendo en realidad es: no podemos precisar o «saber» con certeza los «hechos» en relación con muchas nociones, la mayoría de ellas tal vez normativas, como la justicia. Pero *podemos* conocer algunos datos normativos acerca de cómo una estructura política debería funcionar: y los conocemos *indirectamente*, en virtud de saber algo acerca de lo que es y no es «razonable»”.²³³ Parecería entonces que también Rawls se ve en la necesidad de reconocer que la fuerza de la razón reposa en alguna clase de cuestiones normativas que resultan relevantes para la vida política y sobre las que los individuos acuerdan más allá de sus creencias religiosas o concepciones filosóficas.

Ruth Abbey realiza una lectura en una dirección similar, aunque toma otro camino. Para Abbey no resulta claro el modo en que Rawls en sus últimos textos armoniza al interior de su teoría el reconocimiento a una diversidad de formas posibles de familia. Asimilando las críticas recibidas desde la teoría feminista, Rawls aclara en una nota al pie:

Sin embargo, una concepción política de la justicia no requiere ninguna forma particular de familia (monógama, heterosexual u otra)

²³² Rawls, John, *El liberalismo político*, op. cit., p. 47, n. 27.

²³³ Hampton, Jean, “The Common Faith of Liberalism”, op. cit., p. 173. Las cursivas pertenecen a la autora.

siempre que la familia cumpla efectivamente estas tareas y no entre en conflicto con otros valores políticos. Nótese que esta observación establece la manera en que la justicia como equidad se enfrenta a la cuestión de los derechos y deberes de homosexuales y lesbianas, y su relación con la familia. Si estos derechos y deberes son coherentes con la ordenada vida familiar y con la educación de los niños, *ceteris paribus* son enteramente admisibles.²³⁴

Si bien esta apertura a formas no tradicionales de familia puede aparecer como una consecución lógica de sus valores liberales y su compromiso con el pluralismo, resulta discordante sin embargo, según sugiere Abbey, con su posición sobre las religiones. Rawls sostiene que la mayor parte de las religiones son doctrinas comprensivas razonables, y sin embargo la mayor parte de esas religiones se opone fervientemente al matrimonio entre personas del mismo sexo. Esto presenta un trilema en la obra de Rawls: “retirar la aceptación del matrimonio entre personas del mismo sexo de los componentes del liberalismo político; negar que esas religiones son razonables; o admitir que la justicia como imparcialidad no es una forma política, sino una forma comprensiva o parcialmente comprensiva de liberalismo”.²³⁵

Hampton, sin embargo, aparentemente acomodada en un liberalismo comprensivo sin culpas, va más allá y alerta sobre lo que considera un elemento iliberal en el uso que hace Rawls del término razonable, ligado a lo que el autor observa como un buen razonamiento o aquello que cuenta como parcial o tendencioso. Y cabe recordar que ese buen razonamiento no es el *producto* del consenso, sino el *fundamento* sobre el que descansa el consenso traslapado sobre los principales asuntos públicos, acuerdo necesario para alcanzar la “unidad” política. Ahora bien, parece quedar claro que quienes participan en este acuerdo son aquellos/as cuyas perspectivas resultan razonables: “La noción de lo razonable, por tanto, actúa como un estándar que las opiniones deben cumplir en orden de ser incluidas en el consenso”.²³⁶

La arbitrariedad de la concepción de lo razonable en Rawls, y las consecuencias iliberales que acarrea, quedan ejemplificadas según analiza Hampton, en la nota al pie 32 de *El liberalismo político*, donde Rawls aborda la problemática del aborto:

Como ilustración de esto, consideremos la escabrosa cuestión del aborto. Supongamos, primero, que la sociedad de que se trate está bien ordenada y que nos enfrentamos aquí al caso normal de mujeres

²³⁴ Rawls, John, “Una revisión de la idea de razón pública”, *El derecho de gentes y “Una revisión de la idea de razón pública*, Barcelona, Paidós, 2001 [1999], pp. 181-188, p. 182, n. 3.

²³⁵ Abbey, Ruth, *The Return of Feminist Liberalism*, op. cit., p. 80.

²³⁶ Hampton, Jean, “The Common Faith of Liberalism”, op. cit., p. 176.

maduras y adultas. Ante todo, conviene que seamos claros acerca de este caso idealizado, porque en cuanto lo expresemos con claridad, dispondremos de una guía que nos ayudará a pensar en otros casos, lo cual nos obligará a tener en cuenta las circunstancias excepcionales. Supongamos, también, que consideramos esta cuestión en términos de estos tres importantes valores políticos: el debido respeto a la vida humana, la ordenada reproducción de la sociedad política a través del tiempo, incluso de la familia, en alguna forma y, finalmente, la igualdad de las mujeres respecto de los hombres, como ciudadanas iguales. (Por supuesto, existen otros importantes valores políticos implicados en esta cuestión, además de los enunciados aquí). Ahora bien, pienso que cualquier equilibrio razonable de estos tres valores darán a la mujer el derecho debidamente calificado a decidir si terminará o no su embarazo durante el primer trimestre de la gestación. La razón de esto es que, en esta primera etapa del embarazo, el valor político de la igualdad de la mujer respecto del hombre es abrumador, es el que prevalece sobre lo demás, y que este derecho es necesario para darle fuerza y sustancia a esta igualdad ante la ley. Otros valores políticos, si se invocan en este caso, no afectarían a esta conclusión. Un equilibrio razonable puede permitirle a la mujer un derecho más allá de lo expuesto, al menos en ciertas circunstancias. Sin embargo, no discuto aquí sobre la cuestión en general, pues sólo deseo ilustrar el punto que expongo en mi texto diciendo que cualquier doctrina comprensiva que desemboque en el equilibrio de valores políticos excluyendo ese derecho calificado correctamente, en el primer trimestre de la gestación, es, en esa medida, irrazonable, y, según los detalles de su formulación, también puede ser cruel y opresiva; por ejemplo, si negara este derecho absolutamente, salvo en casos de violación o incesto. Así, al suponer que esta cuestión entra dentro de los elementos constitucionales esenciales o es un asunto de justicia básica, iríamos en contra del ideal de la razón pública, si votáramos en pro de una doctrina comprensiva que negara este derecho a las mujeres. Sin embargo, una doctrina comprensiva no es como tal irrazonable porque desemboque en una conclusión irrazonable en uno o incluso en varios casos. Podría ser razonable en la mayoría de los casos.²³⁷

Rawls deja en claro en esta extensa nota al pie su postura a favor del derecho de las mujeres a interrumpir un embarazo durante el primer trimestre de gestación, fundamentada en el valor político de la igualdad entre hombres y mujeres. Las doctrinas que no concuerden con esta visión estarían siendo, a este respecto, irrazonables. No sin antes aclarar que acuerda con la postura particular de Rawls sobre esta cuestión, Hampton muestra su preocupación ante la afirmación que coloca a quienes se oponen al aborto durante el primer trimestre de gestación como no-razonables, en tanto parecen no estar a la altura moral de su deber de civilidad. Hampton contrapone a esta perspectiva la posición del liberalismo de Mill: “El/la seguidor/a de Mill dirá a su oponente en el tema del aborto: «Usted no es irrazonable por haber llegado a esta conclusión, pero creo que está equivocado/a, y este es el por qué». En cambio, el/la de Rawls, que dice a su

²³⁷ Rawls, John, *El liberalismo político*, op. cit., pp. 230-231, n. 32.

oponente: «Esa es una conclusión irrazonable», no sólo ha desestimado la conclusión de su contrincante, sino que lo ha hecho de un modo que pone en duda la capacidad de su adversario para razonar sobre ese tema en particular”.²³⁸

La consecuencia teórica –y política– de esta situación, es que la habilidad para hacer uso de la razón, es decir, la capacidad de participar como un/a igual en la discusión política, de aquellos/as que sostienen la postura tildada de no-razonable, se ve –por lo menos acerca de esta cuestión–, seriamente puesta en dudas. El motivo es, desde la lectura de Hampton, sencillo. En su intento de desligarse de la búsqueda de asunciones morales “correctas”, Rawls se encuentra, sin embargo, necesitado de regular de algún modo las doctrinas sobre las que se asientan los principios de una sociedad que se pretenda fundada en los valores del liberalismo político. De este modo, sustituye la idea de bien y mal, o correcto e incorrecto, por la de lo razonable o no-razonable. Y sin embargo, nunca acaba de brindar una formulación clara y precisa de estos términos.

Es en este mecanismo por el cual se excluyen voces utilizando un concepto cuya definición está meramente basada en la intuición, donde Hampton hace residir el elemento iliberal de la teoría rawlsiana. A pesar de que esta formulación estaría dejando al descubierto su cercanía con el liberalismo ilustrado en cuanto al lugar central de la razón en la argumentación política, resulta problemático el modo en que Rawls deja su idea de lo razonable reposar sobre intuiciones. Pero más allá de este elemento iliberal, el argumento central de Hampton radica en que “es el razonar juntos/as sobre cuestiones políticas dentro de un proceso que nos respete y nos trate como iguales, aquello que proporciona una parte esencial del «pegamento» que mantiene unido a un Estado liberal. He sostenido que Rawls resulta ser tan creyente en la fe liberal acerca del poder unificador de la razón, como cualquier otro/a liberal tradicional”.²³⁹

Hampton opone a la imagen del liberalismo político de Rawls, lo que entiende como la política real de los Estados liberales, en los que ninguna postura es excluida en aras de la estabilidad política (con la excepción, por ejemplo, de partidos neonazis en Alemania u otros casos similares). Hampton se posiciona a favor de las sociedades democráticas liberales modernas, en las que lejos del lenguaje de Rawls, se habla de ganadores y perdedores políticamente, de perspectivas erradas o acertadas, pero nadie es excluido de los límites aceptables de la política. El proceso es caótico, repleto de tensiones, inconsistente por momentos, muy lejano a la imagen de consenso rawlsiano.

²³⁸ Hampton, Jean, “The Common Faith of Liberalism”, op. cit., p. 177.

²³⁹ *Ibidem*, p. 184.

Sociedades plurales y cambiantes como estas solo pueden ser compatibles con la estabilidad y el orden por la fuerza de la razón. La fe liberal en la razón estaría fundada, bajo la mirada de Hampton, no en la esperanza de que nos revelará la verdad moral, sino en el convencimiento de que proveerá una estructura y un proceso político, basado en ciertos valores compartidos –especialmente en la igualdad y libertad–, en el cual podrán emerger las creencias y opiniones de cada persona, y en cuyo marco se podrá lidiar con la pluralidad y las diferencias.²⁴⁰ “[N]o porque la razón pueda definir un consenso de fondo sobre diversas cuestiones políticas, sino porque la razón puede justificar un proceso que respete ciertos valores compartidos”.

Lo que debemos subrayar llegadas/os a este punto, es que cuando ahondamos en los argumentos de las autoras y tensionamos un poco sus reflexiones en torno al individuo, a su capacidad de elección, a la toma de decisiones libres, o a su relación con el/los grupos a los cuales pertenece, la distinción entre un liberalismo político y un liberalismo comprensivo desde los cuales se estarían situando cada una de ellas para pensar la realidad, aparece más difusa.

El liberalismo de Okin, siguiendo la propuesta de lectura de Abbey, estaría mejor definido a través de un liberalismo comprensivo parcial, más cercano a ese “in between”, a ese liberalismo híbrido en el cual ella misma se identificaba. Como sosteníamos hace un momento, el carácter comprensivo de su liberalismo se agrieta allí donde acepta, explícitamente, la elección de vidas no autónomas:²⁴¹ “Creo que un cierto grado de no-autonomía debe estar disponible como una opción para una persona adulta madura con un amplio conocimiento de otras opciones, pero no impuesta a una persona por sus padres o grupo a través del adoctrinamiento –incluyendo socialización sexista– y la falta de exposición a alternativas”.²⁴² Los recaudos de la autora encuentran su base no en un intento de cercenar las opciones de vida de las personas o imponer desde el Estado una postura determinada, sino en garantizar la existencia real de todas las opciones y la libertad de todas y cada una de las personas a la hora de escogerlas. El esfuerzo teórico de Okin está puesto al servicio de garantizar oportunidades y

²⁴⁰ Hampton, Jean, “The Common Faith of Liberalism”, op. cit., p. 182.

²⁴¹ Esta concepción de autonomía se emparenta con la distinción realizada por Marilyn Friedman entre autonomía sustancial y autonomía de contenido neutral. Véase Friedman, Marilyn, *Autonomy, Gender, Politics*, Nueva York, Oxford University Press, 2003.

²⁴² Okin, Susan Moller, “Reply”, op. cit., pp. 129-130.

posibilidades iguales para varones y mujeres en todas las esferas y aspectos de la vida humana.

En el caso de Jean Hampton, siguiendo su crítica a Rawls y sus contundentes afirmaciones acerca de que toda concepción que no reconozca el igual valor de todas las vidas humanas es una concepción equivocada, pareciera muy claro que –como ya hemos señalado– estamos ante un liberalismo comprensivo. Abbey sin embargo argumenta que Hampton también sería mejor entendida si la leemos como una liberal comprensiva parcial. Su argumento es que no hay en la obra de Hampton indicios de que se deba suprimir desde el Estado ninguna de las concepciones que ella considera equivocadas en tanto no reconocen la igualdad de las personas. La capacidad del Estado y de las leyes para modificar actitudes es limitada, y Hampton es plenamente consciente que las acciones pueden ser castigadas, pero que las actitudes no pueden ser controladas. Para extender los valores liberales al ámbito de las relaciones personales, no siempre la ley es la mejor aliada –aunque es una pieza fundamental en el asunto. Se necesita de una variedad mayor de recursos para llevar la justicia al área de las relaciones personales y familiares. Podríamos agregar, abonando la lectura de Abbey, que la postura que asume Hampton ante las reflexiones de Rawls sobre la cuestión del aborto, alertando como hemos visto sobre los peligros de considerar opiniones contrarias a las propias como no-razonables, la aleja irreversiblemente de una definición del liberalismo comprensivo puro. Su alarma ante las consecuencias que conlleva poner en duda la capacidad de determinados individuos de razonar sobre un tema en la arena pública pone en entredicho cualquier intento de encorsetar su pensamiento en esa corriente.

Incluso allí donde, por insistencia de la propia autora, creíamos estar ante un liberalismo político de lo más consistente, parece haber también en Nussbaum espacio y resquicio para el cuestionamiento. Abbey pone en duda que el enfoque de las capacidades esté realmente sostenido sobre el liberalismo político pretendido. Para ello, analiza el enfoque a partir de tres características formales que, según Rawls, debe cumplir el liberalismo político: 1) que los principios de justicia se apliquen sólo a la estructura básica, 2) que sea independiente de cualquier doctrina comprensiva en particular, 3) que sea expresión de las principales ideas implícitas en la cultura política de la sociedad. Al observar el enfoque de Nussbaum a través de estos tres rasgos distintivos, Abbey arriba a las siguientes conclusiones: 1) el foco primario de la propuesta son las capacidades, no las instituciones, por tanto no propone principios de

justicia para la estructura básica de la sociedad; 2) el enfoque incorpora valores propios del liberalismo político, y en tanto el liberalismo es una tradición específica de ordenamiento social y político, no cumple con la independencia respecto de doctrinas particulares; 3) intenta generar un consenso en torno a valores que muchas personas no comparten.

La distinción entre la capacidad y el funcionamiento no basta para saldar el asunto, puesto que por esa vía se podría ampliar tanto la lista hasta hacerle perder su significado. Por otro lado, el propósito de la lista es que los gobiernos de todo el mundo provean a sus ciudadanos/as del contexto necesario para el desarrollo de estas capacidades, y la mera alusión a la condición opcional de las capacidades no inhibe esta responsabilidad política. En suma, el enfoque de las capacidades no derivaría de creencias y valores que las personas alrededor del mundo comparten sino que más bien se presentaría articulado por un conjunto de valores que Nussbaum desea que sean compartidos globalmente y sustentados políticamente. Esto significa que la propuesta no aprueba exitosamente ninguno de los tres criterios del liberalismo político.

El ejemplo más claro de estas tensiones está dado por la capacidad 8 –otras especies– la cual la propia Nussbaum es consciente que para las personas surasiáticas por ejemplo, carece de valor. Creo que Abbey no va al fondo del asunto en el ejemplo que menciona. Nussbaum presenta esta capacidad de “vivir en una relación fructífera con los animales y con el mundo de la naturaleza” como el punto más controvertido de su lista. Nos cuenta que esta formulación no se encontraba inicialmente en el listado que ella había elaborado pero que fue agregada por la insistencia de los/as participantes escandinavos/as, mientras que los/as surasiáticos/as expresaban una clara postura de desagrado frente a los animales.²⁴³ No hay mayores explicaciones ni referencias a esta cuestión, y sin embargo, allí está la capacidad número 8 bajo el título “Otras especies”. Ya no se trata solo de mostrar que no hay acuerdo transcultural sobre la cuestión, sino de preguntarnos qué mecanismos llevaron a que la posición escandinava primara sobre la surasiática, más allá del evidente acuerdo de Nussbaum con la primera.

El planteo tampoco parece seguir los austeros requerimientos del liberalismo político en su concepción y definición de la persona (*personhood*). El liberalismo político comprende a la persona como capaz de conformar una sociedad entendida como un sistema de cooperación, y le otorga dos principios morales: la capacidad de tener una

²⁴³ Nussbaum, Martha, *Las mujeres y el desarrollo humano*, op. cit., pp. 216-217.

concepción del bien en total libertad de conciencia, y la capacidad de desarrollar un sentido de la justicia.²⁴⁴ En *Las fronteras de la justicia*, como hemos visto, Nussbaum define al ser humano como un ser social y político por naturaleza, por lo que encuentra realización personal en los vínculos y relaciones políticas definidas no solo por el beneficio mutuo sino también de forma altruista. Esto lleva a Nussbaum a incorporar motivaciones benevolentes en los seres humanos, y sostener que las personas ven el bien de los otros no como un obstáculo al propio, sino como parte de la búsqueda del propio bien. Y casi como adivinando las críticas, Nussbaum afirma: “si las premisas más débiles no resuelven el conflicto, hay que recurrir a premisas más fuertes. Es más, no tengo del todo claro que la parquedad sea siempre buena en estas cuestiones. Rawls hizo bien en rechazar la idea gauthieriana de llevar la parquedad al punto de borrar todo compromiso moral del punto de partida. Mi enfoque va simplemente algo más lejos en esa misma dirección”.²⁴⁵ Para Abbey no obstante, cuanto más se aleja Nussbaum del planteo de Rawls, más difícil se hace seguir considerándola exclusivamente una pensadora del liberalismo político. “No parece fiel al método de Rawls simplemente agregar características a una concepción de la persona, apodarlas políticas y, por decreto, llamar a esto una concepción política de la persona”.²⁴⁶

El concepto de justicia mismo, estrechamente relacionado con su definición de persona aparece, recordemos, como un bien primordial para todos los seres humanos, fundado en ningún otro principio que en la propia justicia, puesto que las personas la aman y persiguen por sí misma. Nussbaum rechaza de este modo fundar la justicia en la idea de beneficio mutuo o de distribución equitativa de costos y beneficios, colocándose en una posición más normativa que la de Hampton.

Ahora bien, allí donde algunas lecturas críticas afirman que Nussbaum se aleja de Rawls, esta última sostiene que tan solo está interpretando la complejidad del pensamiento de aquel: “La teoría de Rawls ha sido criticada con frecuencia de manera incorrecta pues sus críticos no han notado que su modelo de la persona en la «posición original» es complejo: su descripción de la persona no es la simple descripción de la

²⁴⁴ Véase Rawls, John, *El liberalismo político*, op. cit., pp. 287-299.

²⁴⁵ Nussbaum, Martha, *Las fronteras de la justicia*, op. cit., p. 166. Nussbaum refiere en este pasaje a la propuesta del filósofo David Gauthier de recortar las distancias entre la racionalidad y la moralidad. Gauthier aboga por una filosofía moral –en clave contractualista– que concilie una concepción instrumental de la razón con una mirada restrictiva de la moral, basándose para ello en la teoría de la elección racional. Véase Gauthier, David, *La moral por acuerdo*, Barcelona, Gedisa, 1994 [1986]. Rawls menciona la teoría de David Gauthier como uno de los mejores intentos –aunque fallido– de derivar lo razonable de lo racional. Véase Rawls, John, *El liberalismo político*, op. cit., pp. 69-70.

²⁴⁶ Abbey, Ruth, *The Return of Feminist Liberalism*, op. cit., p. 244.

racionalidad de las partes, sino más bien esa descripción combinada con la descripción del velo de ignorancia, que es una manera compleja de moldear la benevolencia”.²⁴⁷

Sin sostener que Nussbaum abraza un liberalismo comprensivo,²⁴⁸ lo que sí parece quedar claro es que su planteo erige en valor fundamental la autonomía individual, aunque rápidamente deberíamos aclarar que lo hace en términos políticos. Pero, ¿es tan clara en Nussbaum esta distinción rawlsiana entre la moral y la política cuando de autonomía se trata? Volvamos al ejemplo de las religiones. En su crítica al liberalismo comprensivo Nussbaum sostiene que este condenaría una religión que considerara que hombres y mujeres son distintos por naturaleza, y concibiera a las mujeres como inferiores a los hombres. El liberalismo político, por el contrario, en tanto esta religión respetara la igualdad de las mujeres en tanto ciudadanas, y sus derechos en ese sentido, y no se ejerciera sobre las mujeres violencia doméstica, la calificaría como razonable.

Podríamos preguntarnos, con Abbey, “¿cómo una doctrina sostenida en la premisa de la subordinación ética de las mujeres hacia los hombres es compatible con el enfoque de las capacidades, dado su compromiso fundacional con la igual dignidad de todas las personas?”.²⁴⁹ Nussbaum, a la vez que aboga por un liberalismo no jerárquico y basado en la igualdad de oportunidades, sostiene una noción de razonable que no armoniza con su teoría. Trayendo a la memoria una de las principales preocupaciones de Okin respecto a que la teoría de la justicia de Rawls parecía mucho más permeable a doctrinas sexistas en contraposición a los recaudos que mostraba en torno a doctrinas racistas, Abbey propone especular cuál sería la postura de Nussbaum si no se tratara de una diferencia natural entre hombres y mujeres sino entre razas, y se propugnara una raza superior y otra éticamente subordinada. La respuesta de Nussbaum, adivina Abbey, sería calificar tal cosa de irrazonable. ¿Dónde estaría entonces la falta cometida por una feminista al denunciar a una religión que promueve que las mujeres se encuentran éticamente subordinadas a los hombres y calificarla de irrazonable? ¿Por qué sería el liberalismo comprensivo en este punto irrespetuoso? O tal vez, la pregunta más importante, ¿sirve a los propósitos feministas un liberalismo político de este tipo?

Lo que sí parece quedar claro es que el modo explícito en el que la teoría política liberal enfrenta la cuestión de sus fundamentos normativos, confronta a la teoría política

²⁴⁷ Nussbaum, Martha, “El futuro del liberalismo feminista”, op. cit., p. 77.

²⁴⁸ Para una lectura de este tipo véase Barclay, Linda, “What Kind of Liberal is Martha Nussbaum?”, *SATS – Nordic Journal of Philosophy*, Vol. 4, No. 2, 2003, pp. 5-24.

²⁴⁹ Abbey, Ruth, *The Return of Feminist Liberalism*, op. cit., p. 237.

feminista a abordar la cuestión. No basta, desde una postura feminista, con decir que los principios de justicia se basan en valores compartidos por la mayoría de quienes conforman una comunidad para garantizar su legitimidad. Un consenso caracterizado de este modo general podría justificar concepciones políticas basadas en la homofobia, el racismo, el sexismo, el antisemitismo, u otras ideologías aberrantes si esos fueran valores compartidos por esa comunidad. Las autoras coinciden en que no se trata solo de una cuestión de acuerdos o consensos traslapados, sino de indagar en los contenidos normativos de los principios generales sobre los que se coincide. Sostener, entonces, el artilugio del contrato como una herramienta beneficiosa, o enfatizar la importancia de acuerdos y consensos traslapados no implica evitar los cuestionamientos morales en la teoría política, sino que ilumina una manera determinada de enfrentarlos desde una teoría política feminista que se asume liberal.

Es por esto que, en tanto feministas, Hampton, Nussbaum y Okin no pueden sostener ni un liberalismo político puro –que las llevaría a postular una pluralidad de ideas de bien sin límites– ni un liberalismo comprensivo puro –puesto que si bien no se puede ser neutral con respecto a los valores, tampoco se puede poner en riesgo la autonomía y la libertad de las personas. La matriz conceptual feminista desde la cual se sitúan las autoras para pensar las posibles tensiones entre doctrinas comprensivas sostenidas por grupos o comunidades y el respeto liberal por el individuo, hace que el tipo de liberalismo que pueden defender sea –en el marco de la distinción rawlsiana entre político y comprensivo– siempre parcial. El feminismo convierte al liberalismo, de este modo, en un liberalismo híbrido.

Capítulo V. La familia: entre lo público y lo privado

Desde planteos que, como hemos visto, presentan diferencias pero también muchos puntos de contacto, Hampton, Nussbaum y Okin cuestionan la tradicional demarcación liberal entre la esfera pública y la esfera privada. Y si bien en tanto liberales no proponen borrar esta distinción, impulsadas por su feminismo, las tres autoras van más allá de los límites del liberalismo cuando tienen que pensar la familia como institución clave que organiza la distinción público-privado, volviendo problemática esta separación.

En ese contexto hemos analizado de la mano de Okin las ambivalencias teóricas del estatus de la familia en la obra de Rawls. En la introducción a *El liberalismo político*, el autor reconoce las omisiones cometidas en su *Teoría de la justicia* y afirma: “También se omiten en esa obra otros temas importantes; por ejemplo, la justicia de la familia y en el seno de la familia, aunque supongo que, de alguna forma, la familia es una institución justa”.²⁵⁰ Unas pocas líneas más abajo, se aventura a sostener “que las *supuestas* dificultades con que *se topan* al analizar los problemas de género y de la familia pueden superarse”.²⁵¹ Para interpretaciones como la de Okin, sin embargo, el problema es más hondo y las dificultades no serían tan sencillamente superables. El problema hunde sus raíces en la propia concepción de lo político de Rawls:

Lo político es distinto de lo asociativo, lo cual es voluntario en formas en que no lo es lo político; también es distinto de lo personal y de lo familiar, que pertenecen al ámbito de los afectos, también de maneras en que lo político no lo es. (Lo asociativo, lo personal y lo familiar son simplemente tres ejemplos de lo no político; pero podríamos dar otros ejemplos de esto).²⁵²

Las familias quedan claramente situadas en *El liberalismo político* del lado no político de la división público-privado, puesto que la distinción político – no-político se superpone con esta última.²⁵³ Podemos ver en este punto coincidir a Okin y a Nussbaum

²⁵⁰ Rawls, John, *El liberalismo político*, op. cit., p. 22.

²⁵¹ Ídem. El resaltado es propio. Cabe destacar que si bien Rawls en este trabajo da cuenta de muchas de las críticas que se le habían realizado, no menciona –ni responde– ninguno de los cuestionamientos realizados por Okin.

²⁵² Íbidem, p. 140.

²⁵³ La propuesta de Rawls de un consenso traslapado que haga a los/as ciudadanos/as converger en una concepción política de la justicia más allá de toda doctrina comprensiva que pudieran tener, decanta en la constitución de dos esferas separadas: la moral –donde tienen lugar las doctrinas comprensivas– y la

acerca de la inconsistencia teórica en el planteo rawlsiano: las familias aparecen como pertenecientes al ámbito de la estructura básica en *Teoría de la justicia*, pero se les niega luego su carácter político –ya que se suponen fundamentadas en el afecto–, negándose asimismo que puedan estar reguladas por principios de justicia. “El problema al que nos enfrentamos es que la familia es una institución social que desafía la dicotomía entre político y no político que Rawls ha destacado notablemente en los últimos años”.²⁵⁴ Si la preocupación central de Okin sobre *Teoría de la justicia* era que la familia se presuponia justa sin mayores explicaciones al respecto, el problema de *El liberalismo político* es mayor, ya que allí no muestra ningún tipo de interés o preocupación sobre la justicia en la familia.

Otro de los grandes problemas que esta última obra presenta desde la lectura de Okin, es que los/as ciudadanos/as pasan la mayor parte de su tiempo –y crean sus más fuertes vínculos emocionales– en las instituciones que Rawls señala como no-políticas: familias, escuelas, iglesias, asociaciones voluntarias. Si su calidad de no-políticas las habilita a regirse por doctrinas comprensivas que no necesariamente tiendan a la igualdad y la libertad, las personas tendrían mucho menos contacto con ideas de justicia del que se supone necesario para sostener una sociedad justa.²⁵⁵

En la empresa de extender la justicia al ámbito familiar, Okin está necesariamente redefiniendo la noción de privacidad –generalmente utilizada como

política –donde prima la noción de justicia. De este modo, lo público para Rawls refiere sólo al aspecto político de la vida pública, mientras que aquello que queda por fuera de esta definición –lo no-público– pertenecería al ámbito privado. El ámbito privado, definido de este modo, rebasa los límites de definiciones relacionadas a lo doméstico, y abarca toda una serie de acciones ligadas a la vida social de las personas. El liberalismo separa de este modo lo social –conceptuado como asociación libre– de lo político –ligado a la acción estatal y a las políticas públicas–, y muestra su preocupación central sobre la interferencia del Estado en las relaciones libres de la sociedad civil.

²⁵⁴ Okin, Susan Moller, “Liberalismo político, justicia y género”, en Castells, Carme (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, op. cit., pp. 127-147; 130 [1994].

²⁵⁵ El problema que encontramos a la hora de establecer criterios de justicia en un ámbito supuestamente no-político radica, nuevamente, en la noción de consenso traslapado, es decir, en la insistencia rawlsiana –seguida por Nussbaum– de presentar su teoría como una propuesta política, no comprensivamente moral de la justicia, que permite la convivencia de distintas doctrinas comprensivas –e incluso antagónicas– y posibilita que todas ellas compartan una concepción política de la justicia. En este marco, lo político y lo público aparece como lo pasible de ser compartido socialmente –punto de vista limitado sobre temas acotados–, mientras que lo no-político y no-público refiere a lo no comúnmente compartido –posturas globalmente morales. Como hemos visto, en pos de elaborar acuerdos socialmente razonables en torno a una noción política de la justicia, Rawls promueve una abierta tolerancia a diversas doctrinas religiosas, filosóficas y morales –situadas en lo no-público o no-político– que, como señala Okin, pueden entrar en conflicto con los principios de una sociedad que fomente la igualdad entre los sexos. ¿Cómo reconciliar los supuestos de equidad de una justicia política en el ámbito público con posturas morales jerárquicas naturalmente prefijadas que pudieran sostener las personas en sus vidas no-políticas? Okin relaciona esta escisión con el análisis marxista en torno al modo en que el liberalismo escinde a las personas en ciudadanos abstractos por un lado, y seres humanos reales y concretos por otro, poniendo en evidencia que esa temprana crítica marxista puede ser aplicable al liberalismo más contemporáneo. Véase Marx, Karl, *Sobre la cuestión judía*, Buenos Aires, Editorial Prometeo, 2004 [1844].

barrera contra la intervención del Estado en ámbitos determinados– y cuestionando algunos de los supuestos de la tradición liberal en este sentido. Al igual que muchas otras feministas Okin desmonta el mito de la no intervención del Estado en la familia, puesto que la esfera privada es creada a partir de una decisión política, por lo que la cuestión no es si el Estado interviene o no sino de qué modo lo hace. Cuando se habla de la privacidad como un bien a resguardar, no se está hablando de la privacidad de todas las personas miembros de una familia, sino sobre la familia en su conjunto, queriendo poner sus dinámicas fuera del escrutinio público. La privacidad solo será un bien en sí misma cuando, habiéndosele retirado su pátina patriarcal, sea un bien individualizable.

Desafiar la dicotomía no necesariamente significa negar la utilidad del concepto de privacidad o el valor de la privacidad en sí en la vida humana. Tampoco significa negar que hay que hacer distinciones razonables entre las esferas pública y doméstica. Esto no implica, para muchas feministas, yo incluida, una simple o total identificación de lo personal y lo político. (...) Tanto el concepto de privacidad como la existencia de una esfera personal de la vida en la que la autoridad del Estado es muy limitada son esenciales. Sin embargo, una esfera de este tipo puede ser justa y segura solo si sus miembros son iguales, y si aquellos/as que deben considerarse como desiguales temporalmente –niñas y niños– están protegidos contra el abuso.²⁵⁶

Nussbaum, por el contrario, se muestra escéptica sobre el valor de la privacidad incluso en estas renovadas acepciones del término por parte del feminismo liberal. En una de sus más importantes diferencias con Okin –podríamos decir, con el feminismo liberal en general–, y con una postura que la acerca en este punto al feminismo radical, afirma: “la privacidad es un concepto que brinda mala orientación a la ley y a las políticas públicas, especialmente en el ámbito de la igualdad de las mujeres”.²⁵⁷ Pero no se trata de reemplazar simplemente la noción de privacidad por la de igualdad –como propondría en la lectura de Nussbaum el feminismo radical–, sino de reconocer a la vez que un interés por la igualdad, una pluralidad de distintos intereses sobre la libertad, y de sostener que ambos necesitan protección constitucional.

A partir de una comparación de las diferencias que la idea de privacidad puede adquirir para una persona de clase media de los Estados Unidos y para alguien que vive en cualquier gran ciudad de la India, Nussbaum afirma que algunos de los aspectos más

²⁵⁶ Okin, Susan Moller, *Justice, Gender and the Family*, op. cit., pp. 127-128.

²⁵⁷ Nussbaum, Martha, “Is Privacy Bad For Women? What the Indian constitutional tradition can teach about sex equality”, *The Boston Review*, Vol. 25, 2000, pp. 42-47, p. 42.

altamente valorados de la “privacidad” en los Estados Unidos se encuentran absolutamente ausentes en la concepción india. El concepto de privacidad se muestra, concluye, poco claro y demasiado difuso para ser de utilidad.²⁵⁸ Sin desconocer el valor del control de la información sobre una/o misma/o, del acceso al propio cuerpo, y de la autonomía o libertad –las tres nociones generales que identifica como típicamente asociadas a la privacidad– Nussbaum afirma que la idea de privacidad ha sido tradicionalmente conservadora y asociada a los “valores familiares” y por lo tanto, una mala aliada en la lucha por los derechos de las mujeres. “La privacidad es intrínsecamente un valor retrógrado, vinculado con la idea de una esfera patriarcal protegida de la autoridad”.²⁵⁹ Los valores asociados a la privacidad se pueden sostener por sí solos sin necesidad de invocar nociones que terminen reforzando la supremacía de los varones sobre las mujeres, ya que la noción de privacidad parece inseparable de la tradicional separación público-privado.²⁶⁰

Nussbaum da cuenta también del modo en que la teoría liberal ha descuidado y relegado la cuestión de la justicia en la familia –con la excepción de Mill, como aclara la autora– simplemente ignorándola, o bien tratándola como una esfera “privada” sin relación alguna con la justicia o la política: “El problema más difícil que enfrenta la teoría liberal en el tema de la igualdad de la mujer es el problema de la familia”.²⁶¹

El problema no es menor, pues la familia ha sido uno de los mayores espacios de opresión de las mujeres, y aunque pueden existir en su interior lazos de amor y cuidado,

²⁵⁸ Anita Allen ofrece una mirada distinta sobre la cuestión de la privacidad desde el feminismo liberal. Recogiendo las críticas feministas a la noción de privacidad. Allen sostiene la posibilidad de reconstruir el concepto de privacidad de modo de hacerlo consistente con la igualdad de género. Para la autora la privacidad es una idea fundacional, una precondition para una sociedad liberal igualitaria. En un paralelismo con la cuestión de la libertad, Allen afirma: “Como liberales, no deberíamos querer que la gente vendiera toda su libertad, y como liberales, no deberíamos querer que la gente venda toda su privacidad y capacidades para las elecciones privadas”. Allen, Anita, “Coercing Privacy”, en Baehr, Amy (ed.), *Varieties of Feminism Liberalism*, op. cit., pp. 133-158, p. 149.

²⁵⁹ Nussbaum, Martha, “What's Privacy Got to Do With It? A Comparative Approach to the Feminist Critique”, en *Women and the United States Constitution: History, Interpretation, Practice*, Schwarzenbach, Sibyl y Smith, Patricia (eds.), Nueva York, Columbia University Press, 2003, pp. 153-175, p. 167.

²⁶⁰ Ruth Abbey pone en cuestión la postura de Nussbaum a través de un ejemplo: el caso de las fotos que circularon en internet de una mujer que perdió la vida en un accidente de tránsito y que la muestran muerta todavía en su auto. El daño causado por estas fotos a la familia de la víctima, difícilmente pueda ser expresado en términos de libertad, autonomía o igualdad, pues la persona está muerta. Tampoco parece estar claro a qué capacidad se podría invocar para expresar el legítimo deseo de la familia de remover las imágenes de internet. Véase Abbey, Ruth, *The Return of Feminist Liberalism*, op. cit., p. 201. En todo caso, la problemática que abre el ejemplo de Abbey pero que la autora no explora, refiere a la complejidad de sostener en la actualidad la noción de privacidad, en el marco de la exposición permanente a través de las redes sociales y las nuevas tecnologías, y las discusiones en torno al derecho al olvido y las reglas de privacidad en internet.

²⁶¹ Nussbaum, Martha, “El futuro del feminismo liberal”, op. cit., p. 84.

“también existen en ella violencia doméstica, violación marital, abuso sexual de niños/as, malnutrición de las niñas, desigual cuidado de la salud, desiguales oportunidades educativas, e incontables violaciones menos tangibles de la dignidad y de la igualdad de las personas”.²⁶² Es particularmente en el interior de las familias donde sucede aquello que Nussbaum busca evitar a través de su definición de individualismo: en su seno las mujeres son, en reiteradas ocasiones, percibidas como instrumentos ante las necesidades de los otros, en lugar de como fines en sí mismas e individuales²⁶³ plenas de capacidades.²⁶⁴ La autora contrapone al paradigma –convertido en norma– de familia nuclear formada por una pareja heterosexual y sus hijas/os, la noción de familia que prevalece en la India, mucho más “porosa” que la definición de familia occidental, y menos ligada a un ideal de amor romántico o a una relación íntima de reciprocidad madre–hija/o.²⁶⁵ Pero la crítica de Nussbaum apunta no sólo a las concepciones prevalecientes en el liberalismo en torno a la familia, sino a aquellas posturas no liberales, que comparten con estas los mismos tres defectos principales: tratan a la familia como algo “naturalmente” existente, identifican la familia con una esfera “privada”, y suponen la “natural” propensión de las mujeres a dar amor y cuidado. De este modo, este tipo de enfoques sobre la familia desconocen su carácter de institución socialmente construida, ignoran el accionar de las leyes y las instituciones políticas en la definición de aquello que se considera una familia, y omiten el papel de la socialización y de las costumbres en el moldeado de las emociones y los roles de género. La relación entre la familia y el Estado se encuentra establecida de un modo directo y profundo, puesto que la delimitación sobre qué tipo de relaciones entre las personas llevará el rótulo de familia, es un asunto jurídico y político, más allá de las voluntades individuales de éstas por considerarse o no familia: “El estado constituye la estructura

²⁶² Nussbaum, Martha, *Las mujeres y el desarrollo humano*, op. cit., pp. 321-322. Traducción modificada.

²⁶³ Utilizo aquí por primera vez el término individuales pues en este caso nos estamos refiriendo solo a las mujeres. Tomo esta decisión a pesar de que la Real Academia Española admite el masculino y el femenino del término solo en su acepción coloquial: “Persona cuyo nombre y condición se ignoran o no se quieren decir”; mientras que en el término tal como lo utilizamos aquí solo se contempla, sintomáticamente, su uso masculino: “Cada ser organizado, sea animal o vegetal, respecto de la especie a que pertenece”, o “Persona, con abstracción de las demás”. La definición de la declinación femenina del sustantivo en cuestión que nos da la RAE es: “Mujer despreciable”. Véase <http://lema.rae.es/drae/srv/search?id=evJG6UwjYDXX2RG5pwPM>

²⁶⁴ La mujer es percibida, y consecuentemente tratada “como una mera reproductora, cocinera, fregadora, lugar de descarga sexual, cuidadora, más que como una fuente de capacidad para elegir y perseguir metas y como una fuente de dignidad en sí misma”. Nussbaum, Martha, *Las mujeres y el desarrollo humano*, op. cit., p. 322.

²⁶⁵ Véase ibídem, p. 339-343. Es particularmente interesante el análisis que Nussbaum propone sobre los grupos de apoyo mutuo entre mujeres en la India, estructuras que deberían tenerse en cuenta al hablar de la familia, ya que “[p]ara las mujeres que forman parte de ellos, son el lugar donde acontece gran parte de la crianza de sus hijos y una fuente primaria de apoyo emocional”. Ibídem, p. 343.

de la familia a través de sus leyes, definiendo qué grupos de gente pueden considerarse como familias, definiendo los privilegios y derechos de los miembros de la familia, definiendo qué son el matrimonio y el divorcio, qué son la legitimidad y la responsabilidad paterna, etc.”.²⁶⁶ Es decir, el Estado no regula las relaciones y definiciones en torno a la familia desde afuera, sino que es a través del Estado que las familias se constituyen como tales –en lo que concierne a una definición de familia legalmente establecida y socialmente aceptada; dicho de otro modo, en la relación familia-Estado. La ley no limita desde afuera algo ya conformado, sino que es a través de la ley que esa institución es constituida. Lo que Nussbaum sostiene, en clara sintonía con Okin, es que en el caso de las familias, el modo en que las normas legales y las instituciones configuran las formas de agrupamiento humano, es menos mediado y más evidente que en otros casos, puesto que la propia definición de familia es “legal y política”.²⁶⁷

Ahora bien, seguidora de la concepción de consenso traslapado, concibe –al igual que Rawls– a la familia dentro de la estructura básica de la sociedad, y de modo consistente con esto –a diferencia de Rawls–, como objeto de los principios de justicia política. Nuevamente en la senda de Okin, una de las críticas más contundentes que Nussbaum realiza a la teoría rawlsiana refiere justamente a la concepción de la familia en la obra de Rawls:

Rawls se encuentra en clara tensión entre la idea de que la familia es tan fundamental para la reproducción de la sociedad y para las posibilidades de vida de los ciudadanos que debe ser llevada a ser justa, y la idea igualmente importante de que no podemos tolerar demasiada interferencia en las operaciones internas de esta particular institución.²⁶⁸

Nussbaum comparte en cierto grado este resquemor liberal ante la posibilidad de que la libre elección personal se vea menguada por la concepción de la familia como objeto directo de la justicia, por lo que el problema a resolver radicaría en “cómo hacer

²⁶⁶ *Ibidem*, p. 345.

²⁶⁷ La reconocida jurista feminista Frances Olsen ya había desarrollado esta idea en un sentido similar al que es expuesto por Nussbaum, y es retomada por Okin en sus propios términos: “El señalamiento más brillante de Olsen es que debido a que «el Estado está profundamente implicado en la formación y funcionamiento de las familias», la noción de que puede optar por intervenir en ellas o abstenerse de hacerlo es un sinsentido; la única pregunta real es cómo interviene”. Olsen, Frances, “The Myth of State Intervention in the Family”, *University of Michigan Journal of Law Reform*, Vol. 18, No. 4, pp. 835-864, 1985. Citado en Okin, Susan Moller, “Forty acres and a mule for women: Rawls and feminism”, *op. cit.*, p. 239.

²⁶⁸ Nussbaum, Martha, *Las mujeres y el desarrollo humano*, *op. cit.*, pp. 357-358.

que esta institución sea compatible con la justicia”²⁶⁹ sin que esto afecte las libertades individuales de sus miembros. Pero el compromiso liberal de Rawls de “ver a la familia como una esfera de elección personal protegida se halla en tensión con su afirmación de que la familia es parte de la «estructura básica» de la sociedad”.²⁷⁰

La crítica de Nussbaum apunta en el mismo sentido que la de Okin: Rawls sostiene por un lado que la familia forma parte de la estructura básica de la sociedad, a la vez que afirma que los principios de justicia que se aplican a la estructura básica, no se aplican sin embargo a la familia.

En textos posteriores a *El liberalismo político*, Rawls finalmente recoge las críticas que desde la teoría feminista se le venían haciendo a su teoría de la justicia, con mención explícita a Okin y a Nussbaum.²⁷¹ Rawls reivindica el lugar de la familia en la estructura básica, y su rol en el desarrollo moral y la educación de los/as niños/as, y aclara que los principios de la justicia política se aplican a la estructura básica como un todo pero no a la vida interna de las numerosas asociaciones que la conforman. En palabras de Rawls: “los principios políticos no se aplican directamente a su vida interna pero le imponen restricciones esenciales como institución y garantizan así los derechos, las libertades y las oportunidades de carácter básico de todos sus miembros”.²⁷² La propuesta escinde a las personas en su rol de ciudadanos/as –desde donde querrían imponer a las asociaciones las restricciones de los principios de justicia–, y su rol de miembros de la familia y otras asociaciones –desde donde resistirían tales limitaciones. Pero los problemas del análisis se agudizan ya que Rawls equipara el estatus de la familia con el de universidades, empresas, iglesias, sindicatos, sociedades científicas u otras asociaciones voluntarias de la sociedad: “Los principios de la justicia política se aplican directamente a esta estructura pero no a la vida interna de las numerosas asociaciones que la integran y a la familia entre ellas. (...) La misma cuestión se plantea con respecto a todas las asociaciones: Iglesias o universidades, gremios o sociedades científicas, empresas o sindicatos. La familia no es peculiar en este sentido”.²⁷³ De este modo, los principios de justicia “proporcionan restricciones externas sobre lo que puedan hacer las asociaciones, pero no regulan su funcionamiento interno”.²⁷⁴ Resulta

²⁶⁹ Nussbaum, Martha, “El futuro del liberalismo feminista”, op. cit., p. 85.

²⁷⁰ *Ibidem*, p. 59.

²⁷¹ Véase Rawls, John, “Una revisión de la idea de razón pública”, op. cit., pp. 181-188; y Rawls, John, *La justicia como equidad: una reformulación*, Barcelona, Paidós, 2002 [2001].

²⁷² Rawls, John, “Una revisión de la idea de razón pública”, op. cit., p. 183.

²⁷³ *Ibidem*, p. 182.

²⁷⁴ Nussbaum, Martha, “El futuro del liberalismo feminista”, op. cit., p. 85.

por lo menos confuso que para explicar el modo en que los principios impactan sobre la familia en tanto parte de la estructura básica, insista en comparar a la familia con asociaciones voluntarias que no pertenecen a esa estructura. A pesar de esto, en estas reformulaciones Rawls parece poner en duda la tajante distinción entre lo político y lo no-político, al señalar la importancia de los principios políticos en las dinámicas familiares:

Los principios que definen las libertades y oportunidades básicas e iguales de los ciudadanos siempre se mantienen en y a través de todos los dominios. Los derechos iguales de las mujeres y los derechos básicos de sus hijos como futuros ciudadanos son inalienables y los protegen donde quiera que se hallen. Están excluidas las distinciones de género que limiten esos derechos. Así, las esferas de lo político y lo público, lo no político y lo privado, escapan al contenido y a la aplicación de la concepción de la justicia y sus principios. Si se alega que la llamada esfera privada es un espacio ajeno de la justicia, entonces no existe tal cosa.²⁷⁵

Sin embargo, continúa siendo muy poco claro el modo concreto en que los principios de justicia se realizarían en la familia, pues la formulación de que la “afectan” sin “gobernarla” o regir su vida interna no parece resultar esclarecedora.

Ahora bien, siguiendo la definición de Rawls, la estructura básica es el modo en que esas instituciones sociales que él considera las más importantes encajan unas con otras en un sistema, y como ya hemos dicho, la familia figura por momentos entre las seleccionadas, y por otros no. La clara definición de la estructura básica de la sociedad no es un detalle menor, puesto que es el ámbito en el que se aplican los principios de justicia. De cualquier modo, es llamativa la inconsistencia de afirmar a la vez que la familia es parte de la estructura originaria y que es una asociación voluntaria. Y como ya hemos señalado, podrá ser voluntaria para los varones y/o mujeres adultas pero para las niñas y niños no lo es en modo alguno. O incluso más, ya que no solo no es voluntario nacer o ser acogida/o en el seno de una familia sino que habría que preguntarse, como se cuestiona Okin, cuán factible es en muchas ocasiones salir de una familia a la que se ha ingresado voluntariamente por contrato matrimonial, o qué sucede con aquellos/as a los/as que por su orientación sexual se les impide formar una familia en el sentido legal del término. “La idea de que las familias no son distintas de otras instituciones voluntarias también es completamente inconsistente con el lugar crucial que supuestamente las familias justas ocupan en la teoría del desarrollo moral temprano

²⁷⁵ Rawls, John, “Una revisión de la idea de razón pública”, op. cit., p. 185.

de Rawls. Esta última cuestión sigue siendo un problema importante y amenazador en *El liberalismo político*, como ya lo fue en *Teoría de la justicia*.²⁷⁶

Pero no solo definir a la familia como asociación voluntaria presenta sus complicaciones, incluso si Rawls fuera consistente con su planteo de que la familia forma parte de la estructura básica, hay cuestiones que se derivan de esa afirmación para las que su teoría parece no poder dar una explicación sólida, y es esa la razón que lo lleva, tal vez, a mover incómodamente a la familia de un lado a otro del planteo.

[N]o es absolutamente claro qué significaría aplicar los principios de justicia a la familia *como parte de la estructura básica*, ya que ciertamente los principios se aplican a la estructura básica tomada como un todo, y esto no supone que sean aplicados por partes a cada institución que constituya esta estructura básica. Y sin embargo el hecho de que la familia sea parte de la estructura básica, y que las universidades y demás instituciones similares no lo sean, debería marcar alguna diferencia en la manera en que los principios se aplican.²⁷⁷

Nussbaum acuerda con Rawls en que el Estado no puede incidir en una división equitativa del trabajo doméstico, pero, en tanto Rawls llega a esta conclusión al sostener la no interferencia del Estado en una institución particular, Nussbaum la afirma dado que “existen libertades de asociación de los individuos, como libertades de expresión oral, que deberían protegerse siempre para los ciudadanos, en cualquier contexto”.²⁷⁸ Al analizar la cuestión a partir del enfoque de las capacidades intenta dar algunas respuestas que vayan más allá de donde Rawls parece haber quedado detenido. Desde su enfoque, Nussbaum propone observar el “principio de la capacidad de cada persona”, de modo que “[e]l amor que existe a expensas de la libertad emocional de otros no merece la protección pública”.²⁷⁹ Por tanto, el Estado debería proteger la capacidad emocional de las personas, y no a la familia en tanto unidad orgánica. Los dilemas que generan las tensiones en el planteo rawlsiano, parecen ser resueltos por Nussbaum a través de una intervención controlada y medida por parte del Estado, que otorgue libertad de asociación y autodeterminación a los miembros de la familia en su conformación, pero dentro de unos límites fijados por las capacidades centrales, las cuales deberían –tal como sugiere la autora– estar incorporadas en la construcción jurídica que regula la familia. Los principios de justicia –basados en las capacidades– se aplican de este modo

²⁷⁶ Okin, Susan Moller, “Forty acres and a mule for women: Rawls and feminism”, op. cit., p. 241.

²⁷⁷ Nussbaum, Martha, “El futuro del liberalismo feminista”, op. cit., pp. 86-87.

²⁷⁸ Nussbaum, Martha, *Las mujeres y el desarrollo humano*, op. cit., p. 366.

²⁷⁹ *Ibidem*, p. 360.

a las familias en tanto parte de la estructura básica de la sociedad, observando los límites que a esta acción ponen las otras capacidades, especialmente la de libertad personal.

No hay que perder de vista que Nussbaum y Rawls discrepan en aquello que se define como familia, y por tanto, aquello que merecería la aplicación de los principios de justicia. En el planteo del autor las comunidades de mujeres y otros tipos de asociaciones no tendrían un lugar en la estructura básica, mientras que en el enfoque de las capacidades, estas colectividades podrían tener el mismo trato que aquello que se considera legalmente como familia, “en cuanto el objetivo no es proteger institución alguna que sea de costumbre, sino proteger y cultivar más bien aquellas formas de asociación que promueven las capacidades humanas, dentro de los límites que establecen la libertad de asociación y otras libertades de los ciudadanos”.²⁸⁰ Resulta evidentemente problemático acotar la definición de familia a la familia nuclear occidental, y esto es lo que Rawls pareciera hacer al caracterizarla por sus “afecciones naturales”. Nussbaum –en la senda de Okin– amplía la definición de familia, como ya hemos señalado, haciéndola alcanzar a familias extendidas, asociaciones de mujeres o *kibbutz*: “las partes contratantes (...) no deberían favorecer una forma burguesa occidental sobre otras posibles formas”.²⁸¹ Para dejar aún más clara su posición –y en uno de los puntos de mayor lejanía con las concepciones más liberales– Nussbaum sostiene:

[E]stá muy bien que el gobierno actúe de maneras que tenga por meta el cambio de las normas sociales que modelan la familia y la promoción de las capacidades en quienes carecen de ellas. Porque, después de todo –y este es el nudo del problema– el gobierno se encuentra ya siempre en la tarea de construir esta institución, la familia, que es parte de la estructura básica de la sociedad. Es mejor que ponga manos a la obra y que realice bien su tarea.²⁸²

Este argumento podría verse tanto como un alejamiento de los principios más duros del liberalismo, o como una posición más propiamente liberal dado su mayor individualismo –conforme la sugerencia de la propia Nussbaum. Siguiendo esta última interpretación, el error de concepciones como la de Rawls radicaría justamente en no ser

²⁸⁰ *Ibidem*, p. 365.

²⁸¹ Nussbaum, Martha, “El futuro del liberalismo político”, *op. cit.*, p. 87.

²⁸² Nussbaum, Martha, *Las mujeres y el desarrollo humano*, *op. cit.*, pp. 367-368.

lo suficientemente individualista, y asumir en torno a la familia ideas de armonía y unidad orgánica.²⁸³

La familia es, lejos de la idea de lazos naturales, un constructo de la acción del Estado, muy lejos de la realidad de iglesias, universidades, u otras asociaciones voluntarias. Esto implica que no es posible pensar a la familia por fuera de la política, y por tanto, que se debe encarar de lleno la relación entre la familia y los principios de justicia. La diferencia es clara: para Rawls la familia es algo “dado” y por tanto, no cabe en su planteo realizar las preguntas que el enfoque de las capacidades nos plantea, como “¿qué otros vínculos afectivos y asociativos merecen protección y respaldo público?”.²⁸⁴ La respuesta a la que nos guía el enfoque estaría marcada por la promoción de las capacidades que las agrupaciones pudieran hacer.

Puesto que la familia no preexiste a la sociedad, sino que ha sido construida y moldeada por leyes, instituciones y costumbres, se trataría, de comenzar a (re)construirla de otra manera y (re)definirla en otros términos, en modos no opresivos para las mujeres. Para quienes siguen la teoría rawlsiana, esto tal vez resulte un excesivo impulso a una determinada concepción del bien, pero en el marco del enfoque propuesto por Nussbaum, “la protección de las capacidades de las jóvenes justifica una estrategia intervencionista”.²⁸⁵ Rawls manifiesta rechazar la distinción público-privado, pero la sostiene en los hechos en su análisis sobre la familia, y la reemplaza por la de político – no-político.

Recordemos que Hampton, por su parte, desafía la separación público-privado al sostener que el contrato es un medio legítimo y necesario para acercarse al análisis de las relaciones en todos los ámbitos de la vida humana, incluidas las relaciones personales, puesto que nos permite “medir” de algún modo los niveles de justicia distributiva existentes en esas relaciones. Si, por ejemplo, dos personas adultas conforman una familia y ambas trabajan fuera del hogar, el hecho de que las tareas domésticas recayeran más sobre una que sobre la otra nos mostraría una relación de explotación y por tanto no podríamos hablar de ella como una relación justa. Los mismos valores que guían la conducta pública, rigen en el ámbito personal. Hampton enfrenta las reticencias liberales a involucrar al Estado en las relaciones personales,

²⁸³ Véase Nussbaum, Martha, *Sex & Social Justice*, op. cit., pp. 65-67.

²⁸⁴ Nussbaum, Martha, “El futuro del liberalismo feminista”, op. cit., p. 93.

²⁸⁵ *Ibidem*, p. 97. Como hemos visto, a las feministas liberales les resulta difícil mantenerse dentro de un liberalismo estrictamente político.

pues este recelo ha jugado un rol importante en permitir prácticas de subordinación de las mujeres a los hombres.

Las feministas liberales parecen coincidir aquí sin fisuras: unen sus voces a la crítica feminista al liberalismo denunciando que tras las declaraciones de igualdad, el sostenimiento de la separación público-privado ubica al liberalismo como protector de la desigualdad de género. Este es posiblemente el mayor punto de ruptura entre el feminismo liberal y el liberalismo. En tanto feministas, las autoras se ven en la necesidad de ir más allá de los límites del liberalismo en su análisis sobre la familia, pues al introducir en este ámbito criterios de justicia cuestionan uno de los pilares sobre los que se asienta la teoría liberal: la escisión de la vida humana en dos ámbitos diferenciados.

Capítulo VI. ¿Qué prefieren las mujeres?

La cuestión que parece necesario abordar un poco más en detalle, y que de un modo u otro ha ido apareciendo de forma subyacente en los planteos de las autoras, es hasta qué punto podríamos hablar de elecciones o decisiones libres en el marco de una socialización sexista, de valores patriarcales, de sumisión de las mujeres y de desvalorización de todo lo emparentado con lo “femenino”. Y relacionado con esto, cuál es el rol que juegan las experiencias reales de las mujeres de carne y hueso en su desarrollo teórico. El liberalismo sostiene un total compromiso con las decisiones y elecciones de las personas, pues reflejan el modo en que cada una interpreta el bien y escoge su propio plan de vida. Sin embargo, las preferencias en las que se basan las decisiones se encuentran adaptadas a contextos sociales, culturales, económicos y políticos. El sistema de género en el que nos socializamos, opera moldeando intereses y expectativas en función de los estereotipos de género que prevalecen en las sociedades contemporáneas: actitudes, valores, habilidades y preferencias son distribuidos en base al sexo de cada persona desde su nacimiento.²⁸⁶ Las mujeres tenemos, en términos generales, menos poder, reconocimiento social y dinero que los hombres. ¿Se debe esto a una falta de oportunidades o responde a una decisión? Y si suponemos que la razón es la desigualdad en las condiciones; ¿elegiríamos las mujeres igual que los hombres si estuviéramos igualmente situadas/os?

Estas preguntas cobran un sentido especial en el marco del feminismo liberal, pues estas autoras se muestran especialmente comprometidas con los valores liberales de la libre elección y la autonomía. Puede resultar, entonces, particularmente disonante cuando estas autoras sostienen a su vez la idea de que las preferencias de las personas que se encuentran en situaciones de subordinación se adaptan a esa condición subordinada. Analicemos la posición de cada una al respecto.

Hampton afirma que para que una preferencia sea considerada de propia autoría (*self-authored*) debe estar definida subjetivamente. La idea de autoría responde a las decisiones y elecciones propias de una persona que moldean y dan forma a sus preferencias y valores, más allá de la biología, la genética, o el ambiente. Pero esta condición, necesaria aunque no suficiente, ha de ir acompañada por un contenido

²⁸⁶ Basta entrar a una juguetería para constatar el modo en que las expectativas de roles determinados por el sexo moldean a las personas desde los inicios de sus vidas.

específico de esa preferencia: no todo lo que una persona decide, desea o prefiere cuenta como una preferencia atribuible a ese “yo”. Hampton argumenta que “es condición necesaria para que una preferencia sea auto-creada, que su contenido no entre en conflicto con aquello que se requiere para satisfacer las necesidades objetivas de esa persona en tanto ser humano”.²⁸⁷ Las preferencias autolesivas o autodestructivas quedan fuera de la clasificación de Hampton.

Del mismo modo, las preferencias fundadas en aquello que una persona cree que es lo que se espera socialmente de ella, o que ese es el rol o lugar que debe ocupar en la sociedad y lo acepta pasivamente, no pueden considerarse auténticas; es decir, no son un proyecto auténtico de nuestra autoría. Esto no quita, para Hampton, responsabilidad sobre la decisión, sino que señala que esta no ha sido realmente una genuina “autoexpresión”. Es esa posibilidad de crear(se), expresar(se) y definirse una misma la que hace que el desarrollo y “floreCIMIENTO” de los seres humanos/as sea tan diverso como diferentes personas hay en el mundo.²⁸⁸ Solo mediante las preferencias que Hampton entiende como auténticas es que podemos considerar a las personas como autoras de sí mismas.

Analícemos brevemente, para ilustrar esta idea hamptiana, el ejemplo que la autora desarrolla en “Selflessness and Loss of Self”:

El año pasado, una amiga hablaba conmigo sobre una conocida cuyos/as dos hijos/as estaban en la misma escuela infantil que nuestros/as hijos/as. Esta mujer, a quien llamaré Terry, había estado embarazada de gemelos, pero uno de los gemelos había muerto durante el cuarto mes de gestación, y el otro gemelo acababa de nacer prematuramente a los seis meses con un montón de problemas médicos. Estábamos conversando acerca de lo estresante que había sido la vida de esta mujer mientras estaba embarazada: era ama de casa, y sus dos hijos, de tres y cinco años de edad, eran vivaces, desafiantes, a menudo rebeldes –niños realmente difíciles de criar. Su marido trabajaba largas horas en un bufete de abogados, por lo que la gran mayoría del cuidado de los hijos y las tareas del hogar caían sobre sus hombros. «Se podía ver que estaba agotada hacia el final del primer trimestre», sostuve, «sus ojos estaban cansados y sus mejillas hundidas, se veía casi como un cadáver». Mi amiga estuvo de acuerdo. Seguí la conversación culpando de su agotamiento al hecho de que tuvo que hacer demasiado durante un embarazo que cualquiera habría encontrado difícil. «No entiendo a su marido», afirmé. «Seguramente podía ver lo mal que estaba. Si se preocupaba por sus futuros hijos,

²⁸⁷ Hampton, Jean, “Selflessness and Loss of Self”, *The Intrinsic Worth of Persons. Contractarianism in Moral and Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 39-71, p. 57. (Originalmente publicado en *Social Philosophy and Policy*, Vol. 10, No. 1, 1993, pp. 135–165).

²⁸⁸ Hampton es consciente de que su concepción asume un carácter idealista sobre el florecimiento humano y sobre lo que significa ser un ser humano distintivo y particular. Véase Hampton, Jean, “Selflessness and Loss of Self”, op. cit., p. 59.

¿por qué no hizo algo para ayudarla para que el embarazo tuviera la oportunidad de ir mejor? Y si la amaba, ¿por qué no redujo sus horas para poder ayudarla en la casa? Seguramente, con solo mirarla, podía ver que se encontraba en problemas». Mi amiga no dijo nada en ese momento, pero después de una semana me llamó y me dijo que mi crítica al marido de esta mujer la había molestado durante toda la semana. «Te equivocas sobre el marido de Terry no preocupándose lo suficiente por ella. Tienen un buen matrimonio», insistió, y luego continuó: «Tú no eres como nosotras. Nosotras aceptamos el hecho de que tenemos que realizar la mayor parte del cuidado de los/as niños/as y de las tareas domésticas. El marido de Terry no estaba haciendo nada malo esperando que ella asumiera la responsabilidad de ese tipo de cosas».²⁸⁹

Más allá de las implicancias en cuanto a la distribución sexual del trabajo que este ejemplo muestra –y que serán retomadas en la Segunda Parte– lo que nos importa resaltar aquí es que las preferencias de Terry no pueden ser calificadas como auténticas, pues sus elecciones son para Hampton, autodestructivas. Y aunque Terry asegurara su pasión por el cuidado de sus hijos, las tareas domésticas o la labor de beneficencia, deberíamos desde esta perspectiva, sospechar de un entusiasmo que se deposita justamente en aquellas tareas que se supone que las mujeres de su grupo social deben realizar. Aclaremos sin embargo que esta afirmación no convierte toda elección que se enmarque en ciertos roles tradicionales en inauténtica: cuando elegimos una carrera, o formar una pareja, o tener hijas/os, todas/os estamos en algún punto acogiéndonos a roles, en cierto modo, esperables. Lo que hace que Terry no pueda ser considerada una autora de sí misma es que el rol que acepta desarrollar convierte a su esposo e hijos en sus únicos fines, y a ella misma en un instrumento para el cuidado y sostenimiento de esa familia. Terry no se encuentra en condiciones de cubrir sus necesidades como ser humano –está claro que, para Hampton, la relación de Terry con su esposo no superaría la prueba del contrato– ni de encontrar espacios de autoexpresión o autodefinición – como requisitos de la autoría de sí misma– fuera de su rol de madre y esposa.

Ahora bien, más allá de las salvedades que ensayábamos recién, lo cierto es que resulta difícil encontrar en el planteo de Hampton preferencias que pudieran ser consideradas como autónomas desde sus exigentes estándares. Sabemos que la mayoría de las mujeres, a pesar de trabajar largas horas fuera de su hogar, siguen siendo las cuidadoras principales de los miembros de su familia. Hampton analiza esta situación en términos de fenómeno social: estas decisiones se toman para evitar la desaprobación del

²⁸⁹ *Ibíd.*, pp. 39-40. Este ejemplo también es un disparador para Hampton en la discusión en torno a la idea de cuidados, y sus reflexiones en torno al sacrificio y al altruismo. Retomaremos ese análisis de Hampton en la Segunda Parte, en relación con la ética del cuidado. Véase *infra* Segunda Parte, Capítulo IV.

entorno familiar, del grupo de amigos o de la iglesia a la que se pertenezca. En este sentido, “incluso si Terry hubiera redefinido su papel en la casa para que sus necesidades objetivas pudieran satisfacerse, seguiremos rechazando la idea de que la elección era auténtica si percibimos que es una elección que hizo con el fin de evitar tal desaprobación social”.²⁹⁰ No se trata entonces de su conducta autolesiva sino de unas decisiones tomadas en base a las expectativas de los/as otros/as y no de los propios deseos o necesidades.

Todas las personas sufrimos presiones a partir de expectativas sociales sobre nuestras conductas, deseos y preferencias. Para ser consideradas como autoras de nosotras mismas, deberíamos decidir en base a atributos, intereses y proyectos consistentes con el desarrollo de nuestras potencialidades como seres humanos, pero sobre todo, deseados, queridos y elegidos por nosotras mismas. En este marco, la responsabilidad es para Hampton tanto individual como social: es necesaria una sociedad preparada para respetar opciones que se alejan de los estándares pero que debe además garantizarle a las personas lo necesario para que sean capaces de comprometerse en la tarea de ser autoras de sí mismas. No obstante, el modo en el cual evaluaríamos la autenticidad de las preferencias sigue siendo por demás confuso y problemático. ¿Quién decide sobre la autoría o autenticidad de las preferencias de las personas? ¿Desde qué lugar –libre de esas presiones y expectativas sociales– puede juzgar alguien las preferencias de otras/os?

A Okin por su parte se la ha acusado de sostener una actitud de superioridad al suponer la existencia de víctimas de una especie de falsa conciencia culturalmente creada. El único modo en el que Okin podría aceptar que una persona llegada a la edad adulta ha tomado una decisión informada acerca de si proseguir una vida autónoma o una no guiada por este valor, es si durante su infancia ha sido socializada y educada de manera no sexista, y si se le han dado a conocer una variedad de doctrinas religiosas así como de posturas seculares que circulan en distintas partes del mundo: “sin algún conocimiento de las diversas creencias y prácticas religiosas, así como de las seculares, las libertades básicas de las/os niñas/os de pensar sobre sus propias vidas y decidir lo que es mejor para ellas/os parecen indebidamente truncadas”.²⁹¹

Pero dicho todo esto, si la propia definición de aquello que hace a una teórica liberal es su compromiso con la idea de que cada persona pueda elegir libremente qué

²⁹⁰ *Ibíd.*, p. 60.

²⁹¹ Okin, Susan Moller, “Reply”, *op. cit.*, pp. 130-131.

vida quiere vivir, utilizar el poder del Estado para imponerle una concepción particular de la buena vida, distinta de la elegida, contradice los principios mismos de su opción teórica. Y claramente no es esto algo que Okin suscribiría. Como resume Abbey, “[m]ientras que los/as liberales pueden justificar el uso del Estado para imponer principios de justicia, no pueden hacerlo para concepciones del bien. Un liberalismo comprensivo razonable no puede, so pena de auto-contradicción, requerir que todos/as los/as ciudadanos/as devengan en liberales comprensivos/as”.²⁹²

Como ya hemos desarrollado, el enfoque de las capacidades toma a cada individuo como su unidad básica de análisis, y entiende a cada uno como un fin en sí mismo. Desde esta perspectiva, serían solo los individuos (y no los grupos) quienes podrían considerarse como portadores de derechos. Okin critica este aspecto del enfoque de Nussbaum, sosteniendo que los grupos también poseen capacidades, y que incluso muchas de las capacidades que conforman la lista de Nussbaum, dependen de hecho de la vida en grupo en diversas formas para su realización. Pero a la vez que pareciera que Nussbaum no toma en cuenta lo suficiente estas relaciones con los/as otros/as en sus diversos ámbitos de pertenencia, también es acusada de no darle relevancia a la voz propia e individual de las mujeres de países en desarrollo, a pesar de reclamar la urgencia de establecer un diálogo con ellas: “Parece extraño, por lo tanto, que en un libro de trescientas páginas, cada una de las mujeres de la India a quienes entrevistó –Vasanti y Jayamma– habla por sí misma, siendo directamente citada sólo una vez. De Jayamma, dice «no parece interesada en hablar», lo que hace que una se pregunte acerca de su elección como sujeta a ser entrevistada”.²⁹³

Tal como Okin subraya, Nussbaum afirma que ambas mujeres están principalmente preocupadas por su propio bienestar físico, económico y social –y el de las personas cercanas a ellas– pero no muestran preocupación por su relación con la

²⁹² Abbey, Ruth, *The Return of Feminist Liberalism*, op. cit., p. 249. Ann Cudd ha llamado a esto “la paradoja del feminismo liberal”. Véase Cudd, Ann, “The Paradox of Liberal Feminism: Preference, Rationality, and Oppression”, en Baehr, Amy (ed.), *Varieties of Feminism Liberalism*, op. cit., pp. 37-61.

²⁹³ Okin, Susan Moller, “Poverty, Well-Being, and Gender: What Counts, Who’s Heard?”, *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 31, No. 3, verano 2003, pp. 280-316, p. 295. Okin se refiere aquí a *Las mujeres y el desarrollo humano*. Cabe destacar que en el más reciente libro de Nussbaum sobre el tema de las capacidades (*Crear capacidades*, 2012), la autora vuelve a narrar la historia de Vasanti, pero llega nuevamente al mismo punto donde lo había dejado en el primer libro: con ayuda de la ONG SEWA (Self Employed Women’s Association) Vasanti había obtenido un crédito que le permitió saldar la deuda con sus hermanos, había devuelto ese crédito en pocos años, reunía los requisitos necesarios para matricularse en los proyectos educativos de SEWA para aprender a leer y a escribir, y trabajaba contra la violencia hacia las mujeres en su comunidad. Dado que pasaron 11 años entre un libro y otro, a quienes seguimos el trabajo de Nussbaum nos hubiera resultado interesante conocer qué sucedió con Vasanti en esos años, y que su historia apareciera actualizada en este nuevo libro. Véase Nussbaum, Martha, *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*, op. cit., pp. 20-35.

naturaleza o por la búsqueda del sentido último de la vida. Lo que Okin está señalando es que no parece haber indicios de que las capacidades listadas por Nussbaum surjan de las necesidades expresadas por las voces de las mujeres que tanto insiste en la necesidad de oír. A pesar de afirmar sin descanso que el enfoque de las capacidades se basa en el respeto por cada individuo entendido siempre como un fin en sí mismo, con valor y dignidad propias, el listado de capacidades y las principales concepciones que lo sostienen parecieran derivar más, a los ojos de Okin, de un ideal aristotélico que de un profundo contacto y conocimiento de las vidas de las mujeres de los países menos desarrollados. “En cuanto a los elementos más sofisticados, incluso extravagantes, en su lista, parecen acercarse más a la vida de una mujer occidental con alto nivel de educación, inclinaciones artísticas, autoconsciente y voluntariamente religiosa, que a las vidas de las mujeres con quienes habló en India”.²⁹⁴ Nussbaum no permitiría a estas mujeres hablar por ellas mismas, pues les estaría imponiendo categorías de su propia inmersión cultural y tradición teórica, dejando de este modo que su voz de intérprete prevalezca sobre la voz de sus entrevistadas.

Por un camino similar discurre, cabe señalar, la crítica que Seyla Benhabib le realiza a principios de los años noventa tanto a Okin como a Rawls sobre la noción de posición original.²⁹⁵ Para Benhabib, la adopción del velo de ignorancia permite a los participantes imaginar solo “otros generalizados” y no “otros concretos”, pues no hay requerimiento moral en la posición original que conduzca a visibilizar la otredad del otro, su alteridad, su diferencia. Si bien reconoce que la reformulación de Okin se acerca más a un reconocimiento del otro/a concreto/a que la original propuesta de Rawls, alerta que la confianza en la empatía para imaginar a los/as otros/as puede resultar peligrosa puesto que puede basarse en una proyección de los propios sentimientos. La única vía para conocer los deseos y necesidades de las/os otras/os concretas/os es escuchar atentamente sus voces, sus autodefiniciones, que nos muestran a la vez su ser en concreto y su otredad.²⁹⁶

²⁹⁴ Okin, Susan Moller, “Poverty, Well-Being, and Gender: What Counts, Who’s Heard?”, op. cit., p. 296.

²⁹⁵ Véase Benhabib, Seyla, *El Ser y el otro en la ética contemporánea: feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Barcelona, Gedisa, 2006 [1992].

²⁹⁶ Benhabib pone en cuestión la coherencia epistémica de las teorías universalistas al sostener que, como ejemplifica la noción de velo de ignorancia de Rawls, en el marco de este tipo de teorías, la propuesta de adoptar el punto de vista del otro/a se vuelve una incoherencia, dado que “*el otro en tanto que diferente del self* desaparece. A diferencia de las anteriores teorías del contrato, el otro no es constituido en este caso mediante la proyección, sino como consecuencia de la total abstracción de su identidad”. Benhabib, Seyla, “El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista”, op. cit., p. 139. Benhabib sostiene de este modo que tras una pretendida *pluralidad* de perspectivas, se oculta en realidad una *identidad definicional*. Su propuesta se asienta en la posibilidad de sostener un

Siguiendo el análisis de Abbey sin embargo, la desconfianza de Benhabib sería infundada puesto que tanto Rawls como Okin ponen el énfasis en la interacción con personas diferentes como esencial en el proceso de desarrollo de un sentido de justicia.²⁹⁷ La familia para Okin, las asociaciones para Rawls, son el marco en el cual la empatía es aprendida y desarrollada en el contacto real con personas reales. La crítica de Benhabib, basada en la suposición de una empatía no vinculada estrechamente con otras personas reales y concretas, pareciera, de modo más claro aún en el caso de Okin, no ser acertada.

Quienes están en la posición original no pueden pensar desde la posición de *nadie* (*nobody*), como sugieren aquellas críticas que concluyen que la teoría de Rawls depende de un concepto «desencarnado» del yo. Quienes se encuentran en la posición original deben, más bien, pensar desde la perspectiva de *todo/as* (*everybody*), en el sentido de *cada uno/a de ellos/as*. Para hacer esto se requiere, por lo menos, tanto una fuerte empatía como una disposición a escuchar atentamente los diferentes puntos de vista de los/as demás.²⁹⁸

Hay sin embargo un descuido señalado por Abbey en el desarrollo propuesto por Okin, y tiene que ver con la autopercepción de las mujeres. Si bien su insistencia en oír sus voces da cuenta de un reconocimiento de la agencia de estas mujeres, Abbey sostiene que no hay un compromiso por parte de Okin con este concepto, y lo atribuye a una tensión entre su liberalismo –que la haría inclinarse hacia el individuo abstracto– y su feminismo –que la llevaría a resistir esa inclinación, como puede verse en su concepción de individuo concreto tras el velo de ignorancia. La conjunción de ambos le permitiría sostener el igual valor moral de todas las personas, y el hecho de que las

universalismo que en lugar de identificar la experiencia de un grupo específico con la de la humanidad en su conjunto –universalismo sustitucionalista–, se caracterice por reconocer que cada “otro generalizado” es a la vez un “otro concreto” –universalismo interactivo.

²⁹⁷ Otra importante teórica feminista, Iris Marion Young, se muestra en este punto cercana a la interpretación de Okin. Lejos de analizar el velo de ignorancia en términos de homogeneización, Young considera que la suposición del velo permitiría la confluencia del universal con la pluralidad, del punto de vista del otro generalizado y del otro concreto en palabras de Benhabib. “Si cada hombre o mujer habla únicamente desde su punto de vista, no está claro que se pueda llegar a establecer principio alguno. Pero la misma presencia del velo, que oculta a quienes están en la posición original todo conocimiento específico de las características personales o de la posición social que ocuparán en la sociedad para la que están diseñando los principios de justicia, les obliga a tener en cuenta el mayor número de voces posible y, especialmente, les conmina a preocuparse por aquellas personas que están en peor situación. Esto nos permite reconciliar la exigencia de que una teoría de la justicia sea universalizable con la aparentemente antagónica exigencia de que esta teoría tenga en cuenta las múltiples diferencias existentes entre los seres humanos”. Young, Iris Marion, “Vida política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universal”, op. cit., p. 101.

²⁹⁸ Okin, Susan Moller, *Justice, Gender and the Family*, p. 101. Las cursivas pertenecen a la autora.

personas se conciban como fines en sí mismas, y conciban del mismo modo a los/as demás.

Nussbaum por su parte dirá que existen aproximaciones teóricas que derivan los principios políticos de modo directo de las voces y testimonios de las personas, pero que tienen serios problemas para lidiar con el fenómeno de las preferencias adaptativas. ¿Y no era acaso la propia Okin quien afirmaba que personas sometidas a condiciones injustas adaptan en algunos casos sus preferencias como modo de encubrir ante ellas/os mismas/os la injusticia de su situación? “A menudo, las personas oprimidas han interiorizado de tal forma su opresión que no *tienen* sentido alguno de aquello a que tienen justo derecho como seres humanos”.²⁹⁹

Hemos señalado en el desarrollo sobre el pensamiento de Nussbaum las precauciones que la autora toma en el análisis de la formación de las preferencias de las personas. Nussbaum dedica todo un capítulo de *Las mujeres y el desarrollo humano* a reflexionar sobre el tema, y parece sostener que no todas las preferencias adaptativas son malas, pero que aquellas que emergen de la injusticia y la subordinación sí lo son. Un enfoque que contemplara estas preferencias sin cuestionarlas estaría manteniendo y reforzando el statu quo. Habría dos maneras, en Nussbaum, de abordar la cuestión: por un lado, las preferencias adaptativas podrían ser muestras de expectativas responsables y realistas por parte de las personas en cuanto a aquello a lo que pueden aspirar, pero por otro, también podrían representar deformaciones en los deseos y elecciones de las personas afectados por hábitos, miedos o condiciones de vida injustas. Pareciera entonces que las preferencias adaptativas solo serían reprobables cuando implican ajustarse a malas condiciones o circunstancias. En cualquier caso, la cuestión crea varios inconvenientes al interior de una teoría como la de Nussbaum, que se erige sobre la libertad individual de elección y en el objetivo de que todas y cada una de las voces cuenten e importen.

Si bien resulta razonable ser cuidadosa cuando de analizar las elecciones y preferencias de los/as individuos/as se trata, dado que éstas se encuentran socialmente construidas y condicionadas por múltiples factores; resulta no obstante paradójico, como señala Anne Phillips, incorporar estas consideraciones en el marco de una filosofía que hace de la capacidad de elección la característica definitoria de lo humano: “Nussbaum se encuentra en una postura en la que a la vez está defendiendo a rajatabla

²⁹⁹ Okin, Susan Moller, “Desigualdad de género y diferencias culturales”, op. cit., p. 201.

la idea de la elección y se muestra crítica de la mayoría de las elecciones que las personas hacen”.³⁰⁰ Phillips resalta esta tensión para preguntarse si es posible compatibilizar un análisis sobre la formación social de las preferencias con la primacía liberal de la elección.³⁰¹

A su vez, el énfasis puesto, como ya hemos visto, en una idea intuitiva de lo que es una vida humana digna, no se reconciliaría fácilmente con una mirada crítica sobre las preferencias: ¿cómo separar las ideas intuitivas de los deseos y elecciones de las personas? Lo que nos haría preguntarnos entonces ¿de quiénes son las ideas intuitivas que sostienen al enfoque? ¿Qué ideas intuitivas importan? Y en plan de preguntarnos, también resulta pertinente cuestionarse ¿existen acaso preferencias que no estén moldeadas en algún grado por el sistema de género en el que estamos inmersas/os? ¿Hay preferencias que no son adaptativas? Las diversas personas que han participado del proceso de formulación de la lista de capacidades que presenta Nussbaum, también han sido criadas y socializadas en un contexto de sexismo y opresión, por lo que sería lícito pensar que han internalizado situaciones de subordinación que se expresan en el listado.³⁰² Por más que Nussbaum se esfuerce por evitar la acusación de neocolonialismo, partes de su teoría, como esta, le dificultan la tarea.

La oposición de Nussbaum al relativismo aparece en múltiples ocasiones a lo largo de su obra, motivada en la consciencia de que posturas de ese tipo muchas veces racionalizan y justifican injusticias hacia las mujeres en distintos rincones del planeta. Sin embargo, no parecen tan convincentes sus argumentos a la hora de demostrar que las capacidades que conforman su lista gozan de un acuerdo transcultural internacional. Los esfuerzos por evitar el relativismo, no tienen un correlato cuando se trata de sortear los peligros del subjetivismo o incluso de la arbitrariedad. El mayor problema reside en que cuando quien se arroga la autoridad de definir valores universales pertenece a un grupo privilegiado y se encuentra en una posición de poder, los riesgos de caer en un

³⁰⁰ Phillips, Anne, “El feminismo y el liberalismo nuevamente: ¿tiene razón Martha Nussbaum?”, op. cit., p. 148.

³⁰¹ Es en este sentido que Phillips sentenciará al liberalismo de Nussbaum como un liberalismo iliberal. Cfr. *Ibidem*, p. 147 y ss. Recordemos que Hampton hacía blanco a Rawls de una acusación similar, en relación a su uso del término “razonable” en ciertos contextos. Cfr. Hampton, Jean, “The Common Faith of Liberalism”, op. cit., p. 176 y ss. Por otra parte, Phillips no ha sido la única en cuestionar el carácter liberal del enfoque de Nussbaum. Ann Cudd se pregunta si la teoría de Nussbaum satisface el requisito de protección de la libertad individual. Para Cudd, el enfoque de las capacidades privilegia lo bueno sobre lo justo: tratar a cada persona como un fin en sí misma, es una definición de liberalismo problemática, que puede derivar en resultados iliberales sin un énfasis explícito en las libertades individuales. Véase Cudd, Ann, “The Paradox of Liberal Feminism: Preference, Rationality, and Oppression”, op. cit., p. 50 y ss.

³⁰² A través del hecho de privilegiar ciertas capacidades, o de la omisión de otras.

elitismo moral o de ser acusada de neocolonialismo son aún mayores.³⁰³ Observemos, por ejemplo, esta afirmación:

En primer lugar, me parece muy importante que gente de una gran diversidad de culturas, coincidiendo en las condiciones que conducen a una crítica reflexiva de la tradición y libres de toda intimidación o jerarquía, estén de acuerdo en que esta lista es adecuada, siendo la que ellos elegirían. El hecho de encontrar estas áreas de un consenso informado es valioso desde el punto de vista epistémico, y lo es en dos sentidos: en primer término, nos señala áreas de la expresión humana que podemos haber descuidado o subestimado. En segundo término, nos indica que nuestras intuiciones acerca de lo que haría posible un consenso político están en la senda correcta.³⁰⁴

Este pasaje condensa aquello que venimos señalando como problemático en el planteo de Nussbaum: la personas referidas como “gente de una gran diversidad de culturas” aparecen como testigos que, en caso de acordar con un “nosotros/as” enunciador, valida nuestras afirmaciones, y en caso de diferir, nos permite desestimar sus preferencias en tanto poco fiables o mal informadas. Y como afirma Allison Jaggar, “[c]uando «nosotros/as» remite a filósofos/as occidentales y los/as otros/as en cuestión son no-filósofos/as del Tercer Mundo, esto puede quedar incómodamente cerca de tratarlos/as como «informantes nativos/as»”.³⁰⁵ Nussbaum no parece percibir su propia posición jerárquica y la intimidación que esta pudiera causar a sus interlocutoras/es, ni parece someter en ningún momento a consideración que sus propias intuiciones o preferencias pueden estar equivocadas o resultar engañosas.

El objetivo puede ser loable: allí donde las condiciones de injusticia y desigualdad son tales que hacen que las expectativas y ambiciones de las mujeres sean extremadamente bajas, es tarea de una teoría de la justicia feminista elevarlas. Hasta que las mujeres no dispongan del mismo abanico de opciones que los hombres, las mismas oportunidades y expectativas de resultados, parece difícil asegurar hacia dónde podrían dirigirse sus decisiones, cuál sería el proceso de su toma y cómo sería la experiencia en su conjunto. Pero la desconfianza hacia las preferencias que puedan expresar estas mujeres en el marco de un enfoque que pretende encarnar los deseos y aspiraciones de

³⁰³ Para un análisis crítico en este sentido véase Jaggar, Allison, “Reasoning About Well-Being: Nussbaum’s Methods of Justifying the Capabilities”, *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 14, No. 3, 2006, pp. 301–322.

³⁰⁴ Nussbaum, Martha, *Las mujeres y el desarrollo humano*, op. cit., p. 210.

³⁰⁵ Jaggar, Allison, “Reasoning About Well-Being: Nussbaum’s Methods of Justifying the Capabilities”, op. cit., p. 319.

las mujeres a nivel mundial, presenta un grave problema para la coherencia de su propuesta feminista liberal.

Pero como hemos visto, las preferencias adaptativas no son un problema particular del enfoque de Nussbaum, sino que parecen representar un dilema para el feminismo liberal,³⁰⁶ ya que el componente liberal las guía a valorizar la libertad de elección individual y el componente feminista las hace receptivas a las formas en que la subordinación y la opresión afectan la percepción de las personas acerca de su valor y sus derechos.³⁰⁷

Tal vez Ann Cudd, teórica también posicionada desde el feminismo liberal y crítica de algunos aspectos del enfoque nussbaumiano, nos permita comenzar a salir de esa encrucijada con su propuesta de distinción entre las preferencias y las elecciones. Desde una perspectiva no-feminista, sostiene Cudd, pueden confundirse los incentivos sociales para tomar ciertas decisiones con efectos en lugar de causas de las elecciones de las mujeres; pero reconocerlas como tal no invalida que tanto las preferencias como las elecciones son elementos centrales del liberalismo. El hecho de que resulten tan problemáticas señala la necesidad de que sean evaluadas tanto por su racionalidad como por su pertinencia en el marco de una sociedad liberal y feminista. En este sentido Cudd sostiene que no todas las preferencias pueden ser respetadas: “Lo que propongo es hacer un mejor trabajo del que los/as teóricos/as no-feministas han hecho en la selección de un conjunto de preferencias, o una zona de privacidad, que ha de ser respetada”.³⁰⁸ El modo en el que la autora puede conciliar la exclusión de ciertas preferencias con la protección de la libertad individual radica en la propia definición de liberalismo; es decir, definir al liberalismo de modo que específicamente excluya las preferencias que causan o reproducen la opresión.

A partir de la diferencia entre fuerzas directas –aquellas que afectan las elecciones de los individuos: la violencia física y psicológica, la discriminación o los incentivos económicos– y fuerzas indirectas –moldean las creencias y deseos, a la vez

³⁰⁶ Para algunas autoras críticas la cuestión de las preferencias adaptativas hace al feminismo y al liberalismo, irreconciliables. Véase por ejemplo Levey, Ann, “Liberalism, Adaptive Preferences, and Gender Equality”, *Hypatia*, Vol. 20, No. 4, 2005, pp. 127-143.

³⁰⁷ Podríamos, siguiendo a Nussbaum, matizar este comentario. La autora afirma que no sólo la tradición marxista y la noción de “falsa conciencia” han influenciado la crítica feminista del deseo, ya que “la idea de que algunas preferencias están deformadas por la ignorancia, la malicia, la injusticia y el hábito ciego tienen hondos raíces también en la tradición liberal de filosofía política”. Nussbaum, Martha, *Las mujeres y el desarrollo humano*, op. cit., p. 165. Como ejemplos nombra a Adam Smith, Mill, Kant, Rawls, y más recientemente Amartya Sen, Jon Elster y Gary Becker.

³⁰⁸ Cudd, Ann, “The Paradox of Liberal Feminism: Preference, Rationality, and Oppression”, op. cit., p. 54.

que nuestras percepciones y comportamiento hacia otros/as: incluyen los marcadores de género, raza o etnia que elegimos para identificarnos con un grupo social determinado y para excluir, estereotipar y crear prejuicios sobre otros grupos en diversas formas–, Cudd distingue dos tipos de situaciones sociales y políticas. Las personas actúan de acuerdo a sus preferencias en situaciones informales y en situaciones formales. En las situaciones informales las acciones de las personas no están encuadradas en reglas determinadas, por lo que las sanciones para eventuales acciones “indeseables” son difusas. En el caso de las situaciones formales, hay una adhesión a reglas y normas determinadas y explícitas, y las consecuencias de violar esas reglas también están explicitadas y son impuestas institucionalmente.

La propuesta de Cudd es restringir en las situaciones formales las preferencias que refuerzan la opresión del mismo modo que deben restringirse las definidas como iliberales, es decir, aplicando sobre ellas sanciones y desincentivos. Pero en el caso de las situaciones informales, la autora sostiene que debemos oponernos a ellas en modos también informales e indirectos, pero no mediante mecanismos formales: “Contrariamente al espíritu de la lista de capacidades, sostengo que no podemos resolver *directamente* este problema, porque nuestra propia imaginación moral ha sido atrofiada por la opresión”.³⁰⁹ De este modo, el aporte a la solución del problema estaría dado por fomentar una “imaginación expansiva” –y aquí sí sirve de ayuda el listado de las capacidades, pues requiere el estímulo y sostenimiento de las condiciones para el uso de la imaginación en modos expansivos. El dominio de la imaginación implica ni más ni menos que nuestra capacidad para imaginar modos diferentes de ser, modos que no se encuentren constreñidos por las normas y estructuras en las que nos encontramos inmersas.

Ahora bien, Cudd se pregunta de qué modo abolir la opresión sin violar las preferencias de quienes se encuentran oprimidas. La respuesta que ofrece se fundamenta en los cambios graduales: “necesitamos dar pasos pequeños y transformadores hacia la libertad en lugar de realizar un esfuerzo directo por reformar las preferencias”.³¹⁰

La respuesta de Nussbaum sería diferente. Las preferencias de las personas pueden guiarnos hacia ciertos temas o problemas de interés, pero le debemos dar a los deseos un rol modesto en las justificaciones políticas, “consultando al deseo informado

³⁰⁹ *Ibíd*em, p. 56. Las cursivas pertenecen a la autora.

³¹⁰ *Ibíd*em, p. 58.

como un control cruzado en nuestro argumento moral independiente”.³¹¹ Sin negar el papel que los deseos pueden jugar en los principios políticos, lo que se debería dejar en claro es que el argumento moral independiente debe primar. Otra forma de lidiar con esta pregunta es la que propone Okin bajo la figura que denomina “*committed outsiders*”. “Después de todo”, afirma, “la distancia crítica no tiene por qué conllevar el desinterés: personas foráneas pero *comprometidas* a menudo pueden ser mejores analistas y críticos de la injusticia social que las personas que viven en la cultura donde estas injusticias se producen. De ahí que un concepto como la posición original, que pretende aproximarse a un punto arquimedeano, sea tan valioso, al menos como complemento a alguna forma de diálogo”.³¹² La importancia que, tal como veníamos señalando, parece dar Okin a las voces de las mujeres para dar cuenta de las situaciones de injusticias en las que se ven involucradas, no armoniza muy bien con la noción de preferencias adaptativas. Si muchas mujeres internalizan su situación hasta no percibirla como injusta ¿cuál es el valor de su relato?³¹³ En este sentido, pareciera más acorde a la idea de preferencias adaptativas esta figura de un/a agente externo/a comprometido/a con la cultura local y con un profundo conocimiento sobre ella, pero con la distancia crítica necesaria para observar las prácticas e instituciones opresivas. Este modelo de crítica social híbrida entre un adentro y un afuera, está representado como veremos, en la propuesta de Brooke Ackerly, pensadora feminista abocada al estudio de los derechos humanos internacionales y su relación con la teoría democrática y el feminismo.

³¹¹ Nussbaum, Martha, “On Hearing Women’s voices: A Reply to Susan Okin”, *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 32, No. 2, primavera 2004, pp. 193-205, p. 200.

³¹² Okin, Susan Moller, “Desigualdad de género y diferencias culturales”, op. cit., p. 202.

³¹³ En sus últimos textos, Okin pareciera comenzar a alejarse de la idea de preferencias adaptativas: “una tendría sin duda más posibilidades de conocer y entender las condiciones reales de lo que parece ser la opresión, consultando a las personas que parecen estar oprimidas”. Okin, Susan Moller, “Multiculturalism and Feminism: No Simple Questions, No Simple Answers”, en Eisenberg, A. y Spinner-Halev, J. (eds.), *Minorities within Minorities: Equality, Rights and Diversity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 67-89. Citado en Abbey, Ruth, *The Return of Feminist Liberalism*, op. cit., p. 116.

Capítulo VII. Crítica social feminista

Puede parecer extraño dedicar aquí este breve capítulo a las consideraciones metodológicas de Brooke Ackerly. Propongo, sin embargo, que lo tomemos como un interludio necesario para paliar una de las mayores debilidades del feminismo liberal y blanco predilecto de muchas de sus críticas: la dificultad que muestra para lidiar con las acciones y discursos de las mujeres concretas, situadas en sus diversos contextos y realidades.³¹⁴

Animada por la premisa de Marx, Ackerly hace suya la idea de que para ser crítica, la filosofía política debe tener en cuenta las luchas y los deseos de las personas reales. Las teóricas feministas han lidiado con las necesidades y deseos de las mujeres desde un principio, y no han cesado en su crítica a la teoría política, que se ha mostrado sistemáticamente ciega a estas necesidades. Pero hemos visto también, las dificultades que surgen al interior del feminismo liberal para conciliar su “doble adscripción” y lo problemática que resulta la noción de preferencias adaptativas. Buscaremos en Ackerly más que una alternativa teórica, una propuesta metodológica compatible con el feminismo liberal.

A partir de la experiencia del activismo de las mujeres del Tercer Mundo, Ackerly propone un método feminista de crítica social, que funcione como un “puente crítico” entre el ideal y la realidad del cambio social.³¹⁵ “A través de su práctica demuestran una manera de empoderar a las mujeres, que no está en función ni del modo en que las mujeres han sido entendidas en sus roles tradicionales de esposas, madres y cuidadoras, ni de su presunta identidad con los hombres; sino más bien en función de

³¹⁴ Si bien Ackerly no se definiría a sí misma como una feminista liberal –su marco teórico es la teoría democrática deliberativa– considero no obstante que su propuesta puede ubicarse en el marco de esta corriente. La crítica social de Ackerly representaría un complemento a la teoría deliberativa a la hora de responder a los problemas de desigualdad en la distribución del poder. Su propuesta parte del convencimiento de que el cambio social hacia una mejor democracia se realiza a partir de la participación ciudadana y no de la habilidad de los/as teóricos/as políticos/as de hacer sonar mejor sus argumentos. La teoría política democrática debe tener algo que decir acerca de las formas en que la crítica social puede influenciar la toma de decisiones, de modo que ese cambio hacia una sociedad más democrática sea posible.

³¹⁵ El uso del término Tercer Mundo no está tanto relacionado con la idea de países o regiones en desarrollo, o con la distinción norte-sur, occidental – no-occidental, sino que es utilizado “para referir a aquellos/as que buscan una tercera vía, un camino de empoderamiento para las mujeres y para el desarrollo socioeconómico de sus países”. Ackerly, Brooke, *Political Theory and Feminist Social Criticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 16.

sus propios intentos para oponerse a las desigualdades nocivas en sus vidas”.³¹⁶ Las estrategias para la elaboración de una crítica social que influya verdaderamente en el cambio social se diseñarán de acuerdo a las respuestas que se obtengan a estas tres preguntas: 1) ¿Deliberan los miembros de la sociedad de forma inclusiva, colectiva y sin uso de coerción acerca de los valores, prácticas y normas que afectan sus vidas? 2) ¿Son las desigualdades utilizadas en detrimento de los menos poderosos? 3) ¿Cómo son vividas las vidas de cada persona en comparación con la vida que un ser humano debiera ser capaz de vivir?

Cada una de esta tres preguntas, corresponde a una de las tres partes de la metodología feminista, que será la base de la propuesta de Ackerly y guiará todo su desarrollo: a) deliberación como forma de consulta; b) escrutinio escéptico de los valores, prácticas y normas elitistas, coercitivas y excluyentes y potencialmente explotadoras; c) desarrollo de un conjunto de criterios para la evaluación de valores, prácticas y normas.³¹⁷

Uno de los puntos más interesantes del planteo es su abordaje del debate relativismo-esencialismo.³¹⁸ Sabemos que las prácticas culturales tienen frecuentemente efectos diferentes en hombres y en mujeres, que los esencialismos sobre los seres humanos basados en el hombre han hecho a las mujeres invisibles en la filosofía política, y que los esencialismos sobre “la mujer” basados en las experiencias y las características de cierto tipo de mujeres –blancas, de clase media, heterosexuales– han invisibilizado las voces y problemáticas de las mujeres que no se ajustan a este modelo. Ackerly aborda este debate a partir de lo que parecen ser para ella dos ejemplos de cada una de las posiciones asumidas en esta discusión. La teoría crítica de Michael Walzer representaría la “inacción del relativismo”, mientras que el enfoque de Martha Nussbaum la “marginación del esencialismo”.³¹⁹

Las tres herramientas del método de crítica social feminista del Tercer Mundo propuesto por Ackerly –consulta deliberativa, escrutinio escéptico y criterios guía– deben practicarse en forma conjunta para una correcta aplicación del método: “La consulta deliberativa promueve un examen más profundo de puntos de vista poco familiares y la búsqueda de opiniones desconocidas allí donde el escrutinio escéptico se

³¹⁶ Ídem.

³¹⁷ *Ibidem*, p. 18.

³¹⁸ Volveremos sobre este debate en la Sección B de la Segunda Parte.

³¹⁹ Aunque Ackerly aclara: “El enfoque de Nussbaum es una perspectiva novedosa que no es ni relativista ni, según afirma, esencialista, en el sentido de la connotación negativa que la palabra ha adquirido”. Ackerly, Brooke, *Political Theory and Feminist Social Criticism*, op. cit., pp. 94-95, n. 28.

ha enfocado de un modo demasiado estrecho o los criterios guía no son claros o necesitan ser ellos mismos objeto de crítica”.³²⁰ La crítica feminista lograría, de este modo, evitar tanto el relativismo como el esencialismo. Por el contrario, las teorías relativistas enfatizan en el escrutinio escéptico por sobre los criterios guía y las teorías esencialistas ponen el acento en los criterios guía por sobre el escrutinio escéptico; ninguna hace un uso adecuado de la deliberación para hacer de las anteriores, herramientas más inclusivas y mejor informadas.

Focalizaremos aquí, por motivos obvios, en el análisis de la crítica a la teoría de Martha Nussbaum. Bajo la lectura de Ackerly, la crítica social esencialista desarrollada por Nussbaum –basada como sabemos en un listado de criterios universales de lo que se debe considerar vivir una vida verdaderamente humana– al no prestar atención a la totalidad de las preguntas del método de la crítica social feminista, ofrece un enfoque permeable a las exclusiones en la toma de decisiones y con puntos débiles en las soluciones propuestas.

Nussbaum propone, decíamos, criterios esenciales que debieran ser compartidos por todos los seres humanos en la consecución del objetivo de vivir vidas humanas dignas. Su listado de capacidades es percibido por Ackerly como una importante herramienta para una crítica que promueva el cambio social, pero que por sí sola resulta inadecuada dada su falta de método para oír todas las voces de una sociedad. Desde su método aristotélico –que Ackerly recoge como un esencialismo “interno”– entendido como una metodología fundamentada históricamente y basada en la experiencia humana, Nussbaum sostiene la responsabilidad de toda crítica social de examinar los valores sociales si éstos representan un obstáculo para la capacidad de las personas de vivir una vida humana digna. Cuidadosa, como hemos visto, de las posibles acusaciones de imperialismo cultural, no duda en afirmar sin embargo que los valores sociales deben ser examinados críticamente. También hemos destacado que, a la vez que propone valores universalmente reconocidos, Nussbaum se muestra muy atenta a los diferentes contextos en los cuales se desarrollan las capacidades. El enfoque se pretende sensible tanto a los valores locales como a los valores esenciales de la vida humana.

A pesar de esto, Ackerly sostiene que el método esencialista interno hace que Nussbaum importe –inadvertidamente– prioridades propias, diferentes de las de las mujeres y hombres a las/os que refiere. La ética de las capacidades –tal cual la nombra

³²⁰ *Ibidem*, p. 80.

Ackerly— aparece tanto como una filosofía de la crítica social como una guía de políticas públicas. La noción de justicia sobre la que descansa definiría a una sociedad justa como aquella en la cual los principios de justicia distribuyen de manera equitativa las capacidades, de modo que todas las personas tengan la capacidad de vivir una vida humana digna. La aplicación de esta ética es el fundamento de la crítica política de Nussbaum, y de la propuesta de cambios institucionales y políticas de desarrollo. Sin embargo, esta ética de base aristotélica aplica la distribución de las capacidades a todas las personas, allí donde Aristóteles sólo consideraba a los ciudadanos —hombres adultos—. El problema para Ackerly es que Nussbaum no explica de qué modo su versión de la ética de las capacidades previene otras formas de exclusión. El enfoque de Nussbaum estaría tendenciosamente encausado hacia puntos de vista conocidos o familiares para quienes lo aplican. Este fallo en el método le permite introducir en el centro de su definición de lo que es una vida esencialmente humana los valores liberales de autonomía e independencia. Al momento de analizar ciertas prácticas que se le presentan como lejanas y ajenas Nussbaum filtra —a través de su método— valores propios, atribuyéndole a la lista características de lo que su bagaje social le hace entender por promoción de las capacidades básicas. El fallo metodológico hace que no podamos dilucidar si los valores que son presentados como universales son realmente valorados por los miembros de esa sociedad.³²¹ El problema no es la lista —una lista universal de criterios guías es parte, de hecho, de la propuesta de Ackerly—, el problema es el método —es decir, el uso que Nussbaum hace de esa lista.³²² No se trata entonces de una mala aplicación del método que pudiera corregirse, sino de un fallo metodológico que lo muestra como potencialmente excluyente.

La crítica social feminista del Tercer Mundo es una metodología alternativa que se basa en tener en cuenta distintos puntos de vista y en oír todas las “voces silenciadas”. Pero si como afirmábamos, el problema no es la lista sino el método, Ackerly propone aplicarle a la lista —aunque no será la lista de Nussbaum sino una reelaboración de la misma como veremos en breve— el método de la crítica social feminista: la consulta deliberativa representará una herramienta necesaria para

³²¹ Ackerly sostiene que “[e]l problema con la ética de las capacidades no es que la lista de Nussbaum encarne valores liberales, sino que el método aristotélico le permite hacerlo”. *Ibidem*, p. 105.

³²² En este punto, aunque desde un análisis diferente, Abbey parece coincidir con Ackerly: “Pero para calificar como una forma de liberalismo político, se debe demostrar que tales ideas e ideales derivan de las culturas políticas públicas de sus países, y no de doctrinas comprensivas. Esta cuestión es en parte metodológica: no es simplemente si las ideas están ahí, sino de dónde derivan y cómo se justifican”. Abbey, Ruth, *The Return of Feminist Liberalism*, op. cit., p. 241.

interpretar la lista en los contextos locales determinados; el escrutinio escéptico será necesario para asegurarse no sólo que la interpretación local que se haga no perpetúe o ahonde desigualdades existentes, sino que ayude a revertirlas; y los criterios guía ayudarán en la identificación de obstáculos a los que algunos miembros de la sociedad pudieran enfrentarse a la hora de vivir la vida que consideren digna para sí mismos/as.

La lista propuesta por Ackerly tiene como objetivo ofrecer pautas generales para criticar ciertos valores, prácticas y normas, y para resolver posibles conflictos entre distintos reclamos o demandas. Entendida conjuntamente con la consulta deliberativa y el escrutinio escéptico, la lista intenta establecer un método cohesionado de crítica social. Menos interesada que Nussbaum en diferenciarse de la perspectiva de los derechos humanos, Ackerly basa su listado en una serie de derechos reconocidos en leyes y tratados internacionales con el explícito objetivo de que sirvan al diseño y reforma de instituciones familiares, sociales, económicas y políticas: “esta lista es un conjunto de criterios de lo que un ser humano nacido en este mundo debería ser capaz de elegir en orden de vivir una vida digna de ser descrita como humana, y que quien la viva pueda describir como satisfactoria”.³²³

Ahora bien, ¿qué diferencia una lista de la otra? Ackerly reconoce que Nussbaum le ha dado el “esqueleto” a su propio listado, pues representa un buen punto de partida. La lista de Ackerly sin embargo, intenta evitar las asunciones liberales de autonomía presentes en el listado de capacidades, a la vez que incorpora “universalizaciones” de “demandas locales” de algunas activistas y organizaciones feministas, así como “especificaciones” basadas en “demandas generales” de otras activistas feministas. De este modo, todo ser humano en este mundo debería tener la capacidad de elegir:

- 1) **Vida:** vivir una vida saludable no interrumpida por accidente, muerte prematura, violencia o privación de las necesidades básicas (incluyendo comida, bebida y alojamiento), 2) **Sin dolor:** estar razonablemente libre de dolor físico, 3) **Madres y padres:** saber su

³²³ Ackerly, Brooke, *Political Theory and Feminist Social Criticism*, op. cit., p. 113. Cabe aclarar que el enfoque de derechos humanos que Ackerly defiende intenta, sin embargo, diferenciarse de lo que considera los tres problemas epistemológicos principales de las teorías del contrato social, que son reproducidos por aquellas teorías sobre los derechos humanos que: 1) justifican los derechos humanos en consenso traslapado, 2) utilizan el paradigma de no-discriminación, 3) conceptualizan los derechos como propiedades. Su propuesta metodológica sería una guía hacia una teoría de los derechos humanos no-ideal, sino atenta a los contextos e informada por experiencias reales de subordinación. Véase Ackerly, Brooke, “Human Rights and the Epistemology of Social Contract Theory”, en O’Neill, Daniel, Shanley, Mary L. y Young, Iris Marion (eds.), *Illusion of Consent. Engaging with Carole Pateman*, Pensilvania, The Pennsylvania State University Press, 2008, pp. 75-95.

nombre, nacionalidad y en la medida de lo posible, la de sus padres, 4) **Seguridad**: estar seguras/os de que sus necesidades serán atendidas, que sus intereses estarán representados durante su juventud y (cuando sea necesario) su debilidad, y que con un esfuerzo razonable seguirá siendo capaz de vivir una vida que encuentre satisfactoria durante toda su madurez, 5) **Vida en comunidad**: crecer y vivir en comunidad con otros/as, 6) **Confianza**: sentirse seguro/a en su familia, en su lugar de trabajo y en su comunidad, y confiar en el Estado, los/as militares y la policía, 7) **Participación**: participar libre, plena e igualmente en todos los aspectos de la vida comunitaria, incluyendo la toma de decisiones familiares, sociales, económicas y políticas, 8) **Recursos**: compartir los recursos familiares, sociales, económicos y políticos, 9) **Interdependencia**: desarrollar relaciones de interdependencia con los/as demás, influir y ser influido/a por otros/as, amar y ser amado, comprender y ser comprendido/a, demandar de los/as demás y sentir obligaciones, confiar en los demás y sentirse confiable, valorar y ser valorado, ser generoso/a y aceptar la generosidad, y ser capaz de confiar en que sus relaciones de interdependencia continuarán con el tiempo, 10) **Pensamiento**: imaginar, razonar y planificar, ejercitar los sentidos, formar su propia concepción del bien facilitada por la educación, el acceso a la información y la deliberación educada, 11) **Planificación**: reflexionar críticamente sobre la planificación de su vida, incluyendo el trabajo con el que se mantiene a sí misma/o, la gestión de las obligaciones laborales y familiares, la posesión y disposición de la propiedad, y establecer o no establecer una pareja estable o matrimonio, 12) **Hacer**: dar forma a su vida de acuerdo con sus propios pensamientos, planes, aspiraciones y objetivos de desarrollo personal, 13) **Integridad comunitaria**: ser parte de una comunidad que tiene la capacidad de auto-determinación con respecto a los valores, prácticas y normas que sean coherentes con la capacidades individuales de sus miembros y las de las/os miembros de otras sociedades, 14) **Espiritualidad**: utilizar la religión y la espiritualidad para cumplir con sus necesidades morales, éticas y espirituales de manera que sean consistentes con sus propias capacidades y las de los/as demás, 15) **Diversión**: hacer tiempo para la diversión, y 16) **Camaradería**: vivir en comunión con los animales y la naturaleza.³²⁴

No se trata, entendemos al leer a Ackerly, de promover la crítica social feminista como un modo más efectivo que los principios de las teorías deliberativas o las reformas institucionales de alcanzar el cambio social anhelado. Por el contrario, pretende mostrar que el cambio social no necesita –o no puede– esperar a reformas constitucionales o a modelos ideales de toma de decisiones para su implementación. De hecho, las sociedades han venido realizando importantes cambios sociales sin esperar a su reconocimiento teórico o formal.

La propuesta de Ackerly parece ser por momentos un complemento de la teoría democrática deliberativa, que no sale por tanto de su marco, pero en otros muestra un más prometedor atisbo de hacer un uso de la deliberación que realmente desafía las ideologías dominantes y las estructuras de poder. La ambivalencia entre una teoría

³²⁴ Ackerly, Brooke, *Political Theory and Feminist Social Criticism*, op. cit., pp. 114-116.

potencialmente disruptiva y una que se limita a intentar corregir los puntos ciegos de la teoría deliberativa –la tensión entre deliberación “razonable” y deliberación inclusiva, entre calidad e igualdad– haciendo foco en las mujeres y sus experiencias en el mundo real, parece cruzar la obra de Ackerly.

Mediante la creación de contextos alternativos para que las mujeres deliberen y aprendan unas de otras, estas hacen un activismo mejor informado y más inclusivo; las mujeres se apoyan en su propia resiliencia para encontrar y hablar con sus propias voces; en diálogo unas con otras, las mujeres expresan y aprenden de las emociones y ejercen la capacidad humana de empatía. La deliberación en enclaves es importante para aumentar la participación de las mujeres en las deliberaciones generales. Por lo tanto, la deliberación informada e inclusiva es esencial para la teoría feminista del Tercer Mundo y el activismo.³²⁵

Menos alejada del listado de Nussbaum de lo que Ackerly parece pretender, su lista constituye entonces el elemento que viene a completar y acabar de darle sentido a la teoría crítica propuesta. La crítica social feminista del Tercer Mundo transforma la teoría deliberativa en una teoría crítica al ponerla en práctica en el mundo real de un modo inclusivo y feminista, promoviendo a su paso la reflexión feminista en torno a la teoría democrática. Y al hacerlo impregnada de la impronta del feminismo liberal, desafía a su vez las dificultades que este feminismo ha mostrado a la hora de dar cuenta de las experiencias concretas de las diversas mujeres *situadas* desde distintos rincones del planeta.

³²⁵ Ackerly, Brooke, *Political Theory and Feminist Social Criticism*, op. cit., pp. 59-60.

Capítulo VIII. Consideraciones finales ¿Feminismo liberal o liberalismo feminista?

En tanto feministas que sostienen el liberalismo, Hampton, Nussbaum y Okin son plenamente conscientes de las importantes críticas que la teoría feminista ha venido esgrimiendo a la tradición liberal. En muchas ocasiones comparten estas críticas, y en otras tantas son ellas mismas quienes las realizan de modo más severo. No es una postura condescendiente o benévola lo que las diferencia de las feministas no liberales, sino su convencimiento de que la mejor respuesta a los desafíos que se plantean no debe buscarse por fuera del liberalismo, sino reconfigurándolo y transformándolo desde adentro, para hacerlo más consistente con sus propios principios. Hasta que la teoría contractual no incluya a las mujeres como participantes plenas e igual beneficiarias del contrato social, el liberalismo no será verdaderamente liberal.³²⁶

En este recorrido hemos afirmado que debido a su feminismo, las autoras no pueden sostener consistentemente –en el marco de la distinción entre liberalismo político y liberalismo comprensivo– un tipo de liberalismo determinado. De este modo, a pesar que algunas de las autoras se identifiquen con una de estas vertientes o que cierta bibliografía las clasifique de esa manera, el feminismo convierte al liberalismo comprensivo y al liberalismo político en clasificaciones necesariamente parciales. La imposibilidad de colocar a las autoras en una u otra perspectiva nos ha llevado a sostener que el feminismo transforma al liberalismo en una corriente híbrida.

Guiadas/os por la preocupación que las autoras comparten por los vínculos intrafamiliares, hemos observado los problemas y desafíos que se plantean a la hora de hablar de las relaciones familiares y personales en términos de justicia. ¿Esto significaría dejar de pensar a la familia o al ámbito privado en términos de lo bueno para pensarlo desde lo justo? Es decir, ¿implicaría dejar de pensar el ámbito privado desde una teoría moral para analizarlo desde una teoría política feminista?

Como hemos desarrollado en relación tanto a la distinción público-privado como a la cuestión de las preferencias adaptativas, parece existir una tensión entre el liberalismo y el feminismo de las autoras: mientras que el primero, a través del pluralismo y de la elección personal, las compele a dejar un espacio importante para la

³²⁶ Véase Abbey, Ruth, *The Return of Feminist Liberalism*, op. cit., p. 209.

decisión individual respecto de la organización interna de la vida de cada familia (situando a las relaciones familiares en el ámbito de las ideas plurales en torno al bien); el segundo las llama a defender una intervención estatal en las dinámicas familiares consistente con los valores de igualdad, libertad y autonomía de cada una de las personas que componen las familias, con especial atención en los miembros más desfavorecidos (aquí las relaciones personales quedarían situadas en el ámbito de lo justo o de la política). No resulta extraño, habiendo visto que la familia cuestiona la clásica distinción de lo público y lo privado, que este desafío se extienda a lo bueno y lo justo, como un recordatorio de lo fútil e inapropiado que resulta, desde una perspectiva feminista, sostener análisis binarios.³²⁷

Las tensiones en torno a las preferencias adaptativas o a la organización de la vida privada, son solo distintos modos de abordar un mismo problema: en tanto el feminismo está comprometido con la eliminación de las jerarquías de género –que incluye la división sexual del trabajo–, el compromiso principal del liberalismo es con el respeto de las elecciones individuales. ¿Qué hacer al observar que en muchos casos la división sexual del trabajo en términos jerárquicos es perpetuada a través de la libre elección de las mujeres? Es la respuesta a esta pregunta la que causa, como hemos visto, tantos problemas a las feministas liberales, y la que llevará a muchas autoras a sostener la incompatibilidad entre liberalismo y feminismo.³²⁸

Recordemos que una de las premisas que las autoras comparten tiene que ver con la concepción de todo/a individuo/a como valioso/a en sí mismo/a, o lo que es lo mismo, con considerar a todas las personas como igualmente valiosas. El tipo de individualismo que las tres defienden es moral, no ontológico ni metodológico. El valor intrínseco de cada ser humano es un principio moral que no las conduce en modo alguno a pensar a los/as individuos/as de modo aislado, asocial o atomista. La importancia y el valor de las relaciones humanas es un elemento destacado en las reflexiones de cada una de ellas. Su liberalismo las hace tomar al individuo como punto

³²⁷ La pregunta que surge es si es posible escapar a los análisis binarios desde el feminismo liberal. Sin intenciones de responder de modo tajantemente negativo, veremos en la Segunda Parte que existen dentro de la teoría feminista posicionamientos teóricos más adecuados para enfrentar esa problemática.

³²⁸ Una lectura en esta clave es la que ofrece, como ya hemos mencionado, Ann Levey: “Sostengo, sin embargo, que es sorprendentemente difícil para el liberalismo dar cabida a ciertas preocupaciones feministas, manteniendo un respeto robusto por la elección. (...) Tomarse seriamente al feminismo significa dejar de lado al liberalismo en el siguiente aspecto: nos obliga a tomar en serio que la acción política justificada puede no respetar las –consideradas– decisiones de algunas mujeres”. Levey, Ann, “Liberalism, Adaptive Preferences, and Gender Equality”, op. cit., pp. 127-128.

de origen de sus argumentos, pero lejos de negar la sociabilidad humana, subrayan que los valores que la ordenen deben ser moralmente aceptables desde el punto de vista de cada individuo. Tal vez podríamos analizar el pensamiento del feminismo liberal –a diferencia de otras formas de liberalismo– no como una perspectiva que niega el hecho de que los individuos están inmersos en prácticas e instituciones a lo largo de toda su vida, sino como una forma de analizar y cuestionar la legitimidad de esas prácticas e instituciones.

No es casualidad que un individualismo moral de este tipo sea desarrollado desde el feminismo: las mujeres han visto sus necesidades y deseos como individuos incesantemente subordinados y diluidos en los más amplios intereses colectivos en forma de familia o comunidad. Las tres autoras resaltan el hecho de que las mujeres son muchas veces percibidas como medios para lograr los fines de otros u objetivos más generales para los que sacrifican sus deseos y necesidades, por lo que resulta importante destacar la necesidad de que las mujeres se auto-perciban como fines en sí. Abbey llama la atención sobre el hecho de que incluso una mujer con una gran autoestima puede ver su percepción dañada por el abuso, la violencia sexual u otras formas de humillación, desde el acoso en la vía pública a la objetivación de la mujer en la publicidad; por lo que tan importante como promover que las mujeres se perciban con igual valía que el resto de las personas, es que la sociedad en su conjunto internalice esta evidencia: “Los hombres también tienen que ver y tratar a las mujeres como fines en sí mismos que no están disponibles para la violación, la violencia o el abuso sexual, la humillación y el acoso”.³²⁹ No se trata en todo caso de desconocer el valor de lo grupal o colectivo, sino de poner de relieve que todo tipo de agrupamiento o comunidad debe ser analizado en función del respeto por la concepción de cada persona como un fin en sí misma.

Propongo, para finalizar, una breve reflexión en torno al uso de la categoría mujeres y a la significación de la diferencia sexual en ella implícita, pues resulta un modo revelador de abordar la relación entre la igualdad de género y la libre elección, o en términos más amplios, entre el feminismo y el liberalismo de las autoras. “Un futuro justo sería un futuro sin género”, afirma Okin en su ya mencionado famoso pasaje. Y continúa: “En sus estructuras y prácticas sociales, el sexo de una persona no tendría más relevancia que el color de sus ojos o la longitud de los dedos del pie. No se harían

³²⁹ Abbey, Ruth, *The Return of Feminist Liberalism*, op. cit., p. 271. La campaña lanzada por la ONU Mujeres en el 2014 denominada HeforShe discurre en el sentido propuesto por Abbey. Véase <http://www.heforshe.org/es/>

suposiciones sobre los roles «femeninos» o «masculinos»”.³³⁰ Una sociedad sin géneros sería aquella en la cual las implicancias de la diferencia sexual hayan desaparecido. Y esto está por supuesto relacionado con su definición de género, que como ya hemos señalado, refiere a la institucionalización profundamente arraigada de la diferencia sexual. En el marco de su teoría esto tiene claras connotaciones negativas, por lo que abogar por su eliminación implica reformar las estructuras sociales y simbólicas y las prácticas que impiden la igual distribución del trabajo, la igualdad de oportunidades y la igualdad de resultados, en pos de conseguir una sociedad justa. ¿Pero es en realidad por su desaparición por lo que aboga Okin? Para Abbey, “la comparación del género en el futuro con el color de ojos en el presente no sugiere que el género debe desaparecer, sino que debe perder su relevancia social. Pero no hay ninguna razón por la que el género no pueda retener cierta importancia personal para algunas –o muchas– personas”.³³¹ Es decir, lo que desaparecería es el género en el sentido negativo en el que lo define Okin en *Justice, Gender and the Family*, que impide que las personas, más allá de cuál sea su sexo, sean libres de desplegar sus propias cualidades, características y pensamientos. Esto solo puede desarrollarse en una sociedad que haya alcanzado la igualdad de resultados para todos sus integrantes, proceso en el cual la libertad de elección y la estructura de género de las familias se ven constreñidas por la noción de justicia.

Las autoras estudiadas aquí se permiten realizar generalizaciones en torno a *las mujeres* basadas en una subordinación compartida. Sin desconocer las diferencias existentes entre ellas, la categoría contiene un valor teórico y político, asentado en las similares injusticias cometidas sobre las mujeres por el hecho de serlo. No hay en su definición referencia a cuestiones biológicas –aunque reconocen las diferencias físicas entre hombres y mujeres y sus posibles implicancias, les otorgan un rol pero no las convierten en factor determinante– ni a ninguna esencia del ser mujer compartida. Aquí también su categoría es política, no metafísica. El hecho de que analicen la opresión y subordinación como una circunstancia compartida por todas las mujeres no implica que sostengan que todas las mujeres percibirán esa experiencia de igual manera. Las autoras

³³⁰ Okin, Susan Moller, *Justice, Gender and the Family*, op. cit., p. 171. En este controvertido pasaje, Okin utiliza indistintamente género y sexo. La bibliografía sobre las nociones de sexo y género es innumerable. Propongo como referencia un trabajo clásico de la literatura feminista como lo es el texto de la historiadora Joan Scott. Cfr. Scott, Joan, “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, en Amelang, James y Nash, Mary (eds.), *Historia y género: las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1990, pp. 23-56 [1986].

³³¹ Abbey, Ruth, *The Return of Feminist Liberalism*, op. cit., p. 56.

son conscientes de las diferencias entre mujeres, y de que las variables de clase, raza, o nacionalidad atraviesan necesariamente cualquier análisis, pero eso no las lleva a abandonar el valor teórico y político de la categoría: “muchas mujeres sufren injusticias similares, aunque no todas las experimentan de la misma manera”.³³²

¿Pero qué sucede con aquellos/as que, en una sociedad justa, eligen establecer dinámicas marcadas por roles de género o un estilo de vida que no les permita alcanzar y desarrollar todo su potencial humano? En esta lucha entre su feminismo y su liberalismo parece ganar este último. En su preocupación por la libertad individual y de una reformulada privacidad, Okin –como ya hemos señalado– se ve en la necesidad de aceptar ese resultado. Aunque rechazando la noción de privacidad, Nussbaum también resguarda, y de modo aparentemente más enfático que Okin, el espacio de libertad individual para elegir vidas no autónomas. Esto puede matizarse, recordemos, no solo con los problemas planteados por la noción de preferencias adaptativas, sino por la centralidad del resguardo de las capacidades. Tanto en su crítica a Rawls como en su reflexión acerca de los límites de la acción estatal, la defensa de los espacios de libertad de elección se revela también como una de las preocupaciones centrales de Hampton.

Sus pensamientos se entrecruzan en múltiples puntos de contacto. La temprana muerte de Hampton y de Okin nos ha privado de un mayor desarrollo de su trabajo teórico, pero es notable el impacto que sus obras han tenido en la teoría feminista. Mucho del feminismo liberal de Hampton resuena en el trabajo de Nussbaum: la reapropiación del legado kantiano, sus preocupaciones sobre la ética del cuidado.³³³ Las reflexiones de Okin en torno a la familia también muestran su huella en la autora del enfoque de las capacidades. Lo que distingue al feminismo liberal de Nussbaum del de Hampton y Okin es una preocupación por presentar desde el origen su propuesta como global. Por esto, a diferencia de los otros planteos, su enfoque no comienza analizando la situación de las mujeres en las sociedades liberales con la intención de extender esa reflexión a otros contextos políticos, sociales y culturales. La pretensión de Nussbaum es desde el inicio ofrecer un enfoque desde el que se pueda analizar la situación de las mujeres en todas las sociedades, en todo el mundo.

Hemos iniciado este recorrido adelantando que la idea que guio nuestro análisis de las autoras es que las tres comparten la virtud de llevar al liberalismo más allá de sus

³³² *Ibíd.*, p. 268.

³³³ Para una mención explícita de Nussbaum sobre los aportes sustantivos de Hampton véase Nussbaum, Martha, *Las mujeres y el desarrollo humano*, op. cit., pp. 218-219.

límites, para hacerlo consistente con su proyecto feminista. Cuestionando a los mejores representantes de esta tradición y a muchos de sus pilares teóricos centrales, las feministas liberales transforman el liberalismo y lo convierten en un proyecto con implicancias radicales. En este sentido puede resultarnos útil recuperar el término liberalismo radical, utilizado por Jane Mansbridge para clasificar un liberalismo que a) no tiene en cuenta elementos ficticios o reales del contrato social, b) no contempla la división público-privado, c) no se basa en relación alguna con el capitalismo, d) le otorga verdadero peso y valor a la igualdad en la formulación “libres e iguales”.³³⁴ A pesar de no cumplir con el primer criterio –aunque el contrato sea solo mantenido como metáfora o imagen cuando sirve a los propósitos feministas–, las tres sostienen la imposibilidad de separar tajantemente una esfera pública y otra privada –aunque, en distintos grados y con matices, sostengan su distinción–, y las tres comparten sin equívocos la tercera y cuarta característica. Por todo esto Hampton, Nussbaum y Okin, pueden ser definidas como liberales radicales.

Para finalizar, me interesa señalar que el hecho de referirnos a estas autoras como feministas liberales y no como liberales feministas no es casual, puesto que en este caso el orden de los factores sí altera el producto y tiene implicaciones teóricas y políticas. Abbey se inclina por la segunda opción, argumentando que todo liberalismo que merezca ese rótulo sostiene la igualdad moral entre hombres y mujeres; es decir, para Abbey el liberalismo para ser liberal debe ser necesariamente feminista. Por otra parte, la opción liberalismo feminista busca evitar la pesada carga que conforma la crítica que se le ha hecho por años al feminismo liberal clásico: que se posiciona desde estándares de juicio masculinos, que busca que las mujeres sean iguales a los hombres, que adopta un modelo masculino de sujeto, o que sólo busca la igualdad formal ante la ley en el espacio público. Abbey encuentra valioso también que a partir del uso de la noción de liberalismo feminista se enriquece el debate en torno a las diversas formas contemporáneas de liberalismos –lo cual, podríamos pensar, se contradice con su idea de que todo liberalismo que se precie de tal es feminista. Destaca a la vez que su opción posiciona la discusión en el *mainstream* liberal, mientras que el término feminismo

³³⁴ Mansbridge, Jane, “Carole Pateman: Radical Liberal?”, en O’Neill, Daniel, Shanley, Mary L. y Young, Iris Marion (eds.), *Illusion of Consent. Engaging with Carole Pateman*, op. cit., pp. 17-29. En este trabajo Mansbridge intenta aplicar a Carole Pateman la categoría de liberalismo radical, para concluir que sería erróneo clasificar la obra de Pateman de ese modo.

liberal “incurre en el peligro de que se interprete como (y probablemente se vea reducida a) un debate entre feministas más que un debate entre liberales”.³³⁵

Por mi parte, no coincido con la opción de Abbey ni con sus razones. Si algún bien se le puede hacer al feminismo liberal para rescatar lo que de valioso encontremos en sus premisas, no es el de abandonar su rótulo y cambiarlo por otro. Por el contrario, es preciso dar a conocer el desarrollo teórico de sus exponentes contemporáneas para, de ese modo, quitarle el lastre de críticas pasadas que no se condicen con su formulación actual. Creo además que se puede enriquecer y mucho el debate en torno a los liberalismos contemporáneos desde el desarrollo del feminismo liberal sin necesidad de hacer del liberalismo el nombre y del feminismo el adjetivo. Por último, no veo peligro alguno en que la discusión se vea enmarcada en la teoría feminista pues es justamente allí donde estos debates se han generado, se nutren y desarrollan. Preferir un debate entre liberales a uno entre feministas lleva implícita una valoración jerárquica de ambos espacios. Desde aquí sostenemos que ambos se encuentran en el ámbito de la teoría y la filosofía política, y nos identificamos profundamente con los debates de la teoría feminista, y desde allí nos situamos, sin complejos ni disculpas.

Debido al fuerte contenido normativo que las tres autoras comparten y que las lleva a poner límites a la pluralidad de ideas del bien –más enfáticamente Okin y Hampton–, sumado a los matices que introduce el respeto por la elección de vidas no-autónomas; hemos afirmado que el feminismo liberal transforma al liberalismo en un corpus teórico híbrido. También hemos analizado la forma en que las autoras cuestionan la separación público-privado mediante el establecimiento de criterios de justicia en las familias, y ponen en discusión el modo en que los contextos influyen en las decisiones de las personas, problematizando la noción liberal de individuo abstracto y de libre elección. Estos elementos han guiado el argumento que movilizó el desarrollo de esta Primera Parte: el feminismo liberal no puede escapar a las tensiones o contradicciones presentes entre el feminismo y el liberalismo. Pero en esas tensiones reside también la razón de que el feminismo liberal se encuentre en muchas ocasiones traspasando los límites conceptuales del liberalismo, criticando su doctrina, discutiendo sus principios y redefiniendo sus conceptos. Allí donde les es imposible conciliar su “doble adscripción”, el feminismo liberal es una corriente teórica transformadora del liberalismo, y lo es en un sentido radical. La crítica feminista liberal socava los

³³⁵Abbey, Ruth, *The Return of Feminist Liberalism*, op. cit., p. 9.

fundamentos de liberalismo mostrando que, incluso en su expresión liberal, el feminismo es siempre subversivo de la teoría y las prácticas liberales.

Como hemos mencionado en la Presentación, el liberalismo ha jugado un rol importante en los inicios de la teoría feminista. Sin desconocer esa realidad, ni los enormes aportes que el feminismo liberal continúa haciendo a la teoría política feminista desde su potencial radical y destabilizador, entendemos no obstante, que el liberalismo se erige sobre fundamentos patriarcales y excluyentes, que contradicen –por más reformulaciones que se le hagan–, los propósitos del movimiento feminista. Lo que el feminismo liberal tiene de subversivo, aflora justamente allí donde subvierte los principios liberales. No propongo aquí, sin embargo, abandonar aquellos conceptos liberales que han realizado aportes al feminismo, sino utilizarlos y trascenderlos. Y para trascenderlos, en muchos casos necesitamos más que un feminismo liberal y potencialmente radical; necesitamos un feminismo radicalmente crítico de los fundamentos del liberalismo.

SEGUNDA PARTE

Somos siluetas recortadas, somos hueros fantasmas que se mueven en la niebla, sin perspectiva.

Virginia Woolf

Així doncs, hem entès que l'autonomia es guanya a través del reconeixement del costat lluminós de la dependència. Sabem que la dependència i la vulnerabilitat són la condició amb la qual naixem i vivim.

Fina Birulés

Además, el de la libertad no es uno más entre los muchos problemas y fenómenos del campo político propiamente dicho, como lo son la justicia, el poder o la igualdad; muy pocas veces constituida en el objetivo directo de la acción política –sólo en momentos de crisis o de revolución–, la libertad es en rigor la causa de que los hombres vivan juntos en una organización política: Sin ella, la vida política como tal no tendría sentido. La *raison d' être* de la política es la libertad, y el campo en el que se aplica es la acción.

Hannah Arendt

FEMINISMO VS. LIBERALISMO

¿Qué es lo que está mal acerca del liberalismo? ¿Por qué deberíamos, desde el feminismo, rechazar los fundamentos que la teoría liberal nos propone? ¿Qué principios deberíamos proponer en su lugar? En continuidad con el modelo planteado en la Primera Parte, desarrollaremos aquí el pensamiento de tres autoras que representan distintas corrientes críticas de esta teoría. Aunque coincidentes en un categórico rechazo a los principios liberales como ordenadores de nuestra vida en común, las autoras que analizaremos proponen diferentes respuestas a las preguntas planteadas. Desde diversas perspectivas, Carole Pateman, Catharine MacKinnon y Virginia Held sostienen que es preciso buscar más allá de los límites del liberalismo las respuestas necesarias para una política feminista.

Sección A. La crítica antiliberal

La elección de las autoras es –al igual que en el caso anterior– ciertamente subjetiva. Responde por supuesto a criterios teóricos –cada una destaca por su relevancia en una particular perspectiva crítica al liberalismo– pero también a motivos personales y contingentes de afinidad o interés –en distintos momentos de mi formación teórica me he acercado, por diversos motivos, a cada una de ellas con particular atracción. Es decir, las autoras críticas seleccionadas son estas, pero bien podrían haber sido otras, y otras serían entonces las reflexiones a las que nos llevarían y, tal vez, las conclusiones a las que arribáramos. El orden de exposición también ha sido una decisión difícil. Podríamos pensar que es simplemente un orden cronológico: *El contrato sexual* de Pateman fue publicado por primera vez en 1988, un año más tarde veía la luz *Hacia una teoría feminista del Estado*, mientras que –aunque con diversos artículos y libros publicados anteriormente– Held sistematizó su teoría moral en *Feminist Morality: Transforming Culture, Society, and Politics* y *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*, publicados en 1993 y 2006 respectivamente. Pero esto no sería del todo cierto. Coincide con este orden cronológico una necesidad expositiva: Pateman ofrece un análisis abarcador y profundo de los teóricos clásicos del contrato, que nos permite

situar histórica y conceptualmente el debate sobre los fundamentos del orden político. A estas reflexiones sobre el orden político les sucederá –de la mano de MacKinnon– un análisis de su forma estatal, que es sobre todo, una lectura del poder en clave feminista. Existe, en cierto punto, un lenguaje común entre ambas autoras: MacKinnon es una de las referencias ineludibles de lo que se conoce como feminismo radical, y Pateman – aunque luego lo matizara– ha reconocido la influencia que éste ha tenido en su obra.³³⁶ La reflexión de Virginia Held se presentará, por último, como una propuesta ética alternativa, pero con un fuerte contenido político y con expresas intenciones de disputar en el terreno del poder y de la lucha por los significados. Ética y política no son, para la autora, ámbitos aislados.

³³⁶ Véase Pateman, Carole, “On critics and Contracts”, en Pateman, Carole, y Mills, Charles, *Contract & Domination*, Cambridge, Polity Press, 2007, pp. 200-229, pp. 218-219.

Capítulo I. Carole Pateman. El contrato social-sexual

El contrato social, como hipótesis acerca de la génesis de la sociedad política, nos provee de una explicación, asentada en la voluntad, del modo en el que individuos libres e iguales pueden ser legítimamente gobernados por otros. A través de esta figura se piensa la transición desde un estado de naturaleza a una asociación política, al tiempo que se reflexiona sobre el modo en el que los individuos entregan su igualdad y libertad naturales a cambio de una igualdad y libertad civiles, moldeadas y amparadas por las leyes del Estado. El contrato social viene a otorgar una igualdad formal por sobre las desigualdades económicas, raciales o sexuales, en el mismo instante en el que la esfera política comienza a verse como un espacio separado de la vida social de las personas. Pero la teoría feminista nos convoca a realizar una pregunta clave: ¿es la propuesta contractual un relato de libertad e igualdad para todo el género humano?

A través de su pionera propuesta de análisis sobre la génesis del derecho político en la modernidad, Carole Pateman nos brinda un estudio profundo acerca de la situación de las mujeres en el sustrato discursivo del liberalismo. Pateman desgana ese relato hipotético sobre los orígenes de la autoridad y de la comunidad políticas narrados a partir del siglo XVII por autores como Thomas Hobbes, John Locke o Jean-Jacques Rousseau, para echar luz sobre lo que considera una parte reprimida de la historia del contrato: *El contrato sexual* (1988). A partir de la narración de los orígenes del derecho político como derecho patriarcal, Pateman nos invita a percibir el modo en que la historia sobre la libertad que aparece en las teorías contractuales se transforma en relato de la subordinación para una parte de la humanidad:

La dominación de los varones sobre las mujeres y el derecho de los varones a disfrutar de un igual acceso sexual a las mujeres es uno de los puntos en la firma del pacto original. El contrato social es una historia de libertad, el contrato sexual es una historia de sujeción. El contrato original constituye, a la vez, la libertad y la dominación. (...) El contrato está lejos de oponerse al patriarcado; el contrato es el medio a través del cual el patriarcado moderno se constituye.³³⁷

Así como en la Primera Parte, a partir de las autoras seleccionadas nos centrábamos principalmente en referencia a la obra de John Rawls, en este capítulo, a través de la mirada de Pateman, lo haremos respecto a los teóricos clásicos del contrato:

³³⁷ Pateman, Carole, *El contrato sexual*, op.cit., pp. 10-11.

Hobbes, Locke y, muy especialmente, Rousseau. Este último representa un caso particular, pues la crítica de Pateman alcanza no solo al contrato en su versión liberal, sino al contrato social en su conjunto. Las ideas democráticas de Rousseau conviven con una mirada sobre la naturaleza femenina que necesariamente excluye a las mujeres de la racionalidad política.

No es casual que el feminismo liberal, compartiendo y dando por ciertas las críticas al contractualismo clásico, centre su análisis en un diálogo y relectura crítica de la obra de Rawls, a la que encuentran mucho más provechosa que a la tradición clásica. Para Pateman sin embargo, mientras que Rawls desarrolla un razonamiento moral, los clásicos sostienen argumentos políticos para justificar el ordenamiento institucional moderno y sus estructuras de poder, y es con ellos con quienes debemos debatir en términos políticos. Es por esto que, a diferencia del análisis de Hampton, veremos que para la autora de *El contrato sexual*, el contrato es un elemento central (no un mero artilugio dispensable) para la creación y el sostenimiento de las relaciones estructurales de poder.

La cuestión de la obligación política, el problema del consentimiento, y la distinción entre libertad y subordinación, son los temas que guían el interés teórico de Pateman a lo largo de toda su obra, y los conceptos clave que utilizaremos aquí para orientarnos en su lectura de los clásicos del contrato. Para Pateman, la premisa liberal de que los hombres han nacido libres e iguales inaugura la pregunta acerca de las relaciones entre los individuos y sobre todo, acerca de la autoridad y la obligación política. Los teóricos contractualistas tuvieron que responder a lo que Pateman llama el problema político fundamental, “*cómo y por qué un individuo libre e igual podría ser legítimamente gobernado por alguien más*”.³³⁸ Una relación de obligación restringe necesariamente de algún modo la libertad del individuo, por lo que solo es compatible con la afirmación de libertad e igualdad si el individuo ingresa por su propia *voluntad* a esa relación: “La obligación, propiamente, es auto-asumida”, resume Pateman.³³⁹ Esta es la hipótesis de la que parten los autores contractualistas y es el fundamento de las relaciones políticas tal cual las entiende el liberalismo.

³³⁸ Pateman, Carole, *The Problem of Political Obligation: A Critique of Liberal Theory*, Cambridge, Polity Press, 2007 (1979), p. 13. Las cursivas pertenecen a la autora.

³³⁹ Ídem.

Comenzaremos por desarrollar entonces la forma en que los contractualistas clásicos son analizados por Pateman,³⁴⁰ para luego alumbrar el modo en que esa interpretación crítica desarrollada en *The Problem of Political Obligation* (1979) y en textos publicados entre 1975 y 1988 –recolectados en *The Disorder of Women* (1989)–, decanta en la teoría de *El contrato sexual*.

a) El contrato liberal (Hobbes y Locke)

Pateman sitúa muchas de las asunciones y valores centrales de la teoría liberal en el pensamiento de Hobbes –aunque pueda resultar problemático considerarlo estrictamente un liberal–,³⁴¹ destacando especialmente el individualismo abstracto del autor y sus vínculos con la obligación política voluntaria. La importancia de la obra hobbesiana radica en que establece un patrón argumental que es seguido por muchos de los teóricos liberales que lo sucedieron.

Tal como lo repone Pateman, el estado de naturaleza descrito por Hobbes nos presenta un mundo habitado por seres confinados a su solo punto de vista subjetivo, pues los individuos considerados de modo singular, carecen de otra perspectiva que no sea la suya propia, enteramente privada y auto-interesada. Los individuos hobbesianos intentarán obtener tanto como les sea posible de aquello que deseen, puesto que la felicidad no es otra cosa que el progreso continuo de estos deseos que se expresan en diversas formas de poder: fuerza, riqueza, reputación. Hobbes lo resume señalando “como inclinación general de la humanidad entera, un perpetuo e incesante afán de poder, que cesa solamente con la muerte”.³⁴²

Entendidos de este modo, los individuos son percibidos como iguales por naturaleza y portadores de un igual derecho natural a todas las cosas. Las características bien conocidas del estado de naturaleza hobbesiano se derivan lógicamente de esta perspectiva radicalmente individualista. La situación prepolítica no se concibe simplemente como carente de gobierno o de leyes, sino también como carente de sociedad: el estado de naturaleza es un estado de guerra de todos contra todos. Por tanto, la tarea del Leviatán es inmensa; no solo tiene que constituir y sostener un gobierno

³⁴⁰ En el caso de Rousseau, por las particularidades de su obra y el interés que ella ha despertado en la literatura feminista, nos permitiremos ir más allá del análisis de la autora

³⁴¹ Véase Introducción. El debate feminismo-liberalismo: palabras preliminares, p. 14, n. 20.

³⁴² Hobbes, Thomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003 [1651], p. 79.

civil, sino también crear una vida social.³⁴³ En este sentido, si bien como sostiene Pateman el contrato liberal consta de dos etapas, observamos que en el caso de Hobbes estas se dan de forma simultánea: los individuos conforman en un mismo acto una asociación política y colocan al Leviatán como su autoridad máxima.³⁴⁴ Aquí, no hay sociedad posible que no descansa en la espada del Leviatán.

Como consecuencia de esta comprensión individualista del ser humano, Hobbes no puede sino concebir que el ingreso en la sociedad es resultado del cálculo interesado de cada uno; no puede existir otro fundamento del orden político que el consentimiento de los individuos. No obstante, Hobbes entiende este tipo de consentimiento de un modo particular. Los individuos ingresan voluntariamente al pacto en orden de salvar sus vidas, pero “[l]a sumisión del individuo *siempre* se puede interpretar como «consentimiento»; la «obligación» siempre se puede deducir de la sumisión forzada”.³⁴⁵ El concepto de consentimiento en Hobbes es una mera lectura de los hechos en términos de poder y sumisión: no hay diferencia alguna si la sumisión es asumida sin violencia u obtenida bajo amenaza de muerte puesto que para Hobbes, el miedo y la libertad son perfectamente compatibles. En ambos casos, se entiende que la obligación asumida es resultado de un acto voluntario.

Ahora bien, a pesar de considerar a Hobbes como el fundador de esta tradición, Pateman entiende que el tipo ideal de contrato liberal encuentra su formulación más perfecta en la obra de Locke. A diferencia de Hobbes, Locke ofrece uno de los ejemplos más claros de los dos momentos que para la autora caracterizan al contrato liberal: en el primero de ellos, se crea la sociedad política para, en un segundo momento, establecer el gobierno. Un individualismo mucho menos radical que el de Hobbes le permite presentar en términos lógicos estas dos etapas consecutivas. Si para Hobbes no es posible la sociedad sin gobierno, por el contrario, Locke sostiene que puede haber asociación en el estado de naturaleza sin necesidad de que exista autoridad política. En

³⁴³ El individualismo abstracto del estado natural se encuentra enmarcado por las leyes de naturaleza. Estas son necesarias para que se lleve adelante el pasaje de la condición natural a la civil, pues sientan las bases de las relaciones sociales morales. No obstante, como es sabido, cuando todos los individuos conservan todavía el derecho de regir sus acciones por el derecho natural, sería irrazonable obedecer a estas leyes naturales.

³⁴⁴ Recordemos que los individuos pactan entre sí pero no con el soberano.

³⁴⁵ Pateman, Carole, *The Problem of Political Obligation: A Critique of Liberal Theory*, op. cit., p. 44. Las cursivas pertenecen a la autora.

este sentido, la primera etapa sería una necesidad formal o puramente conceptual, dado que ya existe tal sociedad antes del pacto.³⁴⁶

Los individuos naturalmente libres e iguales acuerdan voluntariamente salir de un estado de naturaleza que ha degenerado violento, mediante la creación de una nueva comunidad política y la institución de una autoridad política, a la que ceden su derecho a interpretar y ejecutar la ley natural. “Los habitantes del estado de naturaleza histórico hacen la transición de la monarquía absoluta al gobierno liberal, o, como Locke lo ve, del simple gobierno a la forma de autoridad política legítima. Formalmente, la segunda fase del contrato sigue a la primera; históricamente, la segunda etapa es todo lo que importa”.³⁴⁷ La conclusión de Pateman es que el contrato liberal pasa en un instante de una concepción horizontal del poder político –en la que los individuos deciden entrar en sociedad– a una concepción vertical –en la que forman un gobierno–, o, como afirma, la conclusión sería que la concepción vertical es lo único realmente importante.

El gobierno se erige en Locke como un “árbitro” imparcial en la libre competencia del mercado y el mundo privado de los individuos, y se mantiene separado y por encima de ellos.³⁴⁸ Las características del contrato lockeano dan surgimiento a la separación de lo público y lo privado en la forma de separación del Estado y la economía. Pero lo que se suele perder en el análisis de la mayor parte de la bibliografía que conforma el corpus “oficial” de la teoría política, es que la teoría de Locke incluye otra forma de la división de lo público y lo privado: “La separación de la esfera privada doméstica del mundo público de la sociedad civil (económica y política) es también la separación de las mujeres de los hombres”.³⁴⁹ Tal como hemos desarrollado en la Primera Parte –haciendo foco en la institución familiar– y como seguiremos desarrollando a lo largo de estas páginas, las consecuencias de la implantación de esta distinción son extensas y llegan a nuestros días.³⁵⁰

³⁴⁶ Desde la lectura de Pateman, en el estado de naturaleza lockeano no solo encontramos una economía capitalista en marcha, sino que, a pesar de no ser un estado político, observamos la existencia de gobierno (aunque no puede todavía considerarse que exista una autoridad política legítima). El gobierno de un solo hombre no es, a los ojos de Locke, una forma de gobierno civil o política legítima.

³⁴⁷ Pateman, Carole, *The Problem of Political Obligation: A Critique of Liberal Theory*, op. cit., p. 70.

³⁴⁸ Esta perspectiva teórica le permite distinguir, a diferencia de Hobbes, entre la disolución del gobierno y la destrucción de la comunidad, a través de su conocido derecho de resistencia; pero Pateman se esfuerza por diferenciar la afirmación lockeana –y hobbesiana– de que la obediencia solo dura lo que dure la protección, de posibles puntos de contacto entre Locke y una teoría de la desobediencia civil.

³⁴⁹ Pateman, Carole, “Review of *The Radical Future of Liberal Feminism* by Zillah Eisenstein”, *Political Theory*, Vol. 10, No. 2, mayo 1982, pp. 320-323, p. 321.

³⁵⁰ En tanto construido en oposición a lo público, lo privado ha sido principalmente concebido a partir de tres enfoques diferentes: como el espacio de la sociedad civil (asociaciones voluntarias que son vistas como nexo entre las personas y el Estado), como el ámbito de la economía, o como el ámbito familiar y

Podríamos resumir lo dicho hasta aquí afirmando que Locke distingue claramente el poder paternal que gobierna en el estado de naturaleza del poder político, al tiempo que aboga por un gobierno constitucional limitado en respuesta a los defensores de la monarquía absoluta, y elabora una justificación del Estado liberal y de las relaciones humanas en una sociedad de mercado. Nos centraremos en esa primera aserción que distingue al poder del padre del poder político, para intentar desentrañar algunas confusiones que suelen presentarse al identificar el poder paternal con el poder patriarcal.

“Históricamente, los «inconvenientes» del estado de naturaleza no surgen, como la explicación formal sugiere, porque todas las personas juzgan por sí mismas, sino porque el gobierno está en manos de un solo hombre, y por lo tanto abierto a todos los fallos del juicio individual”.³⁵¹ Como se desprende de esta cita, el problema del estado de naturaleza es el poder arbitrario de un monarca absoluto, que para las teorías patriarcalistas tenía fundamento natural. Las teorías del contrato basadas en el consentimiento suelen presentarse como opuestas o contrarias a la teoría patriarcal. Pateman muestra, sin embargo, que el ataque al patriarcalismo se limita a la premisa de que la autoridad política tiene sus fundamentos “naturales” en el poder procreativo del padre y que por tanto los hijos están “naturalmente” subordinados a él. Pero los teóricos contractualistas “no extendieron su crítica a la relación entre hombres y mujeres, o más específicamente, entre esposos y esposas (que también son padres y madres)”.³⁵²

Retomemos brevemente la discusión entre patriarcalistas y sus oponentes para iluminar esta cuestión. A quienes sostenían, en el marco de la discusión llevada adelante en el siglo XVII, que el poder político se fundaba en el derecho paterno, y por tanto era natural y no convencional, se les oponían aquellos que colocaban al contrato como la génesis y fundamento del derecho político poniendo en primer plano la noción de consentimiento, al tiempo que diferenciaban este poder político de otros poderes que

doméstico. Aunque el énfasis del análisis feminista suele estar en este último enfoque, hemos visto –sobre todo con Rawls– el modo en que los niveles se solapan. Mary Dietz, por ejemplo, define el concepto de lo privado –apoyándose en Agnes Heller– como el ámbito de “las emociones domésticas”, que contempla el matrimonio, la familia, el trabajo doméstico y el cuidado de las/os niñas/os. “En suma, la noción liberal de «lo privado» ha abarcado lo que se ha denominado «esfera de la mujer» como «propiedad del varón» y no sólo ha tratado de defenderlo de la interferencia del ámbito público, sino que también ha mantenido aparte de la vida de lo público a quienes «pertenecen» a esa esfera: las mujeres”. Dietz, Mary, “El contexto es lo que cuenta: feminismo y teorías de la ciudadanía”, op. cit. Como ya hemos visto, la formulación liberal de la dicotomía público-privado no sólo ha dejado a la esfera privada por fuera de la legislación, sino también de la teorización y la reflexión: las relaciones del ámbito doméstico quedan ocultas bajo el manto de lo “natural”.

³⁵¹ Pateman, Carole, *The Problem of Political Obligation: A Critique of Liberal Theory*, op. cit., p. 65.

³⁵² Pateman, Carole, “Women and Consent”, *The Disorder of Women*, op. cit., pp. 71-89, p. 74.

podieran ejercerse en una sociedad como el del amo sobre el esclavo, el esposo sobre la esposa o el padre sobre los hijos.³⁵³ Allí donde el modelo patriarcalista afirmaba el carácter natural de la autoridad y de la comunidad –y lo fundamentaba en el poder del padre–, el contractualismo va a poner en escena la artificialidad de lo político.

A pesar de la discusión que establece con Filmer, lejos de negarlo, Locke reinterpretará el patriarcalismo en términos de consentimiento.³⁵⁴ Es decir, si bien a diferencia de los patriarcalistas, distingue claramente el poder paternal que gobierna en el estado de naturaleza del poder político (en tanto los individuos han nacido libres e iguales, la autoridad del padre cesa cuando el hijo adquiere la mayoría de edad); para Locke, cuando se ingresa a la vida adulta, la obediencia natural que se le debía al padre, se transforma voluntariamente en obediencia política al padre-gobernante del estado natural.³⁵⁵

Ahora bien, a la vez que la legitimidad de la autoridad política descansa en el consentimiento, este es visto como potencialmente subversivo de esa autoridad. El consentimiento del estado de naturaleza (dado en forma tácita por los hijos al padre-monarca) es siempre hipotético. El problema de este consentimiento tácito presentado por Locke –expresado por los hijos en el respeto diario y cotidiano a la autoridad del padre– es que socava la potencia del argumento de la voluntad expresa de los individuos.³⁵⁶

Para Pateman, los teóricos del contrato han intentado desde los inicios evitar las implicancias radicales del voluntarismo, y lo han hecho a partir de dos estrategias principales: desviar el argumento hacia un voluntarismo hipotético y excluir a

³⁵³ Locke, quien como ya hemos resaltado es un exponente de la elaboración de esta diferencia, dedica el Capítulo VI de su *Segundo Tratado* al desarrollo de la distinción entre el poder que los padres tienen sobre sus hijos del poder político. Del mismo modo, en el siguiente capítulo desarrolla las características del poder del marido sobre la esposa, del señor sobre el siervo y del amo sobre el esclavo (de la esclavitud tratará específicamente el Capítulo IV). Locke pone de manifiesto que el poder de un magistrado sobre sus súbditos debe ser distinguido de todos estos, puesto que es necesario hacer visible “la diferencia que existe entre quien gobierna un Estado, y un padre de familia o un capitán de galeras”. Locke, John, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*, Buenos Aires, Alianza Editorial, 1997 [1689], p. 35.

³⁵⁴ Volveremos en los apartados c) y e) de este capítulo sobre la cuestión del consentimiento y el impacto que la concepción hobbesiana, el componente tácito y –como veremos– la teoría rousseauniana tienen sobre el consentimiento y las mujeres, tal como es analizado por Pateman.

³⁵⁵ Para un análisis en torno a las nociones de obligación política y consentimiento en la obra de Locke véase Pitkin, Hanna, “Obligation and Consent I”, *The American Political Science Review*, Vol. 59, No. 4, diciembre 1965, pp. 990-999; y Pitkin, Hanna, “Obligation and Consent II”, *The American Political Science Review*, Vol. 60, No. 1, marzo 1966, pp. 39-52.

³⁵⁶ Cabe destacar que si bien aquí hacemos referencia al consentimiento tácito de los hijos al padre en el estado de naturaleza, Locke sostiene esta misma forma de consentimiento en el marco del Estado cuando, al asumir la mayoría de edad, el solo hecho de permanecer en una comunidad política expresa un consentimiento tácito a la autoridad política de esa sociedad.

determinados individuos y relaciones sociales del alcance del consentimiento. En este sentido, el “consentimiento tácito” de Locke sería un ejemplo claro de voluntarismo hipotético. “Locke no solo argumenta desde un hipotético contrato social, sino que su «consentimiento» no es más que una inferencia, o reinterpretación, de la existencia de prácticas e instituciones sociales específicas”.³⁵⁷

Esto lleva a Pateman a afirmar que a pesar de su absolutismo, Hobbes resulta un oponente al patriarcalismo más vigoroso que Locke, pues argumenta que la autoridad de los padres sobre los niños es una convención, y afirma que las mujeres son iguales a los hombres en cuanto a fuerza y prudencia en el estado de naturaleza. En el Capítulo 20 del *Leviatán*, Hobbes sostiene:

El derecho de dominio por generación es el que los padres tienen sobre sus hijos, y se llama *paternal*. No se deriva de la generación en el sentido de que el padre tenga dominio sobre su hijo por haberlo procreado sino por consentimiento del hijo, bien sea expreso o declarado por otros argumentos suficientes. Pero por lo que a la generación respecta, Dios ha asignado al hombre una colaboradora; y siempre existen dos que son parientes por igual: en consecuencia, el dominio sobre el hijo debe pertenecer igualmente a los dos, y el hijo estar igualmente sujeto a ambos, lo cual es imposible, porque ningún hombre puede obedecer a dos dueños. Y aunque algunos han atribuido el dominio solamente al hombre, por ser el sexo más excelente, se equivocan en ello, porque no siempre la diferencia de fuerza o prudencia entre el hombre y la mujer son tales que el derecho pueda ser determinado sin guerra. (...) En esta condición de mera naturaleza, o bien los padres disponen entre sí del dominio sobre los hijos, en virtud de contrato, o no disponen de ese dominio en absoluto. (...) Cuando no existe contrato, el dominio corresponde a la madre porque en la condición de mera naturaleza, donde no existen leyes matrimoniales, no puede saberse quién es el padre, a menos que la madre lo declare: por consiguiente, el derecho de dominio sobre el hijo depende de la voluntad de ella, y es suyo, en consecuencia. Consideremos, de otra parte, que el hijo se halla primero en poder de la madre, la cual puede alimentarlo o abandonarlo; si lo alimenta, debe su vida a la madre, y por consiguiente, está obligado a obedecerla, con preferencia a cualquier otra persona: por lo tanto, el dominio es de ella.³⁵⁸

En contraste con este desarrollo hobbesiano, el ataque de Locke a los teóricos patriarcalistas se limitó a la relación padres-hijos. En esta hipótesis del padre-monarca en el estado de naturaleza no hay mención a la posición de madres o esposas. Se da evidentemente por cierto que las esposas-madres consienten también este cambio de rol de su esposo, pero en tanto los individuos nacen libres e iguales –y en tanto existen

³⁵⁷ Pateman, Carole, “Women and Consent”, op. cit., pp. 72-73.

³⁵⁸ Hobbes, Thomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, op. cit., pp. 163-164.

reinas al igual que reyes, sugiere Pateman— algo se debería haber dicho acerca de por qué no comparten ambos el gobierno sobre los hijos, o por qué no es la madre quien lo hace.³⁵⁹ Locke coincide con los patriarcalistas en la afirmación de que el sometimiento de las esposas está fundado en la naturaleza, por lo que en las familias tanto los/as hijos/as como la esposa deben obedecer al marido-padre:³⁶⁰ “será por tanto necesario que la última decisión, es decir, el derecho de gobierno, se le conceda a uno de los dos; y habrá de caer naturalmente del lado del varón, por ser éste el más capaz y más fuerte”.³⁶¹ Las mujeres, lejos de estar incluidas entre los individuos libres e iguales, aparecen como naturalmente destinadas a la subordinación.³⁶²

Ahora bien, existe otro ejemplo de consentimiento en el estado de naturaleza además del que otorgan los hijos a la autoridad paterna, y es el acuerdo tácito por el que los individuos le dan un valor al dinero. Sabemos que la introducción del dinero inaugura una nueva etapa en la cual se supera la limitación —dada por la ley natural— a la acumulación individual. La consecuencia de este consentimiento es el surgimiento de las desigualdades económicas y sociales, y la degeneración del estado de naturaleza en estado de guerra. Una nueva forma de gobierno debe ser establecida, y un tipo específico de acuerdo político basado en el consentimiento —el contrato social— debe instituirlo. Pero en la medida en que la subordinación de las mujeres queda establecida en el estado de naturaleza, sólo firman el contrato los cabezas de familia: hombres, propietarios, blancos. Así, el consentimiento en Locke no sólo justifica el orden político —como es esperable en cualquier teoría contractualista moderna—, sino también el patriarcado —a través del consentimiento a la autoridad del marido-padre— y la desigualdad —mediante la introducción del dinero.

³⁵⁹ Como veremos más adelante analizando *El contrato sexual*, estas afirmaciones están ligadas a la confusión que suele reinar entre paternalismo y patriarcado.

³⁶⁰ “Locke da por sentado que el padre gobierna tanto sobre la madre como sobre sus hijos maduros puesto que, en su *Primer Tratado*, ya había acordado con Filmer que la sujeción de la esposa al esposo estaba «fundada en la naturaleza»”. Pateman, Carole, *The Problem of Political Obligation: A Critique of Liberal Theory*, op. cit., p. 75.

³⁶¹ Locke, John, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, op. cit., p. 99.

³⁶² En este punto Pateman se aleja de la interpretación de Macpherson, para quien existe en Locke una diferencia de racionalidad entre los propietarios y aquellos que solo poseen su persona y su fuerza de trabajo. Pateman sostiene que si existe en el planteo lockeano la posibilidad de pensar en una deficiencia de racionalidad (además de las personas con problemas mentales y los niños) ese lugar lo ocupan las mujeres. Véase Macpherson, C.B., *La teoría política del individualismo posesivo*, op. cit.

b) Liberalismo no es democracia (Rousseau)

Hemos sugerido que en Hobbes se hallan –en su individualismo radical–, los inicios de lo que será el liberalismo que encontrará en Locke uno de sus máximos exponentes. Pero para Pateman, una de las consecuencias de la asimilación de la teoría democrática en una “teoría liberal democrática”, es que se pierde de vista la existencia dentro de la tradición contractualista de dos vertientes claramente diferenciables. La discusión acerca del contractualismo suele plantearse dando por cierto que los autores clásicos refieren a lo mismo cuando utilizan la figura del contrato, sin poner de relieve que Rousseau rechaza aquello que Hobbes y Locke proponen: el contrato rousseauiano se erige como una crítica a los argumentos liberales, “[s]u teoría propone un contrato social democrático alternativo, que tiene una estructura diferente del contrato liberal y muy diferentes consecuencias”.³⁶³

En este sentido, muchos teóricos contemporáneos pasan por alto, afirma Pateman, que el concepto de obligación política de Rousseau es incompatible con las instituciones de los estados liberales. “Rousseau denuncia el contrato social liberal como un fraude ilegítimo, y sostiene que las características del individuo posesivo del estado de naturaleza liberal son corruptas, viciosas, y apropiadas sólo para las personas que creen que son libres, pero que en realidad, se encuentran «encadenadas»”.³⁶⁴ Siguiendo la lectura de Pateman, Rousseau no fue un pensador liberal ni individualista, y por tanto sus postulados no son compatibles con los del individuo abstracto, ni con relaciones sociales ahistóricas e inmutables como es el caso de sus predecesores.³⁶⁵

Para poner en evidencia esas diferencias entre los contractualistas liberales y el propio Rousseau, Pateman analiza el estado de naturaleza rousseauiano partiendo de la idea de que en un “verdadero sentido”, éste no se encuentra constituido por seres humanos, sino por animales de diferente clase, “algunos de los cuales son potencialmente individuos humanos”.³⁶⁶ Desde esta interpretación, todas las referencias

³⁶³ Pateman, Carole, *The Problem of Political Obligation: A Critique of Liberal Theory*, op. cit., p. 7.

³⁶⁴ *Ibidem*, p. 142.

³⁶⁵ Para una lectura muy diferente de la obra de Rousseau, que lo restituye como un pensador liberal radicalmente individualista, véase Eisenstein, Zillah, *The Radical Future of Liberal Feminism*, op. cit., pp. 55-76. Del mismo modo, para Jean Hampton, Rousseau constituye un pensador liberal que, a diferencia de Locke, coloca el énfasis en la igualdad más que en la libertad de conciencia y la individualidad. Véase Hampton, Jean, *Political Philosophy*, op. cit., p. 171 y ss.

³⁶⁶ Pateman, Carole, *The Problem of Political Obligation: A Critique of Liberal Theory*, op. cit., p. 143. Recordemos que en el estado de naturaleza rousseauiano los animales humanos se distinguen de los otros animales por su potencialidad de convertirse en individuos. Véase Rousseau, Jean-Jacques,

a hechos y datos empíricos que recorren el “Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres”, lejos de suponer un intento de narrar el desarrollo de la historia de la humanidad en términos de un origen verdadero, están puestos al servicio de la retórica, del desarrollo de una secuencia lógica de acontecimientos, con el objeto de iluminar el presente desde el que escribe. Rousseau apela a este recurso ya que, a diferencia de sus predecesores no puede buscar la respuesta en la naturaleza ni las justificaciones en la ley o el derecho naturales, justamente porque, como sostiene Pateman, no es un pensador liberal. Sin embargo, a pesar de haber criticado fuertemente a Locke por utilizar ese modo de razonamiento, Rousseau lo aplica sin conflicto aparente a las mujeres, para legitimar su subordinación a los hombres.³⁶⁷ De todos modos, debemos destacar que una de las mayores diferencias entre la teoría de Rousseau y la de los autores liberales reside en que la historia del estado de naturaleza rousseauiano permite explicar el surgimiento del contrato liberal como lo que verdaderamente es: un pacto ilegítimo por el cual los ricos aseguran su posición dominante.

Los dos grandes hitos que transforman la naturaleza humana en la historia conjetural del estado de naturaleza rousseauiano son: en primer lugar la emergencia de la conciencia de sí, que se desarrolla desde las potencialidades animales latentes del verdadero estado de naturaleza hacia la corrupción, la competencia y la ambición por poseer, que generan las condiciones para el contrato social liberal. La segunda transformación, aquella que abre una oportunidad para el futuro, comienza en el momento en el que hombres libres e iguales consienten crear un orden social y político democrático.

La posibilidad de analizar el pacto de este modo y proponer un contrato diferente (una fundación legítima), desnuda y deja al descubierto al contrato social liberal como justificación del desarrollo de una forma determinada de conciencia y de modos específicos de relación social. En contraste con lo postulado por Hobbes y Locke, en el planteo de Rousseau el contrato liberal no se sostiene sobre bases “naturales”, pues “lejos de asegurar los derechos naturales de todos los individuos, simplemente establece

“Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres”, *Del Contrato social. Discursos*, Madrid, Alianza Editorial, 2000 [1755].

³⁶⁷ Retomaremos este problemático uso de la noción de naturaleza más adelante.

la desigualdad y brinda una apariencia de legitimidad a la dominación de unos pocos sobre los demás”.³⁶⁸

En opinión de Pateman, Rousseau ha logrado poner en evidencia que el contrato no puede ser abstraído de las condiciones en las que toma lugar, es decir, ha puesto al descubierto justamente aquello que los teóricos liberales ocultan tras la premisa de la igualdad formal ante la ley. La propuesta rousseauiana es bien diferente: “El contrato liberal sirve a la justificación de relaciones sociales e instituciones políticas ya existentes; el contrato de Rousseau promueve la fundación de un orden político participativo para el futuro”.³⁶⁹ Y la base de esta sustancial diferencia parece radicar en el hecho de que Rousseau se plantea lo que Pateman denomina “las preguntas radicales”: ¿qué se necesita para establecer una asociación política basada en la obligación auto-asumida? ¿Cómo pueden los ciudadanos decidir por sí mismos que están contrayendo obligaciones genuinas? Las respuestas a estos interrogantes parecen estar dadas en la propuesta rousseauiana de contrato social. Lejos de un pacto formal de asociación, este contrato instituye a quienes toman parte en él como asamblea legislativa soberana. Y en tanto estos individuos son legisladores y ciudadanos, el cuerpo político descansa en esta unión entre libertad y obediencia.

La importancia de estas diferencias entre Rousseau y sus predecesores contractualistas revela la centralidad de la distinción entre soberanía y gobierno (un cuerpo meramente administrativo) en el análisis de Rousseau, o dicho en palabras de Pateman, “la distinción radical entre la voluntad general de Rousseau y la regulación puramente procedimental y externa provista por la metodología política democrático-liberal”.³⁷⁰ Esta distinción es una de las bases de la distancia entre el contrato liberal y el contrato democrático presentado por el pensador ginebrino. En el marco teórico rousseauiano no hay lugar para la idea de representación en términos liberales, pues su propuesta de fundación política está expresada en términos radicalmente democráticos.

Llegadas/os a este punto, resulta inevitable preguntarse acerca de las razones que nos llevan a desarrollar la crítica a un pensador democrático no-liberal en el marco de un análisis crítico sobre el liberalismo. La respuesta a este interrogante, parece desprenderse del hecho de que incluso desde una teoría radicalmente democrática como la de Rousseau se puede sostener la subordinación de una parte del género humano. La

³⁶⁸ Pateman, Carole, *The Problem of Political Obligation: A Critique of Liberal Theory*, op. cit., p. 148.

³⁶⁹ *Ibidem*, p. 150.

³⁷⁰ *Ibidem*, p. 155.

obra de Rousseau, sugiere Pateman, nos confronta a la necesidad de extender la crítica a la teoría contractualista en su conjunto, tanto a sus formas liberales como a aquellas que no lo son.

Rousseau representa, en este sentido, un caso de análisis particularmente interesante para la teoría feminista: a la vez que sus ideas democratizadoras son sustancialmente críticas de los principios liberales de sus predecesores, su teoría es firmemente conservadora en lo que atañe a las mujeres. “Rousseau es uno de los teóricos políticos más masculino-chauvinistas, y sus afirmaciones sobre los respectivos caracteres y roles sociales de hombres y mujeres proporcionan un claro recordatorio de que los teóricos radicales pueden limitar su argumento a la mitad de la humanidad”.³⁷¹ En la propuesta teórica de Rousseau, las nociones de autogobierno, independencia y libertad, aparecen como virtudes netamente masculinas. Las mujeres, por el contrario, deben ser educadas no para sí sino para otro/s: la obediencia y la sumisión son las virtudes de las hijas, las esposas, las madres. Si aquello que nos define como seres humanos es el hecho de no encontrarnos sumidos en la voluntad de ninguna otra persona, las mujeres ven negada su condición humana. En palabras de Virginia Held –cuya propuesta teórica analizaremos en detalle en el Capítulo III de esta Segunda Parte–, “en tanto la esencia para ser plenamente humano era para Rousseau estar libre de la sumisión a la voluntad de otro, a las mujeres les era negada la condición esencial de humanidad”.³⁷²

En el caso de Rousseau, el problema no está representado entonces por lo que calla sino por lo que dice, pues lejos de la omisión sobre la cuestión de las mujeres, el autor se exploya sobre el tema en su manual de educación para Emilio, en el capítulo dedicado a Sofía.³⁷³ Es por estas particulares características del pensamiento de Rousseau que hemos desarrollado hasta aquí, que nos permitiremos ir más allá de la interpretación de Pateman –a pesar de enmarcarnos en su capítulo–, y ahondar en las reacciones que la obra rousseuniana ha despertado en el marco de la teoría feminista, con especial interés en la interpretación de Susan Moller Okin.

³⁷¹ *Ibíd.*, p. 157.

³⁷² Held, Virginia, “Non-Contractual Society. A Feminist View”, *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 13, 1987, pp. 111-137, p. 117.

³⁷³ Rousseau, Jean-Jacques, *Emilio, o De la educación*, Madrid, Alianza Editorial, 1998 [1762].

c) La significación política de la diferencia sexual

Resulta necesario partir de esta lectura para iluminar cuan paradójico y teóricamente relevante deviene el modo en que esa radicalidad democrática desaparece cuando el autor se enfrenta a la problemática de la diferencia sexual. Rousseau es el único autor contractualista clásico que rechaza toda forma de dominación, con una notable excepción: la que se ejerce sobre las mujeres. La génesis de esta dominación/subordinación se halla en el estado de naturaleza esbozado por Rousseau. Estrictamente hablando, para el autor, el estado natural del hombre es asocial:

Concluyamos que, errante en las selvas, sin industria, sin habla, sin domicilio, sin guerra y sin vínculos, sin ninguna necesidad de sus semejantes, tanto como sin deseo alguno de perjudicarles, quizá incluso sin reconocer nunca a ninguno individualmente, el hombre salvaje, sometido a pocas pasiones y bastándose a sí mismo, no tenía más que los sentimientos y las luces propias de tal estado, que no sentía más que sus verdaderas pasiones, ni miraba más que aquello que creía le interesaba ver, y que su inteligencia no hacía más progresos que su vanidad.³⁷⁴

En el estado de naturaleza que delinea a partir de ese “hombre salvaje”, en un intento por evitar aquello que han hecho sus predecesores –transferir al estado de naturaleza ideas tomadas de la sociedad–³⁷⁵ Rousseau nos presenta un inicio, un estado “original” en el que hombres y mujeres vivían en forma nómada, aislada y autosuficiente. Siguiendo la distinción que plantea Rousseau entre lo físico y lo moral en lo que al amor respecta,³⁷⁶ en este estado la sexualidad se expresa en términos de apetito e instinto, es decir, se experimenta sólo la dimensión física del amor, puesto que “la moral del amor es un sentimiento ficticio; nacido del uso de la sociedad”.³⁷⁷ La capacidad de procrear de las mujeres no parece dificultar sus posibilidades de autosubsistencia, pues a diferencia de las hembras de otras especies, cuentan con la posibilidad de cargar con el/la hijo/a consigo para desplazarse. Sumado a esto, se debe remarcar que los salvajes de ambos sexos, con su cuerpo como única herramienta y acostumbrados a las inclemencias propias de este estado y a convivir con las fieras,

³⁷⁴ Rousseau, Jean-Jacques, “Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres”, op. cit., p. 272.

³⁷⁵ En este sentido Rousseau sostiene que los autores contractualistas que lo precedieron: “hablaban del hombre salvaje y pintaban al hombre civil”. *Ibidem*, p. 233.

³⁷⁶ “Lo físico es ese deseo general que lleva a un sexo a unirse al otro; lo moral es lo que determina ese deseo y lo fija sobre un solo objeto exclusivamente”. *Ibidem*, p. 269.

³⁷⁷ *Ídem*.

procrean niños/as con similar constitución y temperamento, por lo que muy prontamente pueden bastarse por sí mismos/as y alejarse de su progenitora:

los machos y las hembras se unían fortuitamente según el encuentro, la ocasión y el deseo, sin que la palabra fuera un intérprete muy necesario de las cosas que tenían que decirse; se dejaban con la misma facilidad. La madre amamantaba al principio a sus hijos por necesidad propia, luego, al habérselos hecho queridos la costumbre, los alimentaba después por la de ellos; tan pronto como tenían fuerzas para buscar su pitanza, no tardaban en dejar a la madre misma; y como casi no había otro medio de volverse a encontrar que no perderse de vista, pronto se daba el caso de no reconocerse unos a otros.³⁷⁸

En un estado de naturaleza como este, en el que nadie tiene necesidad de convivir ni cooperar con alguien más, no se evidencian tampoco dependencias ni desigualdades entre los sexos. En su lectura de la obra de Rousseau, Susan Moller Okin lo expresa en términos sugerentemente más radicales: “Es más, considerando que la mujer natural, aislada, fue supuestamente capaz de alimentarse a sí misma y a su cría, mientras el hombre sólo debía preservarse a sí mismo, sería difícil argumentar que ella era algo menos que igual”.³⁷⁹

No obstante, esta postulación de una situación originaria y estable no expresa la última palabra de Rousseau: lejos de ser homogéneo, el estado de naturaleza se compone de una serie de etapas en las que, a partir de ciertos hechos clave, se desarrolla y modifica. Señalemos también que esta situación original que venimos analizando, no es ciertamente la etapa preferida del autor. Rousseau elige como la “edad de oro” ese largo período que se encuentra entre el estado “original” de naturaleza y el estado de desigualdad que surge de la división del trabajo (agricultura y metalurgia) y la propiedad privada de la tierra: “esa es la edad dorada de la familia nuclear patriarcal”.³⁸⁰

Rousseau realiza de manera precipitada este salto de fe hacia la familia patriarcal, cuando, en un solo párrafo, pasa de la descripción de seres aislados, salvajes y autosuficientes, al surgimiento de las familias. En el marco de ese relato conjetural que comienza con el “hombre salvaje original” para luego arribar al estado en el que la humanidad debería haber permanecido –y del que solo salió, al decir del autor, por un funesto azar–, se debe destacar que una de las consecuencias del establecimiento de

³⁷⁸ *Ibíd.*, p. 253.

³⁷⁹ Okin, Susan Moller, *Women in Western Political Thought*, op. cit., p. 111.

³⁸⁰ *Ibíd.*, p. 112.

estas pequeñas sociedades llamadas familias fue una estricta e intempestiva división sexual del trabajo:

Las primeras manifestaciones del corazón fueron el efecto de una situación nueva que reunía en una habitación común a maridos y mujeres, a padres e hijos; el hábito de vivir juntos hizo nacer los más dulces sentimientos que hayan conocido los hombres, el amor conyugal y el amor paternal. Cada familia se convirtió en una pequeña sociedad tanto mejor unida cuanto que el apego recíproco y la libertad eran sus únicos vínculos; y es entonces cuando se establece la primera diferencia en la manera de vivir de los dos sexos, que hasta aquí sólo tenían una. Las mujeres se volvieron más sedentarias y se acostumbraron a guardar la cabaña y los hijos, mientras que el hombre iba a buscar la subsistencia común. Los dos sexos comenzaron además a perder, por una vida algo más muelle, algo de su ferocidad y de su vigor: pero si cada cual por separado se hizo menos apto para combatir a las bestias salvajes, a cambio fue más fácil reunirse para resistirles en común.³⁸¹

En el estado de naturaleza “original”, antes de que se establezca esta “primera diferencia en el modo de vivir de los dos sexos”, ambos sexos eran, como hemos visto, iguales en sus capacidades y habilidades para protegerse a sí mismos de los peligros a los que se exponen en su condición salvaje, y para proporcionarse lo necesario para sobrevivir. Sin embargo, repentinamente la primera diferencia fue establecida por Rousseau, y esa diferencia implicará, a partir de ese momento, la subordinación de las mujeres. Sin muchas mediaciones, en una misma “revolución” aparecen las herramientas rudimentarias, un tipo de propiedad, la monogamia, y una absoluta división sexual del trabajo. Ambos sexos pasan de tener una vida idéntica, a tener vidas completamente diferentes entre sí. En este acto, las mujeres pierden por completo su autosuficiencia, y con ella, su libertad e igualdad. Okin considera que el silencio de Rousseau con respecto a esta operación, el hecho de no haberse visto en la necesidad de realizar ningún comentario después de haber sembrado las bases de la desigualdad entre seres humanos adultos –que hasta un párrafo anterior eran iguales entre sí– al instituir la familia patriarcal, deja en clara evidencia que las desigualdades humanas que recorren como una preocupación central las obras de Rousseau, son solo las desigualdades que surgen entre un hombre y otro hombre, en términos excluyentes.

Ante esta situación paradójica de levantar la voz ante las injusticias y desigualdades entre los hombres, a la vez que justificarlas y legitimarlas entre hombres y mujeres, las argumentaciones de Rousseau se presentan, al menos, ambivalentes. En

³⁸¹ Rousseau, Jean-Jacques, “Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres”, op. cit., p. 281.

“El contrato social” afirma que la forma más antigua de asociación humana es la familia. Esta forma de “sociedad” entre hombres y mujeres llamada familia, no sólo sería la más antigua, sino también la única forma “natural” de asociación, puesto que preexiste a la sociedad civil, y simboliza, como hemos visto, una de las principales características de la “edad dorada” de la humanidad. Ahora bien, la idea de que “[l]a más antigua de todas las sociedades y la única natural es la familia”³⁸² se contrapone a la nota 12 del “Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres”, en la que el autor discute en forma directa los argumentos centrales de Locke en torno a la familia: “porque aunque pueda ser ventajoso para la especie humana que la unión del hombre y la mujer sea permanente, de ello no se sigue que haya sido establecido de ese modo por la naturaleza; de otro modo habría que decir que también ha instituido la sociedad civil, las artes, el comercio y todo cuanto se pretende que es útil a los hombres”.³⁸³

No obstante, en cualquiera de los casos, las características de la familia nuclear patriarcal supondrán marcadas consecuencias para una de las partes de esa asociación: las mujeres –incapaces de trascender su propia naturaleza, sus pasiones sexuales, sus cuerpos– quedarán atrapadas en esta institución “natural” familiar –y en las relaciones particulares que en ella se establecen, en contraposición a la sociedad civil y política masculina instituida por convención, reino de lo universal y el interés general.

El macho sólo es macho en ciertos instantes, la hembra es hembra toda su vida o al menos toda su juventud; todo la remite sin cesar a su sexo, y para cumplir bien sus funciones necesita una constitución referida a él. (...) La misma rigidez de los deberes relativos de los dos sexos ni es ni puede ser la misma. Cuando la mujer se queja de la injusta desigualdad que en este punto han puesto los hombres, se equivoca; esa desigualdad no es una institución humana, o al menos no es obra del prejuicio sino de la razón: aquel al que la naturaleza ha encargado es quien debe responder al otro de ese depósito de los niños.³⁸⁴

Si volvemos la mirada al estado original, en momentos en que el hombre salvaje se encuentra “entregado por la naturaleza al solo instinto”³⁸⁵ y a las funciones puramente animales, donde no existen relaciones morales ni de deber, ni nociones sobre

³⁸² Rousseau, Jean-Jacques, “El contrato social”, *Del Contrato social. Discursos*, op. cit., p. 27 [1762].

³⁸³ Rousseau, Jean-Jacques, “Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres”, op. cit., p. 356, n. 12.

³⁸⁴ Rousseau, Jean-Jacques, *Emilio, o De la educación*, op. cit., p. 539.

³⁸⁵ Rousseau, Jean-Jacques, “Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres”, op. cit., p. 248.

el bien y el mal, es la piedad, virtud humana natural, la que explica “la ternura de las madres por sus hijos, y (de) los peligros que arrostran para protegerlos”.³⁸⁶ El apego de las mujeres por su descendencia aparece entonces como algo “natural”, instintivo, presente cuando la humanidad se encontraba aún en estado salvaje. La relación de los hombres con su descendencia necesita, contrariamente, de un importante desarrollo de las capacidades humanas para florecer, pues es planteada por Rousseau como resultado de la socialización y del desarrollo del conocimiento y pensamiento abstracto. La paternidad es una convención –en oposición a la maternidad, plenamente natural– “y por tanto, de acuerdo a esta filosofía, [la paternidad es] específicamente humana de un modo en que el amor maternal no fue pensado para serlo”.³⁸⁷ Esto explicaría, siguiendo el análisis de Lynda Lange, otra teórica estudiosa de la obra de Rousseau, que la paternidad o relación del padre con sus hijos/as no sea considerada como un desvalor en la vida política y el discurso racional, mientras que la maternidad es comúnmente tratada de ese modo en la teoría política en general, y en Rousseau en particular.³⁸⁸ Y es por eso que en este proceso de establecer la relación de paternidad, de solidificar el lazo del varón con su descendencia, se hace necesario establecer mecanismos institucionales como el matrimonio y la organización de la vida en dos ámbitos claramente diferenciados como público y privado. De acuerdo a la interpretación propuesta por Okin, la cuestión del certero establecimiento/reconocimiento de la paternidad, resalta como tema recurrente en los escritos de Rousseau: “La necesidad del hombre de saber que sus hijos son propios, y de que los demás también lo crean, es la razón principal por la que Rousseau separa completamente la moralidad y la educación moral para las mujeres de lo que prescribe para los hombres”.³⁸⁹

³⁸⁶ *Ibidem*, p. 263.

³⁸⁷ Lange, Lynda, “Rousseau and Modern Feminism”, en Lyndon, Mary y Pateman, Carole (eds.), *Feminist Interpretations and Political Theory*, Pensilvania, The Pennsylvania State University Press, 1991, pp. 95-111, p. 100.

³⁸⁸ “La diferencia entre maternidad y paternidad es la que media entre el destino biológico y la inscripción en el orden simbólico”. Ciriza, Alejandra, “A propósito de Jean Jacques Rousseau: contrato, educación y subjetividad”, en Borón, Atilio (comp.), *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, Buenos Aires, CLACSO, 2000, pp. 77-109, p. 93. Volveremos al análisis de la maternidad de la mano de la ética del cuidado propuesta por Virginia Held en el Capítulo III e indagaremos en su tratamiento en el marco de la teoría política feminista en el Capítulo IV de esta Segunda Parte.

³⁸⁹ Okin, Susan Moller, *Women in Western Political Thought*, op. cit., p. 115. Podemos suponer que lo que está en juego, más que el honor, es la herencia y el reparto de la sagrada institución de la propiedad privada. Retomaremos más adelante esta línea argumental.

La lectura del capítulo V de *Emilio* –aquel que, dada la edad de Emilio, amerita a hablar del matrimonio, y entonces de Sofía–,³⁹⁰ permite sustentar la interpretación acerca de la “seguridad” sobre la paternidad: “[la mujer] necesita miramientos durante su embarazo, necesita reposo en los partos, necesita una vida blanda y sedentaria para amamantar a sus hijos; necesita para educarlos paciencia y dulzura, un celo y un cariño que nada desalienta; sirve de unión entre ellos y su padre, ella sola se los hace amar y le da la confianza de llamarlos suyos”.³⁹¹ En la mujer reside la estabilidad y el fortalecimiento de ese frágil vínculo entre los hombres y sus descendientes. Para estabilizar este vínculo, las mujeres deberán ser educadas en la discreción, la modestia, la castidad, la docilidad, el pudor, todas virtudes propiamente femeninas en la sociedad civil.

Nada queda ya de la igualdad natural de la que en el estado de naturaleza disfrutaban ambos sexos. Y esto no ha sucedido a raíz de las convenciones de una sociedad civil corrompida, como las demás desigualdades que padecen los hombres y preocupan a Rousseau. Muy por el contrario, parece fundarse, contradiciendo los términos generales de su teoría, en la ley natural:

Uno debe ser activo y fuerte, el otro pasivo y débil: es totalmente necesario que uno quiera y pueda; basta que el otro resista poco. Establecido este principio, de él se sigue que la mujer está hecha especialmente para agradar al hombre; si el hombre debe agradarle a su vez, es una necesidad menos directa, su mérito está en ser fuerte. Convengo en que no es ésta la ley del amor, pero es la de la naturaleza, que es anterior al amor.³⁹²

Tras utilizar el mismo modo de razonamiento por el que critica a Locke –partir de la conveniencia para la vida social y desde allí definir los derechos y obligaciones de los individuos–³⁹³ Rousseau expone un “caso muy obvio de uso selectivo del concepto de lo natural, empleado para justificar y legitimar lo que el autor considera bueno y útil

³⁹⁰ Nótese que, tal como señala Lynda Lange, el Libro V de *Emilio*, o *De la educación*, fue escrito antes que el resto de los libros que componen esa obra, inmediatamente después que el autor escribiera su Carta a D’Alembert sobre los espectáculos, donde realiza significantes afirmaciones acerca de la naturaleza femenina. Véase Lange, Lynda, “Rousseau and Modern Feminism”, op. cit., p. 96; Rousseau, Jean-Jacques, *Carta a D’Alembert sobre los espectáculos*, Madrid, Tecnos, 2009 [1756-1757]. Véase también la interesante “Carta de D’Alembert a Jean-Jacques Rousseau”, en Puleo, Alicia (ed.), *La ilustración olvidada: la polémica de los sexos en el siglo XVIII*, Barcelona, Anthropos, 1993, pp. 74-76.

³⁹¹ Rousseau, Jean-Jacques, *Emilio*, o *De la educación*, op. cit., p. 539.

³⁹² *Ibidem*, p. 535.

³⁹³ A este respecto Okin apunta que hay solo otro caso en el que el autor argumenta de similar manera, y es cuando reflexiona sobre la esclavitud en Grecia. Véase Okin, Susan Moller, *Women in Western Political Thought*, op. cit., 122; y Rousseau, Jean-Jacques, “El contrato social”, op. cit., p. 121 y ss.

para la humanidad”.³⁹⁴ ¿Cuál es la naturaleza o la ley natural a la que refiere Rousseau cuando la utiliza para justificar la subordinación de las mujeres? Ciertamente, no es aquella que rige en el estado original de naturaleza del “Discurso”. Es, en realidad, la del estado de naturaleza patriarcal, la “edad dorada” que se estructura con la familia nuclear, la monogamia, la división sexual del trabajo, y la pérdida de igualdad, libertad y autosuficiencia de las mujeres. En ese contexto y momento de la historia conjetural debemos pensar cada vez que Rousseau refiere a la mujer natural.³⁹⁵

Es necesario señalar también que estamos ante dos puntos de referencia muy distintos cuando se habla del hombre natural o de la mujer natural. Así como hemos afirmado que en el caso de las mujeres, apelar a su estado natural es situarlas en su rol en la edad de oro de la familia patriarcal –y asumir que las características que la acompañan son la subordinación, la dependencia, la reclusión doméstica y la modestia– cuando Rousseau habla del hombre natural refiere al hombre del original estado de naturaleza, con todo lo que ello implica: independencia, autonomía, igualdad con sus semejantes, autosuficiencia. Asumir como premisas estas importantes diferencias en la definición de lo natural para cada sexo, lleva a Rousseau a “aceptar modelos totalmente diferentes de perfección para mujeres y hombres y consecuentemente métodos radicalmente diferentes de socialización para cada sexo”.³⁹⁶

Otra de las formas en las que se expresan las recurrentes contradicciones del pensamiento rousseauiano tiene que ver con la distinción que establece Rousseau entre las características innatas al hombre, y las que son consecuencia del contexto de socialización, las convenciones, las costumbres o la educación: “podemos equivocarnos sobre las causas y atribuir con frecuencia a lo físico lo que debe imputarse a lo moral: es uno de los abusos más frecuentes de la filosofía de nuestro siglo”.³⁹⁷ Es en el contexto de esta distinción que Emilio será educado para fomentar los atributos y valores del hombre natural, libre de las opiniones y prejuicios del lugar y tiempo que le toca habitar. Nada de esto es extensivo a las mujeres, para quienes no aplica la regla de suponer que el modo en que han sido educadas y socializadas explica su carácter o

³⁹⁴ Okin, Susan Moller, *Women in Western Political Thought*, op. cit., p. 119.

³⁹⁵ Mary Wollstonecraft, aludiendo explícitamente a Rousseau en su *Vindicación*, escribía a este respecto: “Sus historias ridículas que tienden a probar que las niñas se preocupan de sus personas *por naturaleza*, sin dar ninguna importancia al ejemplo diario, están por debajo del desprecio”, o “se insiste en el efecto del hábito como una indicación indudable de la naturaleza”. Wollstonecraft, Mary, *Vindicación de los derechos de la mujer*, Madrid, Cátedra, 2000 [1792], p. 162 y p. 220 respectivamente. Las cursivas pertenecen a la autora.

³⁹⁶ Okin, Susan Moller, *Women in Western Political Thought*, op. cit., p. 121.

³⁹⁷ Rousseau, Jean-Jacques, *Emilio, o De la educación*, op. cit., pp. 317-318.

comportamiento. En el caso de las mujeres, lejos de atributos, formas o modos contruidos, lo que hay son características y hechos inmutables. Deseo de gustar y complacer, pudor, recato, vergüenza, delicadeza y modestia, esas son las cualidades femeninas instintivas, innatas e inmodificables que deben ser cultivadas y alentadas, y que no parecen tener relación alguna con los contextos culturales y sociales donde se desarrollan.

Mediante una argumentación circular, que desafía sus propias premisas, Rousseau afirma que “[u]na vez que se ha demostrado que el hombre y la mujer no están ni deben estar constituidos igual, ni de carácter ni de temperamento, se sigue que no deben tener la misma educación”.³⁹⁸ La educación de los hombres debe ponerse al servicio de desarrollar ilimitadamente sus capacidades, fomentar desde la infancia la libertad de convertirse en el mejor hombre que pueda llegar a ser. Las mujeres, por el contrario, se encuentran definidas de modo teleológico, “en términos de lo que es percibido como su propósito en la vida”.³⁹⁹

Con esta recurrente exclusión de las mujeres de sus afirmaciones teóricas más radicales, Rousseau contradice también la naturaleza de la sexualidad humana que de modo instintivo, casual y libre se experimentaba en el estado original. En el *Emilio*, el apetito sexual debe ser refrenado, para lo cual se apela a la razón en los hombres y a la modestia en las mujeres. Pero el énfasis en la modestia y la castidad como virtudes femeninas, genera otra interesante antinomia en las recomendaciones del autor, en la cual las mujeres deben gustar y atraer a los hombres, a la vez que frenar y controlar sus deseos, siempre sospechados de desborde.

La mujer queda reducida de este modo a su función sexual y reproductiva: debe ser educada para satisfacer las necesidades masculinas de placer sexual y descendencia, y para desarrollar su función social de esposas modestas y madres abnegadas de los futuros ciudadanos. Solo Emilio es educado para desarrollar el juicio e independencia necesarios para prestar consentimiento en la conformación de la comunidad y en la participación política en su rol de ciudadano. El problema de las mujeres y el consentimiento, se expresa en toda su profundidad: “¿Por qué vigiláis su boca cuando no es ella la que debe hablar? Vigilad sus ojos, su tez, su respiración, su aire temeroso, su blanda resistencia: he ahí el lenguaje que la naturaleza les da para responderos. La boca siempre dice no, y debe decirlo; pero el acento que une a ella no es siempre el

³⁹⁸ *Ibidem*, p. 542.

³⁹⁹ Okin, Susan Moller, *Women in Western Political Thought*, op. cit., p. 135.

mismo, y ese acento no sabe mentir. (...) ¿Es menester que su pudor la vuelva desgraciada? ¿No necesita un arte de comunicar sus inclinaciones sin descubrirlas?”.⁴⁰⁰ El consentimiento de las mujeres –o su negativa– no es necesario, puesto que las mujeres no son una fuente fiable para expresar su voluntad, y son los hombres, entonces, los encargados de interpretarla.⁴⁰¹

Ahora bien, la propuesta política de Rousseau –una República de hombres libres e iguales– sustenta sus bases en la institución familiar patriarcal. Los jefes de familia, educados en el desarrollo de sus atributos y virtudes naturales, son los miembros de esta sociedad que se expresan a través de la voluntad general para darse a sí mismos las leyes que cumplirán en su rol de ciudadanos. Pero estos principios de libertad e igualdad no son aplicados a las mujeres, puesto que la familia patriarcal se construye sobre la exclusión de las mujeres de la vida pública, y su reclusión y sometimiento en la vida privada.

Entre los griegos, todo lo que el pueblo tenía que hacer lo hacía por sí mismo; estaba sin cesar reunido en la plaza. Vivía en un clima suave, no era ávido, los esclavos hacían sus trabajos, su gran negocio era su libertad. (...) ¿Cómo? ¿La libertad sólo se mantiene con el apoyo de la servidumbre? Quizás. Los dos excesos se tocan. Todo lo que no está en la naturaleza tiene sus inconvenientes, y la sociedad civil más que todo lo demás. Hay posiciones tan desdichadas que en ellas no puede uno conservar su libertad más que a expensas de la de otro, y el ciudadano no puede ser perfectamente libre a no ser que el esclavo sea extremadamente esclavo.⁴⁰²

¿Se podría establecer una analogía entre el estatuto en que Rousseau coloca a las mujeres en su andamiaje teórico y lo afirmado en la cita precedente sobre la esclavitud en Grecia? O más allá de esta contradictoria cita por parte de un teórico que en todos sus escritos rechaza la esclavitud ¿está proponiendo Rousseau para las mujeres un estatus similar al que rechaza enérgicamente para los esclavos?

Como hemos visto, en el estado de naturaleza original de Rousseau no hay padres, o más bien no hay relación de paternidad como tal. El padre en tanto padre surge posteriormente al esposo o jefe de familia, con la aparición de la familia monógama patriarcal. En la familia el hombre encuentra la fuente de su poder, por lo que lógicamente la decisión de establecerse en familias resulta una asociación hartamente

⁴⁰⁰ Rousseau, Jean-Jacques, *Emilio, o De la educación*, op. cit., pp.576-577.

⁴⁰¹ Volveremos más adelante, como ya hemos mencionado, sobre la cuestión del consentimiento y las mujeres en el análisis de Pateman.

⁴⁰² Rousseau, Jean-Jacques, “El contrato social”, op. cit., p. 121.

beneficiosa. Pero ¿por qué motivo las mujeres tomarían la decisión de formar esta nueva sociedad, cuando con ella pierden la libertad, la igualdad y la independencia que poseían en el estado original? ¿No sería esta decisión un contrato ilegítimo, puesto que no se establece una relación de reciprocidad ni de beneficio para ambas partes? ¿No estamos ante el caso de un individuo libre enajenando su propia libertad y por tanto ante un absurdo en el marco de la teoría de Rousseau?

Estas ¿inconsistencias, antinomias, contradicciones? habitan en las profundidades del pensamiento de Rousseau: en su obra conviven una teoría democrática que se desmarca de la de los contractualistas liberales pero que, sin embargo, comparte con ellos –en términos incluso más radicales– la exclusión de las mujeres de la vida política.

Son muchos y variados los análisis feministas que pretenden dar una respuesta al interrogante de por qué las mujeres son desprovistas de la igualdad, libertad, autonomía y autogobierno que ostentaban en el estado original de naturaleza. Una de las posibles respuestas pone el énfasis –como hemos desarrollado previamente– en la necesidad de conocer lo más certeramente posible la paternidad biológica del jefe de familia sobre sus hijos, pues lo que está en juego es la herencia y la propiedad privada. Pero incluso en esta explicación, lo que subyace es el cuerpo sexuado: la sexualidad femenina, la capacidad de procrear; todo ello visto como un desborde de deseo y pasión que desestabiliza en términos potenciales pero continuamente asumidos, el orden social. Los cuerpos femeninos aparecen, de modo frecuente, como algo subversivamente ajeno al orden político. Las mujeres son vistas como peligro de tentación permanente para los hombres quienes, a pesar del uso de su razón, pueden caer en las garras de las féminas carentes de modestia y con un irrefrenable deseo sexual. Ante la imposibilidad de controlar sus deseos y emociones por sí mismas, deben ser colocadas bajo la autoridad masculina y confinadas al mundo de lo privado, pues sus desbordes les impiden desarrollar la moralidad necesaria para la vida civil. El deseo femenino siempre debe estar regulado y limitado por el derecho patriarcal –o la razón de los varones, pues en la mujer todo es “naturaleza” y se necesita controlarla para crear y mantener el orden social. “Las mujeres, en virtud de su naturaleza, son una fuente de desorden en el Estado”.⁴⁰³

⁴⁰³ Pateman, Carole, “‘The disorder of Women’: Women, Love, and the Sense of Justice”, *The Disorder of Women*, op. cit., pp. 17-32, p. 18.

Sin dejar de percibir, como ya hemos desarrollado, las diferencias que se pueden establecer entre el contrato de Rousseau y las propuestas contractualistas liberales, estas diferencias desaparecen cuando observamos esa historia reprimida, no narrada, del contrato sexual que la teoría feminista nos convoca a analizar. En este sentido, esa gran diferencia entre Rousseau y los otros teóricos del contrato “ayuda a encubrir el hecho de que él, como el resto, suscribe entusiastamente el contrato sexual”.⁴⁰⁴ Para Rousseau, cualquier contrato que se expresa en términos de amos y esclavos, que se asemeje a una relación de esclavitud, que cree relaciones de subordinación entre los pactantes, es un contrato ilegítimo, con la notable excepción de aquel que regula la relación entre los sexos.

El análisis desde la teoría feminista de la obra de Rousseau nos ayuda además a advertir que las reflexiones de los escritores clásicos de la teoría política en torno a los sexos son elementos centrales en su teoría, pues sus argumentos políticos descansan en aquello que dicen –o callan– sobre las relaciones entre los sexos. De estas premisas parte Pateman, como veremos, para desarrollar su crítica al contractualismo en *El contrato sexual*.

d) Las bases sexuales del poder político: paternalismo no es patriarcado

Para analizar los orígenes del poder político del modo en que Pateman lo propone, es necesario volver a la discusión entre patriarcalistas y sus oponentes, para desentrañar la confusión que suele reinar sobre la noción de patriarcado y de paternalismo o derecho paternal. Como hemos afirmado, los argumentos contractualistas se erigen basados en la libre voluntad de los individuos, frente a las premisas de causalidad natural que explicaban el poder político en una línea vertical descendente de Dios, al rey, al padre.

Si bien de esta manera las teorías modernas del contrato lograron desplazar el paternalismo propio de las teorías premodernas, no obstante, de ningún modo desarticularon –como ya hemos visto– la estructura patriarcal del orden político: ni unas ni otras cuestionaron la relación existente entre el poder del esposo y el poder del padre, ambos constitutivos del poder patriarcal. El hecho de que el poder de un varón-padre sobre su descendencia sólo puede existir en forma posterior a que este varón-esposo haya ejercido su derecho patriarcal sobre una mujer-esposa, no fue tenido en cuenta por

⁴⁰⁴ Pateman, Carole, *El contrato sexual*, op. cit., p. 107.

los teóricos de la modernidad. El patriarcado, bajo el análisis de Pateman, lejos de quedar rendido ante la teoría del contrato, ha sido incorporado por ésta adoptando su forma propiamente moderna: el patriarcado ya no es paternal sino fraternal, los hombres no ejercen su poder en tanto padres, pues la derrota política del padre ya ha sido llevada adelante: “La sociedad civil moderna no está estructurada según el parentesco y el poder de los padres; en el mundo moderno, las mujeres están subordinadas a los hombres en tanto que *varones*, o a los varones en tanto que fraternidad”.⁴⁰⁵ La parte olvidada de la tríada de la Revolución francesa recobra un lugar primordial: las nuevas sociedades de hombres libres e iguales son sociedades fraternales, surgidas de un pacto fraternal. En este sentido Pateman afirmará: “Libertad, igualdad y fraternidad forman una trilogía revolucionaria porque la libertad y la igualdad son los atributos de la fraternidad que ejerce la ley del derecho sexual masculino. Qué mejor noción para invocar que «fraternidad» y qué mejor conjuro que insistir en que la «fraternidad» es universal y nada más que una metáfora para la comunidad”.⁴⁰⁶

Una vez que el poder político ya no puede fundamentarse en el poder del padre, se hace necesario que los hombres libres e iguales actúen “como hermanos”, y pacten la constitución de la fraternidad civil. Pateman apela a Freud y a su relato del parricidio para ilustrar el modo en que el patriarcado clásico se reconfigura como patriarcado fraternal moderno, no sin cuestionar que Freud, del mismo modo que los contractualistas, nos presenta un padre que ya es padre, es decir, sitúa el origen del poder político en un momento posterior a la génesis física y al nacimiento del hijo. Nuevamente, el derecho sexual queda incorporado y subsumido al poder paternal. Y es aquí justamente donde reside una de las más importantes disquisiciones analíticas del desarrollo conceptual de Pateman: la distinción establecida entre el poder conyugal y el poder paternal permite que aquel sobreviva a la derrota del padre y se exprese en el

⁴⁰⁵ *Ibíd.*, p. 12. Las cursivas pertenecen a la autora.

⁴⁰⁶ *Ibíd.*, p. 160. Traducción modificada. Puede resultar interesante contraponer a esta lectura el modo en que Hannah Arendt entiende la noción de fraternidad. Para Arendt los lazos establecidos a partir de sentimientos fraternales son políticamente irrelevantes: la fraternidad es el lazo que une a los excluidos del espacio público. En este sentido, la fraternidad –al igual que el amor y la compasión– actúa en desmedro de lo público cuando se pretende instaurarla como su criterio, puesto que esta pasión –en tanto impolítica– no puede establecer lazos políticos. Cfr. Arendt, Hannah, *La condición humana*, Barcelona, Paidós Surcos, 2005 [1958], cap. V, pp. 205-276; “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing”, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 1990 [1960], pp. 13-41; y *Sobre la revolución*, op. cit., cap. 2, pp. 78-151. Retomaremos estas ideas arendtianas hacia el final de esta Segunda Parte.

derecho sexual masculino de la modernidad.⁴⁰⁷ La interpretación del patriarcado como derecho paterno es cuestionada por ser una interpretación patriarcal que subsume el derecho conyugal en el derecho del padre, “oscureciendo de este modo la cuestión social más amplia sobre el carácter de las relaciones entre varones y mujeres y sobre el alcance del derecho sexual masculino”.⁴⁰⁸ La supuesta contraposición entre contrato y patriarcado, aparece de la mano de Pateman, cada vez menos antinómica.

e) En el origen, la violencia (o la ilusión del consentimiento)

Para Pateman entonces, el “derecho político original” no es paternal sino conyugal: el esposo ejerce su derecho sexual sobre la esposa para poder convertirse en padre. De este modo, al separar el derecho sexual del derecho del padre, la autora pretende llegar al verdadero origen del poder político, poniendo de relieve el carácter político de las relaciones sexuales, y cuestionando su carácter consensuado. Si la autoridad del padre era una autoridad natural, absoluta y no consensual, resulta lícito preguntarse si un poder de estas características tendría en cuenta la voluntad de las mujeres al momento de acceder a sus cuerpos en ejercicio de este derecho. El silencio de los teóricos contractualistas sobre la génesis de esos/as hijos/as sobre los/as que gobierna el padre, es abrumador. El derecho político se origina en el derecho sexual masculino o derecho conyugal, y este último lleva en sí el germen de la violencia. Así, el parricidio habría sido precedido por otro acto violento, la violación.⁴⁰⁹

Para que una mujer, libre e igual como todo ser humano en el estado de naturaleza, fuera sometida al poder de un hombre, debe haber mediado el ejercicio de la violencia que desembocara en la derrota de la mujer y la formación de una “familia”. De este modo, Pateman observa que las mujeres quedan sometidas al poder político

⁴⁰⁷ Pateman retoma la expresión utilizada por Adrienne Rich “ley del derecho sexual masculino”, para denominar el orden creado por el contrato original. Cabe en este sentido recuperar las afirmaciones de Rich en el marco de su análisis de la heterosexualidad obligatoria en tanto institución: “En la mística del impulso sexual masculino que todo lo puede y todo lo conquista, del pene-con-vida-propia, se enraíza la ley del derecho sexual masculino sobre las mujeres, que justifica, por una parte, la prostitución como presupuesto cultural universal y, por otra, defiende la esclavitud sexual dentro de la familia con el pretexto de la «intimidad familiar e irrepitibilidad cultural»”. Rich, Adrienne, “Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana”, *DUODA Revista d'Estudis Feministes*, No. 10, 1996 [1980], pp. 15-45, p. 36.

⁴⁰⁸ Pateman, Carole, *El contrato sexual*, op. cit., p. 43.

⁴⁰⁹ La cuestión de las mujeres y el consentimiento es un problema que recorre a la teoría política desde sus orígenes y que nos sigue interpelando en el presente, como veremos a partir del análisis que Pateman propone sobre la legislación en torno a la violación y su aplicación en los procesos judiciales.

absoluto del amo, y que esta situación se verá posteriormente legitimada a través de la ley civil del derecho patriarcal moderno en la figura del contrato matrimonial. Queda expresada así, la violenta exclusión de las mujeres del contrato original:

sólo hay un modo en que las mujeres, que tienen el mismo estatus como individuos libres e iguales que los varones en el estado de naturaleza, quedan excluidas de la participación del contrato social. Deben ser excluidas para que el contrato sea sellado pues mujeres racionales, iguales y libres no acordarían pactar que las subordinasen a los varones en la sociedad civil. El supuesto debe necesariamente ser que, cuando se selló el contrato social, todas las mujeres en la condición natural habían sido conquistadas por los varones y eran ahora sus subordinadas (sirvientas). Si algunos varones habían sido igualmente sometidos y eran sirvientes entonces también quedaban excluidos del contrato social.⁴¹⁰

Excluidas del pacto original por su condición de siervas en el estado de naturaleza, las mujeres, en tanto no pactantes, no serán “individuos civiles”, es decir, no serán sujetos ni libres ni iguales en el orden social y político inaugurado. Según el análisis de Pateman sobre el contrato matrimonial, la situación de las mujeres en tanto siervas en el estado de naturaleza, se traduce en la situación de esposas en la sociedad civil. Aquellos atributos que caracterizan a los individuos a los ojos de los teóricos del contrato, aparecen sexualmente diferenciados de un modo evidente: son solamente los varones quienes los poseen; sea que las mujeres hayan sido forzadas a subordinarse a los hombres, o sea que naturalmente carezcan de estos atributos y capacidades, según los distintos matices de relatos que desembocan en una misma historia.

Si las mujeres entonces, por no ser individuos, carecen de la capacidad necesaria para formar parte del pacto originario, esto no significa que las mujeres queden incapacitadas para suscribir todo tipo de contratos, pues como ya sabemos, forman parte del contrato de matrimonio. Pateman expone la contradicción en la que incurren los contractualistas al afirmar que las mujeres carecen de lo necesario para formar parte del pacto –originario– a la vez que sostienen su participación en el contrato de matrimonio. La particularidad de este contrato residiría en que no son dos individuos los pactantes, sino un individuo y una “subordinada natural”. De este modo, el contrato original que da inicio a la sociedad civil, incorpora de modo implícito el contrato sexual, desplazado en el relato de los contractualistas hacia el contrato matrimonial, y la familia patriarcal que ya aparecía en el relato de la mayoría de los contractualistas en el estado natural, se traslada a la sociedad civil. Hobbes, como hemos señalado, resulta una excepción en

⁴¹⁰ Pateman, Carole, *El contrato sexual*, op. cit., pp. 70-71.

este aspecto, pues parte de la afirmación radical de que ambos sexos son libres e iguales en el estado de naturaleza. Hombres y mujeres comparten las mismas características, excepto una: solo las mujeres pueden gestar y parir. Esta capacidad lo lleva a una afirmación, recordemos, aún más radical pues sostiene que ante la inexistencia de contrato, el dominio corresponde a la madre ya que en la condición de mera naturaleza no puede saberse quién es el padre salvo declaración explícita de la madre.⁴¹¹ Tal como afirma Pateman, “Hobbes sostiene que en la condición natural las mujeres son iguales a los hombres y gozan de la misma libertad. Pero los comentaristas de estos textos no tienen nada que decir sobre la oposición entre Hobbes y los otros teóricos sobre este punto fundamental, o acerca de la importancia para sus teorías de esta llamativa diferencia de puntos de vista acerca de los hombres y las mujeres”.⁴¹² Por eso llama la atención su silencio acerca de cómo estas mujeres libres e iguales en el estado de naturaleza aparecen luego sometidas a sus maridos en la sociedad civil. El poder que los hombres ejercen en la sociedad civil en el marco de las relaciones conyugales no se basa entonces ni en la naturaleza, ni en las costumbres: es artificialmente creado por el Estado y las leyes civiles.

Contra la visión tradicional que entiende al contrato social como el contrato original, Pateman sostiene que el contrato social es solo uno de sus componentes: este contrato originario está compuesto por el contrato social, el contrato sexual y el contrato racial.⁴¹³ Las tres dimensiones se entrecruzan y fortalecen una a la otra: “El Estado ha sostenido leyes y políticas que han consolidado estructuras de poder racial y sexual, el

⁴¹¹ Cfr. Hobbes, Thomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, op. cit., p. 164.

⁴¹² Pateman, Carole, “Introduction”, *The Disorder of Women*, op. cit., pp. 1-16, p. 5.

⁴¹³ En los últimos años Pateman ha adherido a su análisis el componente racial del contrato, puesto de relieve por Charles Mills en su *The Racial Contract* (1997), inspirado a su vez en la obra de Pateman. El contrato originario ha sido sellado, afirmarían ambos, por hombres blancos. A pesar de presentar algunas diferencias irreconciliables –Mills aboga por un “neocontractualismo débil” con fines emancipatorios mientras que Pateman rechaza la teoría del contrato de plano– sus miradas tienen muchos puntos de contacto, y han plasmado un interesante intercambio en un libro coescrito. Véase Pateman, Carole, y Mills, Charles, *Contract & Domination*, op. cit. La tesis central de Mills se basa en distinguir lo que sería el “mainstream contract” (teoría ideal, normativa) y el “domination contract” (teoría no-ideal, descriptiva). En este último grupo se encontrarían el contrato descrito por Rousseau en su “Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres”, centrado en la variable de clase, el de Pateman, con foco en el sexo, y el suyo propio en torno a la raza. Véase Mills, Charles, *The Racial Contract*, Ithaca, Cornell University Press, 1997. Pateman por su parte rechaza la distinción normativo/descriptivo por asemejarse demasiado a la separación entre hechos y valores. Para ella, tanto el contrato sexual como el racial pueden ser no-ideales, pero de ningún modo carecen de normatividad. Ambos sostienen valores y son, desde la interpretación de Pateman, políticamente normativos: “mis críticas al contrato sexual tienen una serie de consecuencias normativas acerca de una sociedad más libre y justa”. Pateman, Carole y Mills, Charles, “Contract and Social Change. A Dialogue between Carole Pateman and Charles W. Mills”, en Pateman, Carole y Mills, Charles, *Contract & Domination*, op. cit., pp. 10-34, p. 23.

contrato sexual ha sido refractado a través de la raza, el contrato racial ha dado forma a las relaciones sexuales, y ambos contratos han estructurado la ciudadanía”.⁴¹⁴

La sociedad civil creada a partir del contrato original –sea este una ficción política (Hobbes, Locke, Rousseau) o una idea de la razón (Kant, Rawls)– se divide en dos esferas que se presentan como separadas y antagónicas: el ámbito de lo público y el de lo privado. El ámbito de lo público será el reino de la ley civil que gobernará ese nuevo orden contractual de ciudadanos/súbditos libres e iguales, mientras que el ámbito privado será visto por los teóricos del contrato como natural, es decir, como no político, por lo que las relaciones que caracterizan esta esfera serán de subordinación y se asentarán en el poder “natural” del padre de familia. El espacio público-político aparece como un mundo masculino, mientras que la esfera privada-natural se supone el lugar propio de las mujeres: “Las mujeres, sus cuerpos y las pasiones corporales representan la «naturaleza» que debe ser controlada y trascendida si el orden social ha de ser creado y mantenido”.⁴¹⁵ Ahora bien, Pateman hace hincapié en que ambas esferas se encuentran íntimamente relacionadas, y que no es posible entender cabalmente la una sin la otra.⁴¹⁶ El contrato original, en tanto social-sexual, crea ambas esferas y el derecho patriarcal reina tanto en una como en la otra. El derecho sexual masculino trasciende las permeables fronteras de las relaciones personales privadas y se extiende a las relaciones políticas de la sociedad civil, ya que, en palabras de la autora: “La sociedad civil (como un todo) es patriarcal. Las mujeres están sometidas a los varones tanto en la esfera privada como en la pública; por cierto, el derecho patriarcal de los varones es el mayor soporte estructural que une ambas esferas en un todo social”.⁴¹⁷ Allí donde el contrato social narraba una historia de libertad, el contrato sexual cuenta una historia de sujeción; allí donde parecía haber consentimiento, se erige la subordinación. De este modo, Pateman deconstruye el consentimiento como ilusión. En

⁴¹⁴ Pateman, Carole, “Race, Sex and Indifference”, en Pateman, Carole y Mills, Charles, *Contract & Domination*, op. cit., pp. 134-164, pp. 134-135.

⁴¹⁵ Pateman, Carole, *El contrato sexual*, op. cit., p. 142.

⁴¹⁶ “El individuo civil y el reino público parecen universales sólo en relación y en oposición a la esfera privada, el fundamento natural de la vida civil. De modo similar, el significado de la libertad civil y la igualdad, aseguradas y distribuidas imparcialmente entre todos los «individuos» mediante la ley civil, se puede entender sólo en oposición a la sujeción natural (de las mujeres) en la esfera privada”. Pateman, Carole, *El contrato sexual*, op. cit., pp. 159-160. Perder de vista esta relación de dependencia, implicaría aceptar el supuesto liberal que declara la irrelevancia de las desigualdades de la esfera privada para los asuntos públicos tales como la igualdad política, la libertad civil o los derechos formales; sería, para utilizar una expresión de la propia Pateman, perder de vista que ambas esferas son dos caras de la misma moneda, “el patriarcalismo liberal”. Véase Pateman, Carole, “Críticas feministas a la dicotomía público/privado”, op. cit., especialmente páginas 38-41.

⁴¹⁷ Pateman, Carole, *El contrato sexual*, op. cit., p. 159.

sus propias palabras: “La afirmación directa de que las democracias liberales se basan en el consentimiento evita la «típica vergüenza» que se produce cuando los teóricos intentan mostrar cómo y cuándo los ciudadanos realizan este acto”.⁴¹⁸

Pero no solo el cómo y el cuándo quedan oscurecidos en este relato sobre el consentimiento: la pregunta acerca de quiénes son los individuos capaces de prestar consentimiento y por tanto, participar como miembros plenos de la comunidad política, permanece mayormente acallada. Pateman ya nos ha mostrado el modo en que las mujeres son concebidas por los teóricos del contrato como incapaces de prestar consentimiento, pues se las excluye directamente del estatus de individuo. Las mujeres, “naturalmente” subordinadas a sus maridos, no pueden ser a la vez libres e iguales por naturaleza –condición para que su consentimiento resulte relevante. Pero el problema es aún más complejo, puesto que no solo se les niega la capacidad de consentir o no sino que, simultáneamente, “las mujeres han sido presentadas como consintiendo siempre y su no-consentimiento explícito ha sido tratado como irrelevante o ha sido reinterpretado como «consentimiento»”.⁴¹⁹

El problema teórico y político que se presenta en torno a las mujeres y el consentimiento queda notablemente puesto de relieve en las leyes referidas a la violación.⁴²⁰ El modo en que el consentimiento es interpretado o ignorado en los procesos judiciales posteriores a una denuncia de violación exhibe descarnadamente el motivo por el cual la mayoría de las violaciones –tanto dentro como fuera del matrimonio– no son reportadas: culpabilización de las víctimas, avergonzamiento, maltratos. ¿Por qué parece ser tan difícil para una mujer convencer a policías, jueces, o a la opinión pública en general que no consintió una relación sexual? En palabras de Pateman: “En este asunto, la opinión popular y los tribunales son hobbesianos; identifican sumisión, incluyendo la sumisión forzada, con consentimiento”.⁴²¹ Como única prueba de no haber consentido se les exige a las mujeres que muestren lesiones físicas severas que atestigüen su resistencia. Y el argumento además de perverso, es circular: si la resistencia no logró impedir el abuso, se interpreta como sumisión, la cual es entendida a su vez como consentimiento. “Aunque la ley sostiene que la obediencia

⁴¹⁸ Pateman, Carole, “Women and Consent”, op. cit., p. 71.

⁴¹⁹ *Ibidem*, p. 72.

⁴²⁰ Para un análisis sobre el consentimiento y las mujeres en una línea similar a la de Pateman pero aplicado en otro contexto –en referencia a los matrimonios arreglados o forzados– véase Phillips, Anne, “Free to Decide for Oneself”, en O’Neill, Daniel, Shanley, Mary L. y Young, Iris Marion (eds.), *Illusion of Consent*, op. cit., pp. 99-117.

⁴²¹ Pateman, Carole, “Women and Consent”, p. 77.

obtenida bajo amenaza de muerte o lesiones corporales graves no es «consentimiento», en la práctica las amenazas que «infunden el terror», o amenazas menores, no pueden ser sostenidas por los tribunales para mostrar no-consentimiento”.⁴²²

El extendido supuesto de que cuando una mujer dice “no” en realidad está queriendo decir otra cosa, habilita diversos grados de coerción sobre las mujeres, sus decisiones y sus cuerpos; el resultado no solo es la violencia cotidiana a la que quedamos expuestas, sino también el vaciamiento de contenido del significado del consentimiento o no consentimiento. Esto se explica, desde el análisis de Pateman, gracias a la exitosa alianza y “adaptación mutua” entre patriarcado y liberalismo, “que reforzó la percepción contradictoria de las mujeres y su consentimiento, y dio lugar a su altamente incierto y ambiguo presente como «individuos»”.⁴²³ El consentimiento de las mujeres resultaría de este modo irrelevante, en tanto legal y socialmente la negativa explícita por parte de una mujer es ignorada o frecuentemente reinterpretada como consentimiento.

Ahora bien, el problema del consentimiento de las mujeres es solo una dimensión –evidentemente especial y con características particulares– de una cuestión más amplia referida al libre consentimiento de los individuos en las democracias liberales. Pateman señala que en tanto elemento central de las teorías liberales, el consentimiento aparece como esencial para mantener la libertad e igualdad individuales, sin embargo el problema radica en que la libertad y la igualdad son presentadas a su vez como precondiciones para la práctica de ese consentimiento.⁴²⁴ Esta inconsistencia pone de relieve los problemas que se le presentan al liberalismo patriarcal para distinguir no solo la sumisión forzada del consenso, sino en términos más generales, el acuerdo voluntario entre iguales, de la dominación y la subordinación.⁴²⁵

⁴²² *Ibíd.*, p. 78.

⁴²³ *Ibíd.*, p. 82.

⁴²⁴ Para una discusión desde dos perspectivas feministas diferentes acerca de las implicancias de las nociones clásicas de la teoría política liberal en torno a la obligación política y el consentimiento, y su impacto en la conceptualización del individuo y la libertad véase Pateman, Carole; Hirschmann, Nancy, “Political Obligation, Freedom and Feminism”, *The American Political Science Review*, Vol. 86, No. 1, marzo 1992, pp. 179-188. Véase también Hirschmann, Nancy, “Freedom, Recognition, and Obligation: A Feminist Approach to Political Theory”, *The American Political Science Review*, Vol. 83, No. 4, diciembre 1989, pp. 1227-1244.

⁴²⁵ “La identificación, en la violación, de la sumisión forzada con el consentimiento es un crudo ejemplo del fracaso más amplio de la teoría y la práctica democrática liberal, para distinguir el compromiso libre y el acuerdo entre iguales de la dominación, la subordinación y la desigualdad”. Pateman, Carole, “Women and Consent”, *op. cit.*, p. 83.

f) La ficción política del individuo propietario: contrato es siempre dominación

Pateman aborda la idea de contrato en el marco de la paradoja: analiza el modo en que una teoría que aparece como emancipadora declarando que los individuos nacen libres e iguales, allí donde parecía desterrar la sujeción, habilitaba el discurso de la sujeción civil de la modernidad. En este sentido, a través de la mirada de Pateman, el contrato deja de ser el paradigma del libre acuerdo, para transformarse en la legitimación propiamente moderna de relaciones de subordinación.

Sostendremos aquí que es en la propia noción de individuo tal como es entendida por el liberalismo, donde parecen reposar en el argumento de Pateman los problemas en torno al contrato, al consentimiento y a la subordinación que hemos venido desarrollando. El individuo de la teoría contractualista es un individuo que se encuentra en relación de propiedad con su persona, cuerpo y capacidades, por lo que salvaguardar estas y otras propiedades materiales que pudiera poseer, es una de las causas principales para abandonar el estado de naturaleza e ingresar en la seguridad brindada por la sociedad civil o política a la que da origen el contrato.⁴²⁶ Pero los individuos en el estado de naturaleza se encuentran sexualmente diferenciados, y lo que se omite decir, según el análisis de Pateman, es que sólo los individuos masculinos poseen los atributos y capacidades necesarias para llevar adelante el acto de pactar. Para los supuestos de los teóricos del contrato sólo los varones son poseedores de su persona, es decir, sólo los varones son propiamente “individuos”.⁴²⁷ Contrato e individuo son categorías masculinas, de connotación patriarcal, de modo que las mujeres quedan excluidas de ambas.⁴²⁸ Los “individuos” pactan entre sí o con el soberano –dependiendo de la versión del contrato a la que estemos haciendo referencia– la cesión parcial o total de su libertad e igualdad natural con el objeto de constituir un poder político capaz de garantizar su seguridad y protección.

⁴²⁶ Como ya hemos mencionado Rousseau, desde la lectura de Pateman, no comparte esta noción de individuo propietario, sino que basa su concepción de individuo en el establecimiento y conservación de relaciones libres con sus semejantes. Cfr. Pateman, Carole, *El contrato sexual*, op. cit., pp. 106-108. Asimismo cabe destacar que si bien hemos marcado las notables diferencias que establece Pateman en textos como *The Problem of Political Obligation* o *The Disorder of Women* entre la obra de Rousseau y la de sus predecesores, estas distinciones se diluyen de algún modo en *El contrato sexual*, puesto que, como la autora señala en esa obra, esta diferencia de Rousseau con sus colegas contractualistas no le impide suscribir, al igual que aquellos, el contrato sexual. Pateman, Carole, *El contrato sexual*, op. cit., p. 107.

⁴²⁷ La idea de auto-propiedad como sustento de las nociones de elección y libertad constituye, para Pateman, un modelo masculino y equivocado de interacción humana.

⁴²⁸ Sin embargo, como ya hemos visto, las mujeres sí pueden formar parte del contrato de matrimonio.

Ahora bien, si el intercambio es la base del contrato –tanto en su forma originaria como en sus réplicas reales–, la crítica que se le podría realizar a la teoría contractual es aquella que refiere a la desigualdad de los participantes. En esta dirección han apuntado las críticas de socialistas y feministas al referirse a contratos como el de matrimonio o el de empleo, poniendo de manifiesto la inexistencia de una supuesta igualdad de condiciones de los participantes involucrados a la hora de contratar, y cuestionando de esta manera la idea misma del carácter voluntario del contrato:⁴²⁹ las profundas desigualdades sociales, ponen en cuestión a la igualdad jurídica formal. El análisis del propio Marx en *Sobre la cuestión judía* ha sido tomado como referencia por parte de innumerables reflexiones críticas al liberalismo, al poner en evidencia el contraste entre el ámbito “celestial” de la universalidad de los derechos formales, y las desigualdades reales y la explotación que tienen lugar en la vida civil.⁴³⁰ Muchas autoras feministas son en este punto herederas del fundante análisis de Marx en esa breve obra, aunque no se han limitado simplemente a suscribir el enfoque marxista, sino que lo han ampliado o reelaborado para cubrir otras dimensiones del problema.⁴³¹

Aun estando de acuerdo con este tipo de planteos, herederos de la crítica marxista, Pateman afirma que focalizar solo en esta participación coercitiva en los contratos, oscurece otra cuestión sumamente relevante: “Si es verdaderamente voluntario, sin coerción, ¿el contrato inmediatamente es atractivo para feministas y socialistas?”.⁴³² Su propuesta desplaza la noción de explotación que puede derivarse de un análisis a partir de la desigualdad de las partes, para enfocarse en la idea de subordinación (entendida como la alienación de la autonomía o del derecho de

⁴²⁹ Cfr. Pateman, Carole, *El contrato sexual*, op. cit. pp. 82-83. No obstante lo dicho, es preciso aclarar que no siempre la igualdad –tal como es entendida por Pateman– es condición necesaria para el carácter voluntario del pacto. En Hobbes, por ejemplo, la condición de legitimidad del pacto es la igualdad en el miedo y no la igualdad de condiciones. Es aquella igualdad la que habilita, a través del consentimiento voluntario, la legitimidad del pacto. Si en uno de los modos del pasaje del estado de naturaleza a la sociedad civil, igualdad de condiciones y voluntad coinciden (soberanía por institución), en la soberanía por adquisición, en la que cada individuo cede su poder y su derecho natural al conquistador, la desigualdad de condiciones en esta relación no deslegitima el pacto; muy por el contrario, la legitimidad del mismo reside en el carácter voluntario de un acuerdo entre individuos que sólo están igualados por el miedo a la muerte violenta. Cfr. Hobbes, Thomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, op. cit., Capítulos XIX y XX.

⁴³⁰ Marx, Karl, *Sobre la cuestión judía*, op. cit.

⁴³¹ Un ejemplo de ello son las observaciones de Anne Phillips acerca de la democracia liberal, afirmando que ésta “se abstrae de las condiciones sociales y económicas que harían que esa igualdad fuese efectiva. Aun dejando aparte cuestiones de género y raza, nuestro desigual acceso a los recursos económicos se combina con nuestro desigual acceso al conocimiento, a la información y a la formación política que nos hace políticamente (y no sólo socialmente) desiguales”. Phillips, Anne, “¿Deben las feministas abandonar la democracia liberal?”, en Castells, Carme (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, op. cit., pp. 79-97, p. 81 [1993].

⁴³² Pateman, Carole, *El contrato sexual*, op. cit., p. 17.

autogobierno). En este sentido, el problema más profundo radica en dar por sentado el intercambio:

Hablar de «intercambio» puede resultar equívoco en el contexto de la propiedad de la persona. La teoría contractual es primariamente una teoría sobre la manera de crear relaciones sociales constituidas por subordinación, y no por intercambio. Por supuesto, el intercambio está involucrado, pero nuevamente, lo que está en cuestión es el «intercambio» -o más precisamente, dos intercambios- en un sentido especial.⁴³³

Los contratos singulares sobre los que Pateman hace foco son aquellos acuerdos voluntarios que involucran la propiedad de la persona –sus atributos y capacidades y no simplemente el intercambio de bienes materiales– y que tienen como resultado la creación de *relaciones* de subordinación.⁴³⁴ El primero de los dos intercambios que Pateman menciona refiere al intercambio de palabras o signos (firmas) por el cual el contrato es sellado y crea una nueva relación; el segundo, es el que se da entre la protección y la obediencia. Este intercambio de obediencia por protección, aparecería como la base de la subordinación, caracterizando de este modo a los contratos acerca de la propiedad del propio cuerpo y sus capacidades –Pateman analiza específicamente el de empleo, matrimonio, esclavitud civil, prostitución y maternidad subrogada– y caracterizando también al propio contrato originario. El argumento se funda en la ficción política de la propiedad de la persona, que permite hacer ver que se puede contratar libremente sobre una parte de esa propiedad sin ningún detrimento sobre la persona que la posee.

El relato del contrato social como medio por el cual se da el pasaje del estado de naturaleza a la sociedad civil y política, narra la historia de la alienación de cada individuo del derecho natural de autogobierno que cada uno posee. Siguiendo la interpretación que Pateman hace del individuo en la teoría contractualista, esta transferencia del derecho de autogobierno implicaría que cada uno aliena parte de su propiedad, pues la idea de propiedad de la persona reposa en individuos considerados

⁴³³ *Ibíd.*, p. 83.

⁴³⁴ Nancy Fraser criticará el uso del término subordinación –el cual, afirma, aparece definido en la obra de Pateman como “sometimiento a las órdenes de un amo”– por resultar inadecuado para el acuerdo matrimonial. Fraser sostiene que el análisis de Susan Moller Okin ofrece una “explicación más útil para dar cuenta de la actual dinámica del poder dentro del matrimonio que el recurso de Pateman al «contrato sexual» y el «derechos sexual masculino». Esto se debe a que Okin mira más allá de la díada conyugal misma, como entidad legalmente constituida, hacia el contexto institucional más amplio donde se sitúa”. Fraser, Nancy, *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 1997 [1997], p. 297 y p. 300.

como un conjunto de partes que conforman esa propiedad (derechos, capacidades, servicios, órganos) sobre los que el individuo tiene derecho a disponer como mejor le parezca.

El contrato de empleo es visto como paradigma de las relaciones libres –en claro contraste con la esclavitud– pues se asienta en esta concepción de la persona. Así por ejemplo, una trabajadora o trabajador ingresa voluntariamente a un contrato de empleo y “alquila” no su persona, sino su fuerza de trabajo. Pero el problema radica justamente en que la alienabilidad de la propiedad de la persona es una ficción, pues no puede ser contratada en ausencia de quien la posee, y es en este sentido que Pateman asegura que el resultado del ingreso voluntario a este tipo de contratos no es la libertad sino la subordinación. Es el trabajador o la trabajadora, y no la abstracción “una parte de la propiedad de la persona” quien se convierte en un/a subordinado/a; pero la ficción política que afirma que lo que se comercializa en el “libre mercado de trabajo” no son personas sino partes de la propiedad de las personas (servicios, fuerza de trabajo) opaca estas relaciones. Aquello que se está entregando, en última instancia, es el derecho al autogobierno o autonomía, requisito asumido tanto en el contrato original, como en el de matrimonio o el de empleo.⁴³⁵

Pateman distingue entre auto-propiedad (*self-ownership*) y propiedad de la persona (*property in the person*). El modo en que se entiende la idea de auto-propiedad está íntimamente relacionado con la interpretación que se haga de los derechos: si estos son vistos como propiedades del individuo, entonces pueden ser alienados, ya que si seguimos la lógica de la propiedad, lo que se considere en estos términos es pasible de ser comercializado, y por tanto, de ser sujeto de un contrato. Comúnmente entendida como sinónimo de autonomía, la idea de auto-propiedad es claramente atractiva: difícil no acordar con la posibilidad de seguir los propios objetivos, desarrollar las capacidades, estar libre de interferencias o tener control sobre las propias acciones y decisiones. El problema es justamente que dada la indeterminación del concepto, su

⁴³⁵ Joan W. Scott realiza la misma concatenación que establece Pateman entre la propiedad de la persona, la noción de individuo, el trabajo asalariado, la ciudadanía y lo masculino: “Esta propiedad «en la persona del trabajador» podría ser una forma de propiedad o un medio para adquirirla. La ambigüedad de la asociación entre trabajo y derechos de propiedad abrió el espacio para concebir la igualdad política entre los hombres”. Scott, Joan, Scott, Joan, *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man*, op. cit., p. 63. Esa igualdad política se fundamenta en el terreno común de la masculinidad compartida, representada por la posesión de propiedad. En este sentido Scott afirma que la propiedad es una expresión del “yo” y el trabajo una forma de propiedad. Pero no solo la condición de propietarios iguala a los hombres, también comparten su objetivación en la familia: esta, bajo el apellido del marido-padre servirá de instrumento para la transmisión de esa propiedad.

valor teórico puede ser puesto en dudas. El argumento de Pateman va más allá sin embargo, pues afirma que las discusiones en torno a la “auto-propiedad” oscurecen las implicaciones políticas de la “propiedad”.⁴³⁶

Digámoslo una vez más, del modo más claro posible: las capacidades, habilidades, talentos, aptitudes o destrezas no pueden ser separadas de su “dueño/a”, por lo tanto, todos los contratos que involucran esta ficción de alienabilidad crean relaciones de subordinación, pues lo que los caracteriza no es un intercambio sino la alienación de una parte fundamental de la propiedad de la persona, el derecho al autogobierno. Cuando los derechos son vistos en término de propiedad, pueden ser alienados –aunque en democracia la autonomía solo se aliene parcialmente.

Ahora bien, hemos señalado que Pateman analiza con detenimiento algunos ejemplos de este tipo de contratos, poniendo especial atención en el de empleo y el de matrimonio –y su relación estrecha con el de ciudadanía. Debemos subrayar que, a diferencia de las feministas liberales analizadas –quienes sitúan el foco de atención en la familia–, Pateman se concentra en el matrimonio, ya que su interés se dirige a la relación contractual entre un hombre y una mujer: “Centrarse en la familia desvía la atención de la situación de las esposas y facilita a los teóricos políticos ignorar las interconexiones entre el matrimonio, el empleo y la ciudadanía. Ese abandono, a su vez, refuerza la desaparición del matrimonio dentro la familia. Sin lugar a dudas, hasta hace poco la única forma legítima de familia estaba conformada a través del matrimonio (heterosexual)”.⁴³⁷ El modo en que la institución matrimonial delineó los roles resulta clave en el análisis general de Pateman: ser esposa significaba realizar las tareas domésticas sin retribución salarial, y tenía su necesario correlato en la figura del esposo como el proveedor económico a través del trabajo asalariado. Es este entrecruzamiento del matrimonio y el empleo en el marco de la creación de los Estados modernos el que merece ser atendido.

⁴³⁶ “La «propiedad de la persona» incluye dos categorías principales de propiedad, una alienable y una inalienable de su titular. Los avances tecnológicos significan que muchas más porciones de propiedad pueden ahora separarse de sus propietarios/as de lo que solía ser el caso. Los espermatozoides, por ejemplo, han sido siempre separables, pero ahora los riñones y otros órganos son enajenables (y un mercado subterráneo se ha desarrollado a su alrededor), y, en el caso de algunos pueblos y algunas personas indígenas, material genético ha sido separado y patentado por otros. Las principales preguntas acerca de estas prácticas se refieren a la conveniencia social y a las consecuencias de ver las partes y el material del cuerpo como mercancía alienable, instituir mercados para su venta, y permitir que sean patentados. Sin embargo, esta no es la propiedad en la que estoy interesada, ni aquí ni en *El contrato sexual*”. Pateman, Carole, “Self-Ownership and Property in the Person: Democratization and a Tale of Two Concepts”, *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 10, No. 1, 2002, pp. 20-53, pp. 26-27.

⁴³⁷ Pateman, Carole, “On Critics and Contract”, op. cit., p. 223.

A través de la ficción política de la propiedad de la persona, las teorías contractualistas pueden presentar al matrimonio o al empleo como instituciones fundadas en relaciones libres. La crítica apunta a la noción misma de contrato, tanto en su referencia al contrato original como a las réplicas de éste, dado que siempre una de las partes se constituye como subordinada a la otra a partir de la relación contractual. La astucia del contractualismo ha sido justamente esa: al asentar la subordinación civil en el contrato, la subordinación es presentada como libertad. Y es precisamente esta característica de los contratos, la que hace posible la explotación:

Los capitalistas pueden explotar a los trabajadores y los esposos a las esposas porque los trabajadores y las esposas se constituyen en subordinados a través del contrato de empleo y del de matrimonio. El genio de los teóricos del contrato ha sido presentar ambos, el contrato original y los contratos reales como ejemplificando y asegurando la libertad del individuo. Pero, en la teoría del contrato, la libertad universal es siempre una hipótesis, una historia, una ficción política. El contrato siempre genera el derecho político en forma de relaciones de dominación y subordinación.⁴³⁸

Es claro que para Pateman la subordinación de las esposas no puede en modo alguno identificarse directamente con la subordinación de clase, por lo que es necesario un andamiaje teórico diferente para dar cuenta del poder conyugal. El contrato sexual ilumina esa otra esfera que las referencias al contrato social como originador de la esfera civil y de las relaciones capitalistas no acierta a explicar.

De este modo, el contrato sexual permite ver que cuando se habla de trabajador se refiere a un varón y que la clase trabajadora es una clase masculina. La figura del trabajador en el ámbito de lo público se construye necesariamente junto a la del ama de casa, su contraparte mujer, en la esfera privada. Pateman deja al descubierto la manera en que “[l]a narración del contrato original muestra cómo la diferencia sexual da lugar a la división patriarcal del trabajo, no sólo en el hogar conyugal entre esposa y esposo sino en los puestos de trabajo en la sociedad civil”.⁴³⁹ La mujer no es una trabajadora, pues el trabajo doméstico no es considerado trabajo, ya que en tanto la mujer no es propietaria de su persona, no lo es tampoco de su fuerza de trabajo. Al no poder alienar su fuerza de trabajo al esposo por no poseerla, al no haber un salario, un intercambio, ¿cuál sería la relación que puede establecerse entre un contrato de trabajo y el contrato matrimonial? Para Pateman la distinción está en el uso de las palabras trabajo y empleo:

⁴³⁸ Pateman, Carole, *El contrato sexual*, op. cit., p. 18.

⁴³⁹ *Ibidem*, p. 189.

el contrato de matrimonio es un contrato de trabajo específico, es sobre el trabajo de las mujeres; el contrato de empleo es un contrato sobre el trabajo de los varones. Así, la labor de las mujeres en el ámbito privado parece identificarse más con una idea de servidumbre doméstica que de trabajo propiamente dicho. El contrato de empleo se ha desarrollado a la par del contrato de matrimonio, ya que la subordinación de las esposas es un presupuesto de la institución del empleo.

Esta distinción analítica no significa en modo alguno que Pateman deje de criticar el contrato de empleo, o más bien, la noción misma de contrato. Afirmar que lo que se enajena es la fuerza de trabajo y no el trabajo, el cuerpo, la persona, es la distinción en la que se basan muchos defensores del contrato para sostener que los contratos a los que la autora refiere como relativos a la propiedad de la persona, constituyen relaciones libres. Para Pateman,

[l]a respuesta a la pregunta sobre cómo puede enajenarse la propiedad de la persona es que tal procedimiento no es posible. La fuerza de trabajo, capacidades o servicios, no pueden separarse de la persona del trabajador como trozos de propiedad. Las capacidades del trabajador se desarrollan en el tiempo y forman parte integral de sí mismo y de su propia identidad; las capacidades están relacionadas internamente y no externamente con su persona.⁴⁴⁰

La fuerza de trabajo es solo potencial. El trabajador debe trabajar para ponerla en acto. Hablar de fuerza de trabajo puede ser tan ficcional como lo es hablar del contrato original para explicar los orígenes políticos. Ahora bien, unas líneas arriba nos preguntábamos, con Pateman, qué sucede cuando la entrada al contrato de empleo es voluntaria, sin coerción ni fraude, y con diversas alternativas para elegir. Hoy en día, el empleo pareciera haberse establecido como un requisito para la democratización y para el desarrollo de las capacidades de las personas; “además, la afirmación de que el contrato de trabajo no es más que un (justo) intercambio de propiedad por una recompensa, se ha convertido ahora en el sentido común de los filósofos políticos y del diseño de políticas económicas nacionales e internacionales”.⁴⁴¹ Pero si el contrato de empleo, como todo contrato, crea relaciones de mando y obediencia, es decir, crea relaciones de subordinación, la consecuencia de contratar sobre parte de la propiedad de la persona es una disminución de la autonomía –que podrá ser mayor o menor

⁴⁴⁰ *Ibíd.*, p. 210.

⁴⁴¹ Pateman, Carole, “Self-Ownership and Property in the Person: Democratization and a Tale of Two Concepts”, *op. cit.*, p. 35.

dependiendo de las circunstancias del contrato—, y a esta pérdida de autogobierno Pateman la llama “subordinación civil”.

El problema radica entonces, como ya hemos esbozado, en concebir el derecho de autogobierno o autonomía en términos de propiedad. Los derechos deben ser asumidos como inalienables e irrenunciables: “Un derecho que es inalienable, no puede perderse ni extinguirse, y no puede ser separado de su titular”.⁴⁴² Y esto implica un desplazamiento de la concepción de los individuos como propietarios de su persona, es decir, el rechazo de la noción de individuo propietario. Para Pateman esta noción de “individualismo posesivo” es la idea fuerza sobre la que se encuentra asentado el patriarcado.⁴⁴³ ¿Esto significa que deberíamos rechazar de plano la idea de propiedad del propio cuerpo?

Quando los socialistas se olvidan de que tanto la aceptación como el rechazo del individuo como propietario son necesarios para sus argumentos, la subordinación (esclavitud asalariada) desaparece y sólo la explotación es visible. Cuando las feministas olvidan que la aceptación de «individuo» pueda ser políticamente necesaria, pero que también lo es su rechazo, acceden a la construcción patriarcal de la Mujer (Womanhood).⁴⁴⁴

Pateman entiende que para Marx fue tan importante el reconocimiento de esta propiedad (en la cual se basa su concepto de fuerza de trabajo) como su rechazo (al hablar de abolición del salario y el capitalismo, o en el cuestionamiento de la libertad como contrato y posesión). Del mismo modo sucede con el feminismo, desde donde se ha reclamado esta propiedad en la lucha por la ciudadanía, los cambios en la ley de matrimonio o la reivindicación del derecho al aborto. Pero estos reclamos descansaron a la vez, en el cuestionamiento de la noción liberal patriarcal de individuo como propietario masculino.

⁴⁴² *Ibíd.*, p. 50.

⁴⁴³ Cfr. Macpherson, C.B., *La teoría política del individualismo posesivo*, op. cit. Pateman reconoce explícitamente la influencia que la obra de Macpherson ha tenido en su concepción acerca de la propiedad de la persona. Véase Pateman, Carole, “Self-Ownership and Property in the Person: Democratization and a Tale of Two Concepts”, op. cit., pp. 29-30.

⁴⁴⁴ Pateman, Carole, *El contrato sexual*, op. cit., p. 26.

Capítulo II. Catharine MacKinnon. Una lectura radical

Sobre este mismo individuo que la teoría liberal ha ungido universal, pero que tras esa proclamación ha permanecido constantemente masculino, recae buena parte de la crítica que Catharine MacKinnon articula en torno a las principales premisas del liberalismo. La voz de MacKinnon se torna ineludible ante cualquier intento de emprender un análisis de la política atravesado por la sexualidad: su feminismo encarna además de un fuerte cuestionamiento epistemológico, una teoría crítica del poder. En el camino de indagar en esas relaciones de mando y obediencia, tras definir al dominio masculino “como el más omnipresente y tenaz sistema de poder de la historia” y “metafísicamente casi perfecto”, la autora revela en su obra el modo en que el punto de vista masculino se presenta como verdad universal. “Su fuerza se ejerce como consentimiento, su autoridad como participación, su supremacía como paradigma del orden, su control como definición de legitimidad”.⁴⁴⁵ Lo masculino deviene definición de lo humano, por lo que las mujeres constituyen la diferencia. Dentro de este marco teórico, el poder de los hombres para crear una realidad desde su punto de vista –a la vez que el poder de mostrarlo como ausencia de punto de vista– se traduce en la primacía del placer masculino. La erotización del dominio y la sumisión crean lo masculino y lo femenino tal como lo conocemos: hombre-mujer y dominación-sumisión, se definen mutuamente determinando el significado social del sexo. Las mujeres, definidas por los usos sexuales y reproductivos a los que las someten los varones, ocupan una posición social no solo diferente sino inferior. Esta situación –a pesar de sucederle a cada una de las mujeres– no es individual ni elegida, es una posición colectiva y compartida que representa aquello que las mujeres tenemos en común más allá de nuestra diversidad. En este sentido, para MacKinnon la objetivación sexual de las mujeres es tanto epistemológica como política. “La teoría feminista del conocimiento es inseparable de la crítica feminista del poder, porque el punto de vista masculino se impone en el mundo como forma de aprehenderlo”.⁴⁴⁶

Si la feminidad y masculinidad son construcciones conceptuales socio-políticas y no atributos biológicos ligados a la naturaleza, al cuerpo, a la esencia; el trabajo

⁴⁴⁵ MacKinnon, Catharine, *Hacia una teoría feminista del Estado*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1995 [1989], p. 205.

⁴⁴⁶ *Ibidem*, p. 200.

teórico y político de MacKinnon apunta a mostrar que no hay nada inherente, preexistente o inevitable en la lógica de la dominación, a la vez que desvela que “la objetividad” –pretendido punto de vista no situado– no es otra cosa que el punto de vista dominante que niega bajo un supuesto universal la desigualdad. Son esas mismas reflexiones las que la llevan a afirmar el carácter masculino del Estado liberal, en tanto adopta el punto de vista masculino en la relación entre la ley y la sociedad bajo la premisa de que es la objetividad la norma que lo guía. El Estado encuentra su legitimación en la visión de sociedad que él mismo ayuda a construir y que posteriormente refleja y presenta como neutral y racional.

a) Estado liberal e intimidad

Toda crítica feminista de la sexualidad cuestiona necesariamente, al menos en parte, uno de los pilares de la teoría liberal: la doctrina de la privacidad. Aquellas vivencias que se suponen privadas, íntimas, particulares, individuales y que constituyen la esfera personal, conforman también el ámbito principal en el que se desarrollan las experiencias distintivas que comparten las mujeres. Para MacKinnon aquello que distingue a las mujeres como tales es el hecho de ser objetivadas sexualmente. Sin embargo, a la vez que deshumanizadas, las mujeres han sido estigmatizadas por hallarse bajo el supuesto dominio permanente de pasiones subjetivas. No es extraño entonces que el feminismo cuestione la propia distinción entre sujeto cognoscente y objeto conocido, entre posturas objetivas y subjetivas como modo de acercarse a la realidad. Como afirma MacKinnon, “[e]l feminismo no sólo desafía la parcialidad masculina, sino que cuestiona el propio imperativo de universalidad”.⁴⁴⁷ Tal como lo propone la autora, el feminismo no busca afirmar la subjetividad como algo tan valioso como la objetividad, o alcanzar una posición de sujeto y no de objeto, sino acabar con la propia distinción, con esa “diferencia que ha creado la jerarquía”.⁴⁴⁸

En el marco del liberalismo, la idea de privacidad o intimidad supone un límite a la acción gubernamental o a la exposición pública, a la vez que brinda protección a la acción individual. Esto, lejos de representar dos facetas de un mismo derecho, evidencia para MacKinnon una clara tensión. El Estado liberal resuelve la tensión estableciendo

⁴⁴⁷ *Ibíd.*, p. 212.

⁴⁴⁸ *Ibíd.*, p. 211.

sus fronteras ante ese ámbito que se supone libre por definición: la esfera privada. El hogar, el cuerpo, la sexualidad, conforman esos espacios protegidos de la acción estatal y por tanto, representan el arquetipo de la autonomía y la libre elección. Bajo el ideario liberal, los individuos libres y autónomos interactúan en pie de igualdad, en tanto no interfieran con el orden público establecido.

Pero si lo privado es aquello que está por fuera del escrutinio público, inaccesible a la mirada de otras/os, su análisis en términos de igualdad o desigualdad se vuelve, por lo menos, complejo. MacKinnon expresa así la paradoja: “Quejarse en público de la desigualdad en lo privado contradice la definición liberal de lo privado”.⁴⁴⁹ Como ya sabemos, desde la óptica liberal el Estado no ordena ni debe ordenar las relaciones privadas, pues estas se basan en las premisas de la igualdad y la libertad. Si el Estado violara este sacrosanto reino liberal, cometería un daño contra las personas y sus derechos individuales. De este modo, el daño causado *por* y *en* la esfera privada, permanece inaccesible, “hermético”.⁴⁵⁰ Bajo el supuesto de que en el ámbito privado reina el consentimiento; la coacción, la agresión, la fuerza masculina son invisibles. “Para las mujeres, la medida de la intimidad ha sido la medida de la opresión.

⁴⁴⁹ *Ibidem*, p. 339.

⁴⁵⁰ El hecho de que MacKinnon comparta con una exponente del feminismo liberal esta mirada crítica en torno a la noción de intimidad, muestra la variedad de voces que desde el feminismo se han alzado contra la retórica de la privacidad. De Nussbaum a MacKinnon, la teoría feminista cuestiona la validez de esta noción para la política feminista. Otras teóricas –Iris Marion Young, por ejemplo–, proponen una redefinición del concepto partiendo de la interpretación del conocido lema del feminismo “lo personal es político”. Para Young el eslogan “no niega la distinción entre lo público y lo privado, pero sí niega la división social entre la esfera pública y la privada, con tipos diferentes de instituciones, actividades y atributos humanos. De este lema se desprenden dos principios: (a) *a priori* no se debe excluir ninguna institución o práctica social como tema propio de discusión y expresión públicas; y (b) no se debe obligar a la privacidad a ninguna persona, acción o aspecto de la vida de una persona”. Young, Iris Marion, “Imparcialidad y lo cívico público. Algunas implicaciones de las críticas feministas a la teoría moral y política”, en Benhabib, Seyla y Cornell, Drucilla (eds.), *Teoría Feminista y Teoría Crítica*, op. cit., pp. 89-117, p. 113. Seyla Benhabib argumentará en un sentido similar echando luz sobre posibles malinterpretaciones del punto (a) sugerido por Young. De este modo, sostiene que una cosa es cuestionar los modos de vida que han devenido en la opresión de las mujeres y hacerlos “públicos” –“en el sentido de hacerlos accesibles a la reflexión, la acción y la transformación, y en el sentido de revelar su carácter socialmente construido”–, y otra muy distinta es suponer que ese hacerlos “públicos” implique “que estén sujetas estas áreas a la acción legislativa y administrativa del estado. Lo segundo puede seguirse de lo primero, aunque no necesariamente”. Benhabib, Seyla, “El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista”, op. cit., p. 128. Okin también realiza un análisis acerca de las implicancias de este lema feminista, del que extrae lo que considera las cuatro grandes fallas de la dicotomía público-privado: 1) lo que sucede en el ámbito doméstico no es inmune a las dinámicas de poder, 2) su propia existencia, los límites que lo definen, y los tipos de comportamientos aceptables o no en el ámbito privado son resultado de decisiones políticas, 3) la vida doméstica es el espacio en el que la mayor parte de nuestra temprana socialización tiene lugar, 4) la división del trabajo al interior de las familias erige barreras –materiales y psicológicas– a la participación de las mujeres en otras esferas de la vida. Véase Okin, Susan Moller, *Justice, Gender, and the Family*, op. cit., p. 129 y ss.

Ésta es la razón de que el feminismo haya tenido que hacer explotar lo privado. Ésta es la razón de que el feminismo haya visto lo personal como político”.⁴⁵¹

Las premisas liberales en torno a la intimidad dan por supuesta la igualdad entre hombres y mujeres. El liberalismo no solo define lo privado desde el punto de vista masculino y lo presenta como general, sino que lo aplica a las mujeres en tanto individuos sin género. Pero las mujeres parecieran no tener derecho a la intimidad: “las mujeres no son inviolables”, nos dice MacKinnon.⁴⁵² A pesar de su confinamiento al segundo término de la separación público-privado, las mujeres no gozan de los privilegios de elección personal o de libertad que supone la concepción liberal de esa esfera. “Para las mujeres, lo privado es la esfera clara de la violación y el abuso íntimos, ni libre ni especialmente personal. El ámbito de libertad privada de los hombres es el ámbito de subordinación colectiva de las mujeres”.⁴⁵³ Lo privado es –al igual que lo público– ámbito de la supremacía masculina, pero con una particular característica: las mujeres permanecen recluidas y separadas no solo del ámbito de lo común, sino unas de otras. Pero es esa misma característica la que nos permite ver a la esfera privada como esencialmente política en tanto, a pesar del aislamiento, las mujeres comparten la condición de desigualdad. La politización de lo privado muestra que la distinción público-privado no es otra cosa que ideología puesta al servicio de la distribución de poder existente, es decir, de la dominación masculina.

Politizar la distinción entre lo público y lo privado desvela el modo en que tras la idea del derecho a la intimidad se han ocultado golpes, violaciones, explotación y sometimientos varios. Muestra, para MacKinnon, el derecho a la intimidad como lo que realmente es: “un derecho de los hombres a que «los dejen en paz» para oprimir a las mujeres de una en una”.⁴⁵⁴ La despolitización de la opresión de las mujeres al convertirla en un hecho privado solo se subvierte haciendo saltar la propia distinción por los aires. Una noción abstracta de privacidad protege a individuos autónomos abstractos, cuando de lo que se trata es de cuestionar: ¿la libertad de elección de quiénes se está garantizando? Y sobre todo ¿a expensas de quiénes se garantiza esa libertad?

Al hacer estas preguntas, el Estado deja de ser un árbitro neutral, la ley una herramienta no manipulable y las mujeres un grupo como otros en el marco de una sociedad plural. La sola formulación de estas preguntas politiza las relaciones entre

⁴⁵¹ MacKinnon, Catharine, *Hacia una teoría feminista del Estado*, op. cit., p. 340.

⁴⁵² *Ibidem*, p. 341.

⁴⁵³ *Ibidem*, p. 301.

⁴⁵⁴ *Ibidem*, p. 346.

hombres y mujeres. Y ayuda además al difícil análisis acerca del rol del Estado en la “política sexual”, es decir, en una dominación que se desarrolla en el ámbito íntimo de la vida cotidiana, y para la que no son necesarias acciones gubernamentales precisas.

En este marco, MacKinnon alerta sobre la ausencia de una teorización específica desde el feminismo sobre el Estado, y sobre las consecuencias prácticas que esta ausencia supone. ¿Es el Estado la representación de los intereses masculinos, y por tanto, se erige sobre la subordinación de las mujeres? “¿[C]ómo llega a ser el poder masculino poder estatal? (...) ¿[E]s la masculinidad inherente a la forma estatal como tal, o es alguna otra forma de Estado, o alguna otra forma de gobierno, distinguible o imaginable?”.⁴⁵⁵ Ante la ausencia de respuestas, el feminismo habría quedado presa de visiones antagónicas que van de la omnipotencia a la impotencia: o bien el Estado (neutral) es la principal herramienta para promover los derechos de las mujeres y subvertir las relaciones de opresión, o bien el Estado (esencialmente patriarcal) no hace otra cosa que reproducir las condiciones de subordinación y explotación. Es por estas falencias que la autora subraya la incapacidad tanto del liberalismo como del marxismo para dar respuestas: ninguno se ha ocupado de la relación entre las mujeres y el Estado.

El análisis de MacKinnon sobre el Estado liberal revela que las pretendidas neutralidad e imparcialidad sostienen en realidad un orden social basado en el dominio masculino, y que sobre esa perspectiva masculina se erigen las formas de poder y de organización de la vida social imperante. Bajo el supuesto de que no existe desigualdad de género en tanto las condiciones sean las mismas para hombres y mujeres, las normas deben ser de igual aplicación también. Para el liberalismo, igualdad se define en términos de homogeneidad y en perspectiva comparada: para ser iguales, debemos ser iguales a alguien que se erige en el modelo con el que comparar. De este modo, el compromiso del Estado liberal con la neutralidad y la no injerencia en las condiciones sociales –percibidas como hechos o datos de la realidad– significa, en el marco de unas condiciones sociales desiguales, un sostenimiento y refuerzo de la dominación masculina. La pretendida objetividad liberal, es ciega a sus propios sesgos. La perspectiva masculina permanece así tan profundamente arraigada en la estructura social que se vuelve casi imperceptible, invisible. Al convertirse en parte del “modo en que son las cosas”, en tanto realidad objetiva se erigen como lo racional. Es en estos subterfugios donde radica la potencia de la dominación masculina.

⁴⁵⁵ *Ibidem*, p. 288.

Sabemos sin embargo, que cuando nos alejamos de los términos abstractos y desvelamos argucias y disimulos, las jerarquías de género comienzan a hacerse cada vez más visibles, y es por esto que para el feminismo la igualdad no está relacionada con la eliminación de la diferencia de género, sino de las jerarquías. MacKinnon se refiere al género como “un medio de estratificación social”, una categoría medieval que permanece en los regímenes liberales por más que se declame su superación.⁴⁵⁶ La sociedad se ha constituido como desigual antes que la ley, de modo que no solo no es necesario imponer la desigualdad entre los sexos por ley –pues el dominio masculino ya es parte de la organización social–, sino que resulta muy difícil pensar que las garantías constitucionales y normativas de igualdad entre hombres y mujeres puedan conducir a una verdadera igualdad social –en tanto la organización social bajo el dominio masculino siga siendo efectiva. En palabras de MacKinnon,

[e]l modo en que el punto de vista masculino interpreta una experiencia es el mismo modo de interpretarla de la política estatal. Una vez tras otra, el Estado protege el poder masculino encarnando y garantizando el control masculino sobre la mujer en todos los ámbitos, amortiguando, dando derechos, apareciendo *de iure* para prohibir sus excesos cuando es preciso para su normalización. Las relaciones *de iure* estabilizan las relaciones *de facto*. Las leyes que se refieren a la sexualidad ofrecen ejemplos de este argumento.⁴⁵⁷

El argumento refleja que en tanto algo se realice de forma efectiva en lo social, resulta innecesario imponerlo por ley. La ley cumpliría un rol pasivo, reflejando en un segundo plano aquello que se desarrolla de hecho en la organización de la vida social. Incluso en el caso de aquellas leyes que plantean la igualdad sexual, si el hombre permanece como modelo implícito de lo humano y por lo tanto como medida para la igualdad, se mantiene la desigualdad y la distribución actual de poder, pues se refuerza la óptica del punto de vista masculino. Al amparo de la doctrina de la libertad negativa (dejar hacer, no interferir), MacKinnon se refiere al Estado liberal como Estado

⁴⁵⁶ Ibídem, p. 293. La categoría “género” resulta problemática en MacKinnon en varios sentidos. Por un lado, utiliza por momentos como intercambiables las nociones de género y sexo. Por otra parte, como ha señalado Judith Butler, para MacKinnon “el género es el resultado de un sistema de opresión sexual, y tiene su único y decisivo significado sólo en relación con ese sistema que lo produce. El género no es aquí un espacio de disputa, no es sitio de ambivalencias, no hay convergencia problemática de relaciones de clase, raciales, étnicas o geopolíticas”. Butler, Judith, “Disorderly Woman. Review”, *Transition*, No. 53, 1991, pp. 86-95, p. 92. A este respecto, Wendy Brown sostiene: “La teoría social de género de MacKinnon se basa en una identificación conceptual fundamental (...) depende de una identidad –no simplemente una relación– entre la sexualidad y el género”. Brown, Wendy, *States of Injury. Power and Freedom in Late Modernity*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1995, p. 80.

⁴⁵⁷ MacKinnon, Catharine, *Hacia una teoría feminista del Estado*, op. cit, p. 299.

negativo, en tanto este sostiene que promueve la libertad cuando no interfiere en la vida social. Por eso afirma: “La intimidad es el valor último del Estado negativo”.⁴⁵⁸ Para quienes están subordinadas o carecen de poder, esto se traduce en permanecer al margen de las garantías legales.

Esto no significa que la autora rechace la lucha por el acceso de las mujeres “al mundo masculino”, es decir, a la arena política y social. Desde su perspectiva, “el feminismo busca empoderar a las mujeres en nuestros propios términos. Para valorar lo que las mujeres siempre hemos hecho, así como para permitir que hagamos todo lo demás. Buscamos no sólo ser valoradas por quiénes somos, sino tener acceso al proceso mismo de definición de valor. De esta manera, nuestra demanda de acceso se convierte también en una demanda de cambio”.⁴⁵⁹ No se trata de negar la importancia de saltar barreras o remover obstáculos, sino de hacer visibles aquellos que no lo son. Esa visibilización, solo posible a través de la mencionada politización, implica cuestionar los fundamentos del liberalismo.

En *Hacia una teoría feminista del Estado* (1989), MacKinnon distingue su propia posición sobre el liberalismo de otros enfoques feministas.⁴⁶⁰ En tanto estos enfoques se ven limitados por el énfasis en la condición de las mujeres como seres independientes por un lado, o en la exaltación del hecho de que no lo son, por otro, la autora parece más interesada por contribuir a modificar las condiciones sociales que impiden a las mujeres ejercer plenamente su independencia.⁴⁶¹ Las reflexiones de MacKinnon sobre el liberalismo se desarrollan en varios niveles: una crítica al idealismo (en referencia al modo en que este interpreta la realidad material en tanto impulsada por ideas morales), al individualismo (y la consecuente incapacidad para comprender las determinaciones de grupo en torno a la desigualdad) y a lo que considera una ceguera por parte del liberalismo hacia formas sociales alternativas de organizar y distribuir el poder. Con respecto al idealismo, este aparecería guiando al

⁴⁵⁸ *Ibidem*, p. 339.

⁴⁵⁹ MacKinnon, Catharine, *Feminism Unmodified. Discourses on Life and Law*, Cambridge, Harvard University Press, 1987, p. 22.

⁴⁶⁰ Estos estarían representados por dos posturas. Por un lado, aquella que acusa al liberalismo de inconsistencia por no extender al ámbito privado las virtudes que pregona para lo público (Moller Okin, tal como hemos visto, representa una de las autoras más relevantes de esta corriente. Véase Primera Parte, Capítulo III). La segunda, como veremos en breve, sostiene que las virtudes que tradicionalmente se han confinado al ámbito privado y femenino deberían servir como guía alternativa al modelo liberal masculino que ha dominado lo público (aquí se sitúa la ética del cuidado que desarrollaremos en el Capítulo III de esta Segunda Parte. Virginia Held, Carol Gilligan y Sara Ruddick, como veremos, son algunas de sus autoras más representativas).

⁴⁶¹ Véase Schaeffer, Denise, “Feminism and Liberalism Reconsidered: The Case of Catharine MacKinnon”, *The American Political Science Review*, Vol. 95, No. 3, septiembre 2001, pp. 699-708.

liberalismo a concebir al pensamiento como motor de la vida social: la razón –lógica transhistórica independiente del contexto– es fuente y solución de los problemas sociales. En estrecha relación con el idealismo aparece el moralismo liberal, dimensión que determina el modo en que el pensamiento debe adaptarse a ciertas reglas y normas abstractas preestablecidas que son consideradas correctas. Y como ya hemos mencionado, para MacKinnon estos preceptos refuerzan el poder masculino.

Ahora bien, si de lo que se trata es de una redistribución del poder, no se reclama empoderar individualmente a las mujeres en el sentido liberal. La discriminación sexual a la que están sujetas las mujeres, es una discriminación de grupo: una mujer es discriminada no en tanto ser individual sino por ser mujer. Y esto no implica –y nos vemos en la obligación de señalarlo y remarcarlo, cada vez– admitir la existencia de algo auténtico o real en el ser mujer que se encuentra más allá de la sociedad. En todo caso, supone asumir que las mujeres son oprimidas no de modo individual ni aleatorio, sino en base a sus atributos sexuales, por pertenecer a un grupo social definido por su condición de género. El trabajo de MacKinnon es una reflexión situada que, basándose en pautas sociales y culturales –por tanto, contingentes– y en un análisis comparativo en relación a la situación de los hombres, llega a la conclusión de que las mujeres en tanto grupo poseen un estatus social y político inferior al de los varones, y se encuentran en una situación de desigualdad y opresión.⁴⁶² Es de hecho en esa profunda imbricación entre la teoría y la realidad donde la autora sitúa el elemento de cambio de la teoría feminista, que se expresa como una metodología no-liberal, y desde allí indaga en las implicancias teóricas y políticas de su diagnóstico.

Ante la evidencia de que la teoría liberal no produce por sí sola igualdad sexual, MacKinnon subraya la importancia de reconocer que los conceptos liberales no significan en la realidad aquello que se supone comportan en términos teóricos.

He intentado señalar que las condiciones sociales bajo las cuales las mujeres podríamos tener lo que el liberalismo afirma que tenemos ahora, en las que las ideas liberales podrían funcionar y sus términos podrían significar lo que se supone que significan, serían condiciones de igualdad entre los sexos; una meta a la que el liberalismo también

⁴⁶² La propia autora reflexiona con estas palabras al respecto: “Mi análisis se basa sólida y explícitamente en su totalidad en la sustancia concreta y específica de la experiencia de las mujeres, socialmente situada en tiempo y lugar, un fundamento material que los teóricos liberales suelen desestimar como tan solo particularidades, ejemplos o meras aplicaciones”. MacKinnon, Catharine, “«The Case» Responds”, *The American Political Science Review*, Vol. 95, No. 3, septiembre 2001, pp. 709-711, p. 710.

declara adherir, pero que ha hecho tanto como cualquier otra filosofía por evitar, mientras pretende lo contrario.⁴⁶³

La objetivación de las mujeres –proceso central de la subordinación femenina– se entrelaza con el poder del Estado en una trama normativa que refleja el dominio masculino como expresión del vínculo entre lo personal y lo político. El Estado, mediante las leyes, institucionaliza el poder y el punto de vista masculino. “El poder estatal, encarnado en ley, existe en toda la sociedad como poder masculino al mismo tiempo que el poder de los hombres sobre las mujeres en toda la sociedad se organiza como poder del Estado”.⁴⁶⁴ En este sentido, el poder masculino es revestido de legitimidad, a pesar de los elementos coactivos en los que se sustenta, y que analizaremos a continuación. Los hombres ocupan a la vez que la posición masculina, el lugar de lo neutro.⁴⁶⁵ Neutralidad, objetividad y masculinidad se enlazan epistemológicamente, al tiempo que las mujeres representan el género, la marca, la diferencia. La perspectiva masculina es sistémica y hegemónica. El poder masculino se ha erigido en régimen.

b) La imposibilidad del consentimiento

La afirmación de que los principales conceptos de la tradición liberal no significan aquello que dicen significar cobra una relevancia central en el caso del consentimiento, cuando las mujeres y el sexo están involucrados. El liberalismo suele referir al consentimiento como si se tratase de la libertad para decidir –sin condicionamientos ni elecciones forzadas–, cuando en realidad, subraya MacKinnon, el término suele aplicarse en situaciones que no muestran otra cosa que anuencia en la desigualdad y la inexistencia de posibilidades realistas de negarse. La idea de consenso en estos casos solo serviría como una pantalla que permite llamar libre elección a la desigualdad.

⁴⁶³ MacKinnon, Catharine, “«The Case» Responds”, op. cit., p. 709.

⁴⁶⁴ MacKinnon, Catharine, *Hacia una teoría feminista del Estado*, op. cit., p. 303.

⁴⁶⁵ “La fisiología de los hombres define la mayor parte de los deportes, sus necesidades de salud define [sic] en buena medida la cobertura de los seguros, sus biografías diseñadas socialmente definen las expectativas del puesto de trabajo y las pautas de una carrera de éxito, sus perspectivas e inquietudes definen la calidad de los conocimientos, sus experiencias y obsesiones definen el mérito, su servicio militar define la ciudadanía, su presencia define la familia, su incapacidad para soportarse unos a otros –sus guerras y sus dominios– define la historia, su imagen define a dios y sus genitales definen el sexo. Éstos son los patrones que se presentan como neutrales en cuanto al género”. MacKinnon, Catharine, *Hacia una teoría feminista del Estado*, op. cit., p. 408.

El análisis de la legislación sobre violación resulta para MacKinnon, al igual que para Pateman, esclarecedor a la hora de reflexionar en torno a las mujeres y el acto de consentir: “La ley sobre la violación toma la respuesta usual de la mujer a la coacción – la aquiescencia, respuesta desesperada de los impotentes ante la desigualdad de una situación– y lo llama consentimiento”.⁴⁶⁶ El problema es, nuevamente, suponer la igualdad allí donde no la hay: suponer que el consentimiento al sexo es tan real y posible para hombres como para mujeres, suponer que las mujeres tienen el mismo acceso a lo que llamamos intimidad que los hombres, suponer que las mujeres tienen las mismas posibilidades de libre elección y libre expresión que los hombres; suponer, en suma, que las mujeres son iguales social, política, cultural y económicamente a los hombres.⁴⁶⁷

Las leyes que penalizan la violación la tipifican como un delito sexual que no se considerará delito si se percibe como sexo: “La ley, hablando en términos generales, define la violación como coito con fuerza o coacción y sin consentimiento”.⁴⁶⁸ Bajo la heteronormatividad que domina nuestras sociedades, la concepción de la violación en tanto delito está centrada en la penetración, lo que nos lleva a la paradoja en la cual la legislación que se supone concebida para la protección de la integridad física y la sexualidad de las mujeres asienta la definición de esa protección en la genitalidad masculina. La violación se define también en términos masculinos, y desde esa perspectiva se emite sentencia. Ahora bien, las dificultades que surgen al momento de definir en un sentido normativo punitivo la violación, tienen su raíz en la determinación de la violación como algo distinto del coito, ya que “para las mujeres es difícil distinguir ambos en las condiciones del dominio masculino”.⁴⁶⁹ Bajo la perspectiva masculina liberal, se sostiene que el sexo forzado es sexo, a la vez que se afirma que la mujer puede decidir libremente si tener sexo o no. La ley intenta

⁴⁶⁶ *Ibidem*, p. 301.

⁴⁶⁷ Desde un enfoque distinto, Geneviève Fraisse aborda la cuestión del consentimiento utilizando como disparador de la reflexión el debate en torno a la prostitución. El punto de partida es el *Protocolo adicional para prevenir, reprimir y castigar la trata de seres humanos, en particular de las mujeres y niños* de Naciones Unidas del año 2000, en el que se declara “que el consentimiento de una persona es «indiferente», no viene al caso. «Irrelevant», dice la lengua inglesa, es decir, sin pertinencia. No hace una diferencia, en una situación de trata de mujeres, entre aquella que dice «sí» y aquella que dice «no»”. Fraisse, Geneviève, *Del consentimiento*, Santiago de Chile, Palinodia, 2011 [2007], p. 16. La autora reflexiona en torno al consentimiento individual, a su relación con el contrato, al consentimiento como argumento político, así como a la relación entre este concepto, la desigualdad y la dominación.

⁴⁶⁸ MacKinnon, Catharine, *Hacia una teoría feminista del Estado*, op. cit., p. 306.

⁴⁶⁹ *Ibidem*, p. 310.

determinar en cada caso concreto esa distinción entre sexo y violación, y allí cobra importancia la interpretación de la “voluntad” de la mujer.

La centralidad de la perspectiva masculina queda de manifiesto también en la significación del acto: el daño radica en lo que el hecho significa para la mujer violada, pero su carácter criminal radica en lo que el acto significa para el violador. Si la mujer no puede demostrar ante un tribunal que no consintió una relación sexual, se considera entonces que no fue una violación y por tanto, que no hubo daño alguno. Sobre esta interpretación MacKinnon sostiene: “Aplicada hermenéuticamente, la ley supone que, como el violador no se dio cuenta de que la mujer no quería, no la violó. Sólo fue sexo”.⁴⁷⁰

La violación supone un acto violento, supone el uso de la fuerza para la realización de un acto sexual para el que la mujer no ha dado su consentimiento. Para valorar esa “voluntad” se sopesan el rechazo, la fuerza y la resistencia como elementos clave. Pero, ¿cuáles son las pruebas de fuerza suficientes? ¿Cuántas heridas, magulladuras, moretones, debe presentar el cuerpo de una mujer para que un tribunal considere que efectivamente ha sido violada? ¿Qué sucede cuando la fuerza ejercida no deja marcas visibles? Nos encontramos haciendo preguntas acerca de cuánta presión es tolerable en lugar de cuestionar por qué la presión misma resulta aceptable.

Para MacKinnon “[l]a cuestión sigue siendo qué se entiende por fuerza, por violencia en consecuencia, en el terreno sexual. No se aceptará en muchos casos de violación, según los viven las mujeres, que se viola a las mujeres hasta que sexo y violencia queden confrontados como mutuamente definitorios en vez de mutuamente excluyentes”.⁴⁷¹ Si se encuentra socialmente aceptado que el acceso sexual a las mujeres involucra algún tipo de coerción, que las mujeres no están realmente negándose cuando dicen que no; el tipo y forma de fuerza que se ejerce es solo una cuestión de grados. El problema es aún más profundo si se reconoce que en muchos casos las mujeres no tienen alternativa al consentimiento: por desconocimiento –imposibilidad de ver otra opción pues han sido socializadas para aceptar pasivamente–, o por preferir ese sometimiento a la vergüenza o la humillación, e incluso al riesgo de la propia de vida. Es en este contexto que MacKinnon afirma enfáticamente aquello que el liberalismo oculta: “el sexo forzado como sexualidad no es una excepción en las relaciones entre los

⁴⁷⁰ *Ibidem*, p. 323.

⁴⁷¹ *Ibidem*, p. 311.

sexos, sino que constituye el significado social de género. (...) Poder ser violada, posición que es social y no biológica, es lo que define qué es una mujer”.⁴⁷²

Esta contundente y polémica afirmación de MacKinnon implica que no es posible utilizar argumentos del tipo “no solo las mujeres sufren esa problemática” para negar la subordinación de las mujeres. El hecho de que un hombre pueda ser violado, por ejemplo, no constataría otra cosa que la evidencia acerca de que el estatus de la mujer es social y no biológico, ya que un hombre también puede ser “feminizado”. Del mismo modo, “[e]l hecho de que en ocasiones personas blancas hayan sido esclavas no hace a la esclavitud negra no racista. Que algunas personas no judías, como los/as gitanos/as y los/as homosexuales fueran víctimas del Holocausto no significa que el Holocausto no fuera, o fuera menos, antisemita”.⁴⁷³

Desde el análisis de MacKinnon la violación no estaría prohibida mediante la legislación actual sino regulada. Si el uso de la fuerza no puede utilizarse como definitorio, pues se da por supuesto en toda relación sexual entre hombres y mujeres, “la cuestión no es tanto si hubo fuerza como si el consentimiento es un concepto con significado”.⁴⁷⁴ Lejos de invisibilizar la violencia, el argumento apunta a que la violación ya no sería un coito por la fuerza, sino un coito por la fuerza que se reconoce como fuerza.

Nos confrontamos nuevamente a la ficción del contrato: se supone que hombres y mujeres se relacionan entre ellos en un terreno neutro, en el que el consentimiento es el ejercicio de la libertad de elección sexual en igualdad de condiciones. Más aún, el consentimiento representaría el poder de las mujeres, la forma en que ejercen control sobre la sexualidad, en tanto los hombres toman la iniciativa y las mujeres la aceptan o rechazan. Bajo esta visión la mujer es causa del deseo masculino, provocadora de su apetito sexual y poseedora de la capacidad de satisfacer ese deseo o negarse a ello. Para MacKinnon esto no es otra cosa que la racionalización de la fuerza: “El consentimiento en este modelo se convierte más en una calidad metafísica del ser de la mujer que en una elección que hace y comunica. El ejercicio del presunto poder de la mujer presupone una impotencia social más fundamental”.⁴⁷⁵

La legislación sobre violación tipifica en muchas ocasiones a las mujeres de acuerdo al margen que la norma presume que tiene una mujer para decidir sobre el

⁴⁷² *Ibíd.*, p. 319.

⁴⁷³ MacKinnon, Catharine, *Feminism Unmodified. Discourses on Life and Law*, p. 56.

⁴⁷⁴ MacKinnon, Catharine, *Hacia una teoría feminista del Estado*, op. cit., p. 318.

⁴⁷⁵ *Ibíd.*, p. 312.

acceso a su cuerpo: las niñas no pueden consentir nunca, las esposas y las prostitutas deben consentir siempre. Estas situaciones extremas funcionan como modelos de referencia: las mujeres buenas, como las niñas, no consienten, y por tanto pueden ser sujetas a violación. Las mujeres malas, como las esposas y las prostitutas, consienten, y su condición de violadas puede ser puesta siempre en dudas.

Resulta necesario confrontar las reflexiones en torno a la violación con la definición de lo privado y la intimidad que el liberalismo enarbola, en los términos a los que hemos hecho referencia en el apartado anterior. Lo privado es a la vez que espacio de refugio para algunos, un verdadero calvario para otras; un espacio en el que las prácticas de violencia y sometimiento se ejercen al amparo del aislamiento, el ocultamiento y la impunidad. Porque el espacio privado pertenece, como subraya MacKinnon, a los individuos con poder, y a las mujeres no se las ha reconocido como lo primero y se les ha negado lo segundo. Quien detenta el poder goza de la privacidad, y quien no lo tiene es asumida como consintiendo, mientras todos y todas son supuestos como iguales. La mayor parte de los abusos sexuales que sufren las mujeres no encajan, señala MacKinnon, con lo que llama “el modelo legal de la violación ideal”: “La mayoría de las violaciones son perpetradas por familiares, no por desconocidos; por los miembros del propio grupo étnico, no por otros; en el hogar, no en la calle”.⁴⁷⁶ La noción de consentimiento, aquella que marcaría la línea divisoria entre una relación sexual y una violación, es en estos casos tan pasiva que en palabras de MacKinnon, “hasta un cadáver podría satisfacerla”: “La legislación sobre la violación está diseñada para que la violación sea aquello que hace otra persona y que casi nunca sucede: de manera que lo que se hace todo el tiempo, probablemente incluso por aquellos que diseñan, interpretan y hacen cumplir las leyes, pueda hacerse”.⁴⁷⁷ Esto permite que el temor a la violación –la constante amenaza de la posibilidad de ser violada– funcione como un mecanismo de control social para todas las mujeres.

Estos mecanismos de terror actúan también a la hora de denunciar agresiones sexuales. El hecho de que solo una parte menor de las violaciones sea denunciada ante la justicia, y que solo una parte de las denuncias radicadas lleguen a juicio y condena, es un dato que debe analizarse a la luz de las reflexiones con las que MacKinnon nos interpela. Las mujeres no denuncian por miedo –no solo a posibles represalias del

⁴⁷⁶ MacKinnon, Catharine, “Reflections on Sex Equality under Law”, *The Yale Law Journal*, Vol. 100, No. 5, marzo 1991, pp. 1281-1328, p. 1300.

⁴⁷⁷ Ídem.

agresor, al rechazo de su entorno, sino por temor también al propio sistema judicial, médico y policial–, por vergüenza –ante un contexto social que las culpabiliza y humilla, por ejemplo, con preguntas acerca del largo de su falda al momento de ocurrido el hecho–, por desconfianza –en instituciones que no creen en su relato, que condenan firmemente muy pocos de los casos denunciados, que aplican penas cortas. La violencia institucional es una de las tantas caras violentas que las sociedades sexualmente desiguales muestran a las mujeres. Todos estos sentimientos y sensaciones están sostenidos en un entramado social que tolera la agresión sexual por considerarla común o inevitable: “Quizás el abuso sexual no sería tan común si fuera tomado seriamente”.⁴⁷⁸ Las mujeres tememos en múltiples ocasiones ser vejadas, avergonzadas y humilladas, porque ese es el modo en el que hemos venido siendo tratadas históricamente.

Los procesos de normalización que actúan sobre las agresiones sexuales tienen sus cimientos en los roles tradicionalmente asignados a los géneros: la sexualidad activa del hombre frente a la pasividad de la mujer, el hombre agresor y la mujer víctima. Estos papeles están enmarcados además en una aceptación –o incluso, como afirma MacKinnon, romantización/erotización– del uso de diversos grados de fuerza en el marco de las relaciones sexuales como algo aceptable. La erotización de la degradación de la mujer, del uso de la violencia física sobre ella, de su dominación y sometimiento, hacen que la agresión sexual sea vista como un hecho más del poder sexual masculino. En este marco se sitúan las reconocidas –y no libres de extensas e interesantes controversias– reflexiones de MacKinnon en torno a la pornografía, la cual sería responsable de legitimar y promover la desigualdad de género al sexualizar la desigualdad. La autora distingue lo que considera pornografía de otros materiales de sexo explícito, al definirla como aquella aproximación en la que las mujeres son presentadas de las siguientes formas:

deshumanizadas como objetos sexuales, cosas o mercancías; disfrutando el dolor o la humillación o la violación; siendo atadas, cortadas, mutiladas o heridas físicamente; en posturas de sumisión sexual o servilismo o en exposición; reducidas a partes del cuerpo, penetradas por objetos o animales, o presentadas en escenarios de degradación, daño, tortura; mostradas como sucias o inferiores; sangrando, magulladas o heridas en un contexto que hace de estas condiciones algo sexual.⁴⁷⁹

⁴⁷⁸ *Ibíd.*, p. 1303.

⁴⁷⁹ MacKinnon, Catharine, “Pornography, Civil Rights, and Speech”, en Kourany, Janet, Sterba, James y Tong, Rosemarie (eds.), *Feminist Philosophies*, Nueva Jersey, Prentice Hall, 1992, pp. 295-308, p. 300.

Resultaría imposible abordar aquí las complejidades de los debates que se han venido sucediendo en torno a la pornografía en el marco de los estudios feministas. MacKinnon ha sido junto a Andrea Dworkin una de las más importantes promotoras del movimiento anti-pornografía en los Estados Unidos. Juntas redactaron lo que se conoce como “Dworkin-MacKinnon Antipornography Civil Rights Ordinance” (1983), ordenamiento normativo que propone tratar a la pornografía como una violación de los derechos civiles de las mujeres.⁴⁸⁰ A pesar de que diversas ciudades acogieron ligeras variantes de esta ordenanza, distintas instancias judiciales la encontraron violatoria del derecho a la libertad de expresión amparado por la Primera Enmienda constitucional de los Estados Unidos. El argumento de las autoras es justamente que el enfoque que tradicionalmente se ha utilizado para regular la pornografía (la doctrina legal sobre la obscenidad), al ubicar la cuestión en el terreno moral ha permitido que la industria pornográfica se haya amparado una y otra vez en el derecho a la libertad de expresión. Resituar el debate en el ámbito político es el único camino para visibilizar los daños que la pornografía genera, es decir, el modo en el que (re)produce la opresión sexual, objetivando a las mujeres como un producto para poseer y consumir. Lo que se está discutiendo no es el derecho a la libertad de expresión –fuera, por supuesto, de discusión alguna– sino los efectos de la violencia, del acoso, del maltrato y de la subordinación.⁴⁸¹ No se trata para MacKinnon de decir qué está bien o mal, sino de poner en el centro del debate las nociones de poder e impotencia, es decir, conceptos políticos y no morales: “En la perspectiva feminista, la obscenidad es una idea moral y la pornografía es una práctica política”.⁴⁸²

Esta concatenación de sexo, violencia, pornografía y violación provocó numerosas voces disidentes al interior del movimiento feminista. Los argumentos más importantes en contra de la prohibición de la pornografía no descansaron en bases liberales sino en la necesidad de resituar los estudios sobre la sexualidad, desplazando el

⁴⁸⁰ Véase Dworkin, Andrea y MacKinnon, Catharine, “Appendix D: The Model Ordinance”, *Pornography and Civil Rights: A New Day for Women's Equality*, Minneapolis, Organizing Against Pornography, 1988, pp. 138-142.

⁴⁸¹ Pateman parece coincidir en este punto con MacKinnon: “Algunas feministas han acusado a quienes son hostiles a la pornografía de ser «antisexo». La misma acusación se hizo en el pasado en contra de las feministas preocupadas por el carácter de las relaciones sexuales, especialmente si veían la castidad como la única manera de mantener la libertad e integridad de las mujeres. El cargo es curiosamente inapropiado. Las críticas feministas no están en contra del disfrute sexual; por el contrario, su objetivo es una estructura de relaciones dentro de la cual las mujeres puedan de forma libre y autónoma entablar relaciones sexuales consentidas. Quieren ver una sociedad en la que las mujeres pueden negar así como prestar su consentimiento y en la que la sumisión forzada sea vista como un crimen, no como «sexo»”. Pateman, Carole, “Sex and Power”, *Ethics*, Vol. 100, No. 2, enero 1990, pp. 398-407, p. 407.

⁴⁸² MacKinnon, Catharine, *Hacia una teoría feminista del Estado*, op. cit., p. 353.

peligro y priorizando el placer. Sin desconocer las estructuras patriarcales que regulan y condicionan el placer sexual de las mujeres, estas autoras señalan que centrarse solo en la violencia y la opresión invisibiliza las experiencias y elecciones de las mujeres.⁴⁸³

Podemos ver que los ecos del debate en torno a las preferencias adaptativas que desarrollamos en la Primera Parte vuelven a resonar en este marco.⁴⁸⁴ MacKinnon no desconoce la complejidad del concepto de libre elección, por lo que en su reflexión ni las mujeres que experimentan coerción explícita ni aquellas que la padecen en modos más indirectos estarían obrando bajo los influjos de una falsa conciencia. En todo caso se trata de respuestas reales a contextos reales, y todas deben ser tomadas en cuenta. Sin embargo, no puede perderse de vista que esas respuestas se dan en el marco y como resultado de condiciones opresivas.⁴⁸⁵ A pesar de que resulta imposible saber cuáles serían las elecciones de las mujeres en una situación no opresiva, en la teoría de MacKinnon conviven las realidades que coexisten asimismo en cada una de las mujeres: la desigualdad y la autonomía. Las mujeres somos lo que somos y lo que podemos ser más allá de esa realidad de desigualdad. “Si la desigualdad sexual no fuera real, el feminismo no existiría. Si fuera una realidad taxativa, el feminismo no podría existir. El feminismo existe en la intersección de la realidad de la opresión de las mujeres y su realidad como seres humanos completos, y afirma la realidad de ambas”.⁴⁸⁶

La importancia que la intersección entre la desigualdad y la autodeterminación reviste en el pensamiento de MacKinnon, resulta crucial para alejarnos de ciertas

⁴⁸³ Para una aproximación a estos debates entre feministas anti-pornografía y feministas “pro-sexo”, véase Dworkin, Andrea y MacKinnon, Catharine, *Pornography and Civil Rights: A New Day for Women's Equality*, op. cit.; Vance, Carole (comp.), *Placer y peligro: explorando la sexualidad femenina*, Madrid, Talasa Ediciones, 1989 [1984]; Cornell, Drucilla, *Feminism & Pornography*, Nueva York, Oxford University Press, 2000.

⁴⁸⁴ Véase Primera Parte, Capítulos VI y VII.

⁴⁸⁵ La filósofa italiana Michela Marzano cuestiona el argumento liberal que liga de manera directa el consentimiento con la autonomía. Al respecto, la autora afirma: “Aceptemos que se argumente que el consentimiento expresa la autonomía personal y que esta autonomía es un signo de humanidad, hasta el punto que no tomarla en cuenta significaría tratar a un individuo como a un niño, o peor todavía, como un objeto, pero entonces el consentimiento no puede reducirse a la simple manifestación de una necesidad súbita, o de una pulsión incontrolable, o incluso de una necesidad momentánea como si expresa el miedo ante una amenaza física o psíquica –y por ello no puede remitirnos al concepto de autonomía– en este caso el consentimiento no puede justificar una acción o una conducta. Tanto en este caso como en el otro, caemos en «contradicciones lógicas». En el primer caso, en efecto, no se puede exigir a la vez expresar su autonomía y actuar de manera que la autonomía sea puesta en peligro. En el segundo caso, no se puede querer que el consentimiento sea solamente la expresión de una necesidad súbita y a la vez sea considerado como un principio capaz de justificar un acto desde un punto de vista ético”. Marzano, Michela, *Consiento, luego existo. Ética de la autonomía*, Capellades, Proteus, 2009 [2006], p. 37. Marzano desafía de este modo la asunción de que el consentimiento es siempre expresión de autonomía a la vez que la idea de que el consentimiento es una expresión suficiente para legitimar una acción.

⁴⁸⁶ Schaeffer, Denise, “Feminism and Liberalism Reconsidered: The Case of Catharine MacKinnon”, op. cit., p. 703.

interpretaciones que analizan su obra como una victimización constante de las mujeres. Para MacKinnon las mujeres estamos insertas en un sistema social de desigualdad de género, pero no somos enteramente determinadas por él. Es en la dinámica entre estas dos circunstancias donde debemos posicionarnos para analizar la situación. Lejos de celebrar o regodearse en la victimización, la autora resalta las capacidades de elección y autodeterminación que las mujeres poseemos en tanto seres humanos, y reclama una conciencia feminista que descansa en el potencial emancipatorio femenino.

c) Iguales ante la ley, o lo que encubre el dilema identidad-diferencia

¿Pero de qué se trata esa emancipación? Está claro que para MacKinnon no significa un reclamo de igualdad en los términos en los que tradicionalmente se ha hecho referencia a ella desde la política y el derecho en el marco de las sociedades liberales. El liberalismo entiende la igualdad en términos de identidad y diferencia, y en tanto la igualdad es una equivalencia, el género es una distinción. La igualdad de trato y oportunidades se traduce en tratar igual a los/as iguales y desigualmente a los/as desiguales. Del mismo modo, la desigualdad sería tratar diferente a un igual, o igual a alguien diferente. Entonces, si lo que define a la mujer es que es diferente al hombre, pero solo podemos decir que es discriminada si reconocemos previamente que no debiera serlo pues es igual al hombre, estamos ante una tensión evidente. Tensión que se produce entre “este concepto de igualdad, que presupone la identidad, y este concepto de sexo, que presupone la diferencia. La diferencia define el enfoque del Estado de la igualdad de los sexos epistemológica y doctrinalmente. La igualdad entre los sexos se convierte en una contradicción en los términos, una especie de oxímoron.”⁴⁸⁷

En este contexto la diferencia aparece como el significado social del sexo, y su representación en la ley marca el límite a la discriminación sexual. Para la doctrina legal la igualdad es comparativa, por lo que las similitudes entre varones y mujeres constituyen la base del reclamo de igual trato. Para que el trato desigual pueda ser considerado discriminatorio, los géneros son situados en igualdad de condiciones legalmente, aplicando de este modo al sexo la tradición liberal de neutralidad y objetividad. Ahora bien, las diferencias requieren tratamientos diferentes, pero como en

⁴⁸⁷ MacKinnon, Catharine, *Hacia una teoría feminista del Estado*, op. cit., p. 393.

tanto diferentes no son comparables, no son consideradas desigualdades. “En este sentido, la igualdad normativa se deriva de la equivalencia empírica, con la que está relacionada. Las diferencias concretas producen resultados diferenciados sin implicar necesariamente discriminación”.⁴⁸⁸

Para esta epistemología liberal, la biología determina una diferencia natural entre los sexos –esencial, inherente, inmutable– sobre la que las sociedades han levantado en ocasiones distinciones arbitrarias e irracionales, y es sobre ellas que la legislación contra la discriminación hacia las mujeres debe actuar. Pero para las mujeres no se trata de “distinciones” sino de flagrantes desigualdades de poder con profundas consecuencias en nuestras vidas. En resumen, “considerar el género como cuestión de identidad y diferencia encubre la realidad del género como sistema de jerarquía social, como desigualdad”.⁴⁸⁹ Las distinciones aparecen entonces como causa y no como efecto; primero se encuentran las desigualdades y luego se arriba a las diferencias. La desigualdad –material, sustantiva– implica una disparidad, la diferencia –abstracta, inmaterial– se presume –falsamente– simétrica. En este contexto para MacKinnon, los discursos centrados en la diferencia no hacen otra cosa que racionalizar, neutralizar y encubrir las disparidades de poder: “La diferencia es el guante de terciopelo sobre el puño de hierro de la dominación”.⁴⁹⁰

Siguiendo la estela de la tensión señalada en el binomio identidad-diferencia, las mujeres nos encontramos ante dos vías alternativas hacia la “igualdad” de los sexos. La primera, afirma MacKinnon, es aquella que nos invita a ser igual que los hombres y desemboca en la neutralidad genérica. Esta corriente demanda la inclusión de las mujeres en los mismos términos que los hombres, es decir, la aplicación efectiva de las leyes existentes a las mujeres, como si el sistema legal fuera genéricamente neutral y como si las mujeres no estuviéramos encarnadas en cuerpos femeninos. Si tenemos en cuenta el concepto de igualdad imperante, es decir, si la igualdad significa ser iguales a los hombres, y si ser diferentes a ellos implica la falta de derechos, esta opción –tomada por las primeras feministas– parece razonable. El modelo al que se acudió en muchas ocasiones para sostener esta aproximación es el del enfoque legal sobre discriminación racial. Pero la analogía con las leyes de igualdad racial no funciona en todos los casos

⁴⁸⁸ *Ibíd.*, p. 396.

⁴⁸⁹ *Ibíd.*, p. 397.

⁴⁹⁰ *Ibíd.*, p. 398.

de desigualdad sexual: en temas como el abuso sexual o la reproducción, la desigualdad presenta una especificidad insoslayable.⁴⁹¹

El camino alternativo nos propone entonces reconocernos diferentes a los hombres, y admitiendo esas diferencias, nos suministra “discriminaciones positivas”, “ventajas especiales” o “normas de protección especial” que dan cuenta de las particulares situaciones que podemos vivir las mujeres, la más evidente tal vez, la gestación de otro ser humano. Aquí no se trata de querer ingresar a un régimen legal “neutral” sino de una interpretación crítica de las herramientas que el sistema proporciona a las mujeres, que resulta en modificaciones necesarias para que la ley también pueda estar al servicio de las mujeres. “En estos casos, las iniciativas legales de las mujeres han transformado la inclusión en cambio. Han pasado de solicitar que se les permita jugar de acuerdo a las reglas, a comprender que no tener voz con respecto a las reglas significa no ser aceptadas para jugar el juego”.⁴⁹² El reconocimiento de la violación al interior del matrimonio, del acoso sexual en diversos ámbitos, de la violencia en todas sus formas y variantes, son algunos de los instrumentos que van en esta dirección.

MacKinnon subraya además que es la misma noción de diferencia la que se utiliza para fundamentar el proteccionismo, para rechazar los reclamos de valores comparables, para considerar el embarazo como una cuestión de discriminación o para dificultar el reconocimiento de situaciones de discriminación sexual. La idea que estaría subyaciendo es que en el marco del modelo igualdad-diferencia, cuanto más grande sea la diferencia, más difícil parece ser que se reconozca la discriminación.

Ambos caminos se encuentran entonces, para MacKinnon, atrapados en esta tensión identidad-diferencia, que no es otra cosa que la aplicación del liberalismo a las mujeres: “El sexo es una diferencia natural, una división, una distinción bajo la cual hay un estrato de características humanas comunes: la identidad”.⁴⁹³ El enfoque de la identidad parte de un supuesto de igualdad empírica, y adapta la norma a esa realidad: las mujeres, en tanto iguales a los hombres, tienen derecho a todo lo que los hombres tienen. La perspectiva de la diferencia –capeando críticas que la consideran paternalista– supone valorar a las mujeres por aquello que las distingue de los hombres,

⁴⁹¹ La analogía también puede cooperar a la invisibilización de la realidad de muchas mujeres para las cuales el racismo y el sexismo son inseparables como causas de su opresión y subordinación.

⁴⁹² MacKinnon, Catharine, “Reflections on Sex Equality under Law”, op. cit., p. 1295.

⁴⁹³ MacKinnon, Catharine, *Hacia una teoría feminista del Estado*, op. cit., p. 399.

y corregir las distorsiones que esas diferencias pudieran generar para alcanzar la equidad entre varones y mujeres.

Ninguno de estos caminos resulta satisfactorio para MacKinnon, pues el problema es el marco en el que se sitúan, basado en un acercamiento a los asuntos del sexo como cuestiones de diferencia y a la igualdad como un tema de identidad. El planteo oculta uno de los problemas centrales: que el hombre es la medida de todas las cosas, que la pretendida neutralidad genérica es en realidad el patrón masculino vuelto sentido común –mientras que la protección especial representaría el patrón femenino, al tiempo que la masculinidad permanece como la referencia para ambos. Bajo el patrón de la igualdad, las mujeres son consideradas de acuerdo a su correspondencia con los hombres; bajo el de la diferencia, según la distancia con su parámetro. El liberalismo estaría mediante ambos caminos manteniendo a las mujeres en el modelo masculino, y llamando a eso neutralidad genérica e igualdad entre los sexos. Aunque el camino de la diferencia socava en varias de sus formas la trampa de la “mismidad”, no logra para MacKinnon cuestionar a fondo el enfoque igualdad-identidad ni la condición de comparabilidad que su expresión legal requiere. No logra, en suma, dejar expuesto al sistema legal liberal como “el disfraz doctrinal de la dominación”.⁴⁹⁴

Hombres y mujeres poseen un sinnúmero de diferencias entre sí. Las diferencias de los hombres con las mujeres son equivalentes a las diferencias de las mujeres con respecto a los hombres. Y sin embargo, los sexos no han sido ni son iguales socialmente. El problema con las diferencias parece ser que las jerarquías que provoca la desigual distribución de poder y recursos definen, producen y reproducen diferencias que se traducen socialmente en desigualdad y subordinación. ¿A quién tiene que reclamarse igual un varón para gozar de un derecho? ¿A qué género pertenecen las cualidades valoradas positivamente en nuestras sociedades? ¿Cuáles son las definiciones que llevan implícitas las normas que se pretenden neutrales? Ninguna de estas preguntas parece encontrar respuesta aquí. La primacía del enfoque comparativo, el modo en que la diferencia es socialmente definida –o creada–, quién establece los puntos de referencia para la igualdad y dónde son establecidos, permanecen indiscutidos.

Suponer que pensar legalmente que la situación realmente *es* igual para hacerla igual es el sentimentalismo del liberalismo. La falta de

⁴⁹⁴ MacKinnon, Catharine, “Reflections on Sex Equality under Law”, op. cit., p. 1296.

perspectiva distanciada que logra la deseada ceguera frente a las diferencias sexuales logra también ceguera frente a la desigualdad sexual. Semejante enfoque no puede distinguir el separatismo de la segregación, la no discriminación de la integración forzada ni la diversidad de la asimilación.⁴⁹⁵

Si la igualdad es entendida como identidad, la disparidad social entre hombres y mujeres hace que las mujeres no estén situadas en igualdad de condiciones. La violencia sistemática, la falta de educación, la dependencia económica, la falta de derechos, la explotación en el hogar, son solo algunas de las causas por las que podemos señalar que las mujeres no estamos, en términos generales, posicionadas en un plano de igualdad social con respecto al género masculino. Como ya muchas feministas han señalado, el campo de juego no está nivelado, y pensar que lo está o pretenderlo, no lo hace real. En este terreno desnivelado del que partimos, la igualdad formal –es decir, una relación con la ley que nos abstraiga de nuestra condición femenina– solo puede consolidar la desigualdad.⁴⁹⁶ Pero si de lo que se trata es de visibilizar las desigualdades para poder modificarlas, pedir ser consideradas como mujeres implica solicitar un trato desigual basado en la afirmación de nuestras diferencias con los hombres. MacKinnon pone de relieve el modo en que el feminismo ha estado pendulando entre estas opciones.

El liberalismo, ciego a estas cuestiones, sigue suponiendo el origen de las desigualdades de género en las diferencias. El feminismo de MacKinnon propone recentrar la atención en la jerarquía de género, “que no sólo produce desigualdades sino que da forma al significado social, por tanto a la pertinencia legal, de la diferencia sexual”.⁴⁹⁷ Este enfoque considera que el sexo en la naturaleza no es un dualismo sino un continuo, interpretado por la sociedad en términos bipolares. Ese par antagónico, excluyente y jerárquico con el que la sociedad interpreta y representa los sexos, implica que el lado valorado de ese binomio es el molde o patrón de lo humano, y las normas llevan su impronta. La legislación liberal legitima el dominio masculino, el cual se hace invisible tras la supuesta neutralidad de la ley que adopta, sin embargo, el punto de vista masculino. Las mujeres –es decir, quienes no son hombres– son lo diferente, y cualquier intento normativo de conseguir la igualdad es concebido como acción afirmativa o protecciones y garantías especiales y no sencillamente como medidas

⁴⁹⁵ MacKinnon, Catharine, *Hacia una teoría feminista del Estado*, op. cit., p. 419. Las cursivas pertenecen a la autora.

⁴⁹⁶ Esta fórmula de “igualdad pública y subordinación privada” es desarrollada por Anne Phillips en el capítulo “So What’s Wrong with Liberal Democracy” de su libro *Engendering Democracy*, Cambridge, Pennsylvania State University Press – Polity Press, 1991, pp. 147-168.

⁴⁹⁷ MacKinnon, Catharine, *Hacia una teoría feminista del Estado*, op. cit., p. 421.

antidiscriminatorias o de igualdad. Es que bajo el liberalismo, el corpus jurídico representa también la elevación a institución dominante de una perspectiva e interpretación determinada. En palabras de MacKinnon: “En el Estado liberal, la norma de la ley –neutral, abstracta, elevada, omnipresente– institucionaliza el poder de los hombres sobre las mujeres e institucionaliza el poder en su forma masculina”.⁴⁹⁸ Pero más allá de las críticas al enfoque liberal, ¿cuál sería la propuesta del feminismo esgrimido por MacKinnon para revertir la subordinación de las mujeres?

d) Un enfoque alternativo: dominio-subordinación

Las mujeres padecemos discriminación basada en el sexo, violencia y maltrato, abusos sexuales, explotación en el ámbito privado, sub-representación institucional, acoso, dependencia forzada, menor remuneración por igual trabajo, sobre-representación en los trabajos menos valorados socialmente, por nombrar solo algunas de las expresiones de la deshumanización y objetivación que sustentan la desigualdad sexual. Como ya hemos venido delineando, la desigualdad no es para MacKinnon una cuestión de identidad y diferencia como propone el enfoque liberal, sino de dominio y subordinación, pues “[l]a desigualdad tiene que ver con el poder, su definición y su incorrecta distribución”.⁴⁹⁹ La desigualdad sexual, entendida como una institución social y política, implica visibilizar al poder en su forma masculina, y reconocer su encarnadura legal en forma de derechos individuales, los derechos que poseen los hombres a poseer a las mujeres como objetos, a utilizarlas para su satisfacción sexual, a acceder a sus cuerpos cuando ellos y solo ellos lo consideren oportuno.

La violación cumple, como hemos visto, un papel determinante en el pensamiento de MacKinnon. El acto de la violación señala a las mujeres como violables, y se transforma en una amenaza latente permanente que disciplina sus cuerpos. La violación es para MacKinnon sexo por obligación, sin que la fuerza física sea un elemento determinante, pues la ausencia de consentimiento resulta redundante. Como también ya hemos desarrollado, la pornografía es vista en este marco como la expropiación, explotación y abuso de las mujeres, reducidas a mercancías para el consumo de los hombres: “La producción masiva de pornografía hace universal la

⁴⁹⁸ *Ibíd.*, p. 428.

⁴⁹⁹ *Ibíd.*, p. 435.

violación de la mujer”.⁵⁰⁰ La industria pornográfica regula la sexualidad y los modos de ejercerla, erotiza el maltrato y la violencia hacia las mujeres y consolida –sexualizándola– la imagen de lo masculino dominante y lo femenino subordinado, amparándose en la libertad de expresión. Mediante la erotización del dominio y la subordinación y su consolidación como base de las relaciones heterosexuales, la línea que separa el sexo de la violación se vuelve cada vez más difusa.

Estos puntos críticos que MacKinnon pone en el centro de su reflexión no solo encuentran amparo en la jurisprudencia liberal. Para el liberalismo las leyes reflejan la racionalidad de una sociedad, para la izquierda tradicional, la ley es epifenómeno, reflejo de las relaciones sociales existentes. En un caso en versión normativa, en el otro en versión empírica, ambos enfoques son para MacKinnon expresiones de la visión masculina.

Se necesita un nuevo enfoque, que entienda la cuestión de género como un problema de poder que se expresa en la supremacía masculina y la subordinación femenina, de modo que indagar sobre la igualdad implique necesariamente cuestionar las jerarquías y las distinciones y diferencias que esta produce. MacKinnon nos convoca a abandonar las categorías legales que reflejan las cosas tal como son o intentan moldear las reglas –implícitamente establecidas desde el punto de vista masculino– para que se adecúen a la realidad. En su lugar, propone una crítica de la realidad, una respuesta disidente a las preguntas acerca del género y la igualdad. Esto no se consigue a partir de normas abstractas, sino centrándose en los abusos que las mujeres sufren en función de su sexo, y a los que la ley no parece poder dar respuesta.

La situación de las mujeres combina la desigualdad de remuneración con una asignación del trabajo menos valorado; ser blanco de violación, maltrato intrafamiliar, abuso sexual durante la infancia y acoso sexual sistemático; despersonalización, degradación de las características físicas y su uso en entretenimientos denigrantes; privación del control reproductivo y prostitución forzada. Estos abusos se han venido produciendo desde hace mucho tiempo, de una u otra forma, en un contexto caracterizado por la privación de derechos, la exclusión de la propiedad, la posesión y utilización como objetos, la exclusión de la vida pública, la pobreza basada en el sexo, la sexualidad degradada, y una devaluación del valor humano de las mujeres y sus contribuciones a la sociedad. Al igual que otras desigualdades, pero a su manera, la subordinación de las mujeres está socialmente institucionalizada, acumulativa y sistemáticamente moldeando el acceso a la dignidad humana, al respeto, a los recursos, a la seguridad física, a la credibilidad, a la pertenencia a la comunidad, al discurso y al poder. (...) Ser tratada como una mujer es encontrarse

⁵⁰⁰ *Ibidem*, p. 442.

en desventaja en todos estos sentidos, como un incidente por haber sido asignada al sexo femenino. Hablar de un tratamiento social «como mujer» no es, pues, invocar ninguna esencia universal ni un genérico homogéneo ni un tipo ideal, sino referirse a esta realidad material diversa, a significados y prácticas sociales que hacen que ser mujer «no sea todavía el modo de llamar a una forma de ser humano».⁵⁰¹

Poner en el centro de la escena el poder masculino como tal, iluminar el modo en que estas realidades han sido ocultadas bajo diversas definiciones de “igualdad sexual”, desvela que estas situaciones no han sido consideradas desigualdades sexuales pues afectan solo a las mujeres. Es decir, estos hechos no han sido interpretados como suponiendo un riesgo a la mentada igualdad entre los sexos, puesto que se consideran pertenecientes al ámbito de la diferencia sexual –solo le suceden a las mujeres– en lugar de como una problemática de subordinación social. La perspectiva de MacKinnon nos compele a ver el problema como la relegación social de todo un grupo de personas a una condición de inferioridad y sujeción basándose en un atributo “natural”. El problema no es biológico ni es moral, sino político. El género, lejos de ser una mera diferencia –y la desigualdad sexual solo un error de categorización– es una desigualdad, construida luego socialmente como una diferencia relevante que reproduce esa desigualdad. Es decir, el significado social de la diferencia se basa en el género. “Las feministas han señalado que las mujeres y los hombres son igualmente diferentes, pero no igualmente poderosos/as”.⁵⁰²

La sexualidad –aquello que erotiza cada sociedad en particular– es social, intrínsecamente relacional, y bajo el dominio masculino, es aquello que los hombres han decidido que sea. Hablar de desigualdad sexual es hablar de dominación, de jerarquías, de poder; es hablar de las relaciones concretas de dominio que ejercen los hombres sobre las mujeres en nuestras sociedades. El modelo de dominación y subordinación no es un mito o una abstracción que haya que disipar, es una realidad concreta que se expresa en el comportamiento de las personas, las relaciones entre ellas y el entramado legal que sostiene su convivencia. A diferencia de los enfoques de la igualdad y de la diferencia, vistos por MacKinnon como masculinistas aunque sean expresados en voces femeninas, su propuesta observa las desigualdades desde el punto de vista de la subordinación de las mujeres, es decir, desde una perspectiva feminista. “El feminismo afirma el punto de vista de las mujeres revelando, criticando y explicando su

⁵⁰¹ MacKinnon, Catharine, “Reflections on Sex Equality under Law”, op. cit., pp. 1298-1299.

⁵⁰² MacKinnon, Catharine, *Feminism Unmodified. Discourses on Life and Law*, op. cit., p. 51.

imposibilidad. Esto no es una paradoja dialéctica. Es una expresión metodológica de la situación de las mujeres, en la que la lucha por la conciencia es una lucha por el mundo: por una sexualidad, una historia, una cultura, una comunidad, una forma de poder, una experiencia de lo sagrado”.⁵⁰³ Y en tanto feminista, no se pretende solamente como una descripción de la realidad, sino que su objetivo es desafiarla y transformarla.

⁵⁰³ MacKinnon, Catharine, “Feminism, Marxism, Method, and the State: Toward Feminist Jurisprudence”, *Signs*, Vol. 8, No. 4, verano 1983, pp. 635-658, p. 637.

Capítulo III. Virginia Held. La ética del cuidado

En este capítulo nos desplazaremos de la teoría política –que comprende, sin embargo, y a pesar de la propia MacKinnon, un fuerte contenido moral y normativo– a la teoría moral –aunque, como veremos, de sólido contenido político. Contra el mismo individuo masculino, propietario y egoísta que habita el espacio público liberal y rechazan tanto Pateman como MacKinnon, y contra las relaciones de dominación y subordinación hacia las mujeres que el liberalismo ampara y que estas autoras han desvelado y criticado, se alza una corriente que sostiene el valor del cuidado como una categoría central para el desarrollo de la teoría social y política. Virginia Held encarna una de las voces más representativas de lo que se conoce como la ética del cuidado, la cual promueve tomar el punto de vista de las mujeres –especialmente de las mujeres-madres– como la base sobre la cual replantear las relaciones sociales.

Hablar de un “punto de vista de las mujeres” no está, evidentemente, libre de problemas y cuestionamientos, puesto que no existe tal cosa como un solo punto de vista compartido por todas las mujeres. La respuesta de Held al respecto, no escapa tampoco a la polémica: “desde que las perspectivas de las mujeres han sido durante mucho tiempo menospreciadas en todo su espectro, no voy a intentar lidiar aquí con la diversidad de estos puntos de vista, sino más bien dar voz a una posible perspectiva feminista”.⁵⁰⁴

Held propone reemplazar el paradigma del “hombre económico” propuesto por el liberalismo por el paradigma madre-hijo/a, de modo tal que en lugar de pensar las relaciones humanas en términos contractuales y de búsqueda de beneficio, estas se conciben como relaciones entre personas dadoras de cuidados maternos y niñas/os que reciben esos cuidados. La pregunta que guía la reflexión es “¿[c]ómo sería la sociedad si tomáramos la relación madre-hija/o no sólo como una relación entre muchas, sino como la relación social *primaria*?”.⁵⁰⁵ Podría sonar admisible tomar el vínculo madre-hija/o como la relación social originaria y fundamental si tenemos en cuenta que antes de que todas y cada una de las personas hayan podido convertirse en seres “autosuficientes”, deben haber existido quienes llevaron adelante las tareas de cuidado necesarias para que una criatura incapaz de valerse por sí misma se convierta en un/a adulto/a

⁵⁰⁴ Held, Virginia, “Non-Contractual Society. A Feminist View”, op. cit., pp. 113-114.

⁵⁰⁵ *Ibidem*, p. 114. Las cursivas pertenecen a la autora.

independiente. También puede resultar una propuesta atractiva teniendo en cuenta la insistencia de los contractualistas por separar, como hemos visto, esas tareas de crianza y cuidados del terreno de la teoría política.⁵⁰⁶ Reconstruir las relaciones humanas de este modo, como alternativa a la imagen del individuo racional de la teoría contractual que lo ha permeado todo, parece una propuesta interesante para, cuanto menos, mirar las cosas desde otra perspectiva. También parece un buen prisma desde el que afirmar que existen áreas de la vida humana en las que el modelo contractual es, definitivamente, inapropiado. No se trataría entonces tanto de desechar totalmente el modelo contractual, como de reconocer que las relaciones a las cuales es posible aplicar tal modelo son un tipo limitado y particular de relaciones, por lo que no es posible hacer del contractualismo un modelo de moral universal.

a) Sociedades no contractuales

Como ya hemos señalado en más de una oportunidad, las sociedades contemporáneas se encuentran enmarcadas en el paradigma contractual. Comprender las relaciones

⁵⁰⁶ Debemos señalar que la expresión tal vez más radical del ideal de autosuficiencia liberal se encuentra en la conocida concepción de “hombre hongo” hobbesiano. Tal como la recoge Seyla Benhabib – “[c]onsideremos que los hombres... surgieran ahora de la tierra, y de repente, como los hongos, llegaran a su madurez plena, sin ningún tipo de compromiso mutuo”–, sustituyendo por la tierra, como indica la autora, a la mujer de la que toda persona ha nacido, la formulación de Hobbes representa de modo concluyente el ideal de autonomía y la negación del más evidente lazo de dependencia. Hobbes, Thomas, “Philosophical Rudiments Concerning Government and Society” en Sir W. Molesworth, ed., *The English Works of Thomas Hobbes*, vol. II (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966), p. 109. Citado en Benhabib, Seyla, “El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista”, op. cit., p. 131. Otra teórica feminista, Christine Di Stefano, señala al respecto: “Los hongos parecen surgir durante la noche; crecen rápidamente en la naturaleza silvestre y no requieren cuidados especiales. Hobbes utiliza la construcción de su estado de naturaleza para eliminar factores tales como la socialización, la educación y otros medios de «cultivar» a los seres humanos, eliminando esas características secundarias de la motivación y la conducta humana que podrían ser erróneamente atribuidas a la primera naturaleza”. Di Stefano, Christine, “Masculinity as Ideology in Political Theory: Hobbesian Man Considered”, *Hypatia*, Vol. 6, No. 6, 1983, pp. 633-644, p. 636. La sustitución de la mujer por la tierra también ha jugado un papel preponderante en el mito fundante de la ciudadanía ateniense, tal como es desarrollado por María Xosé Agra Romero, recuperando el análisis de Nicole Loreaux: “la pregunta por el nacimiento de los atenienses (varones), si han nacido de la tierra o de las mujeres, se responde con que han nacido de la Tierra-Madre, desposeyendo a las mujeres de su función de reproductora, desposesión en el reino de lo imaginario «expresión de un sueño o una negación de la realidad más que un programa definitivo o una teoría ateniense de la reproducción»”. Agra Romero, María Xosé, “Ciudadanía: ¿Un asunto de familia?”, *Isegoría*, No. 38, enero-junio 2008, pp. 139-154, p. 141. Susan Moller Okin también retoma esta concepción, pero a partir de otra de sus formulaciones, esta vez, en palabras de Rawls: “«Para nosotros, tal parece que nos hemos materializado, por así decirlo, desde la nada, en esta posición y en este mundo social, con todas sus ventajas y desventajas, según nuestra buena o nuestra mala suerte». Materializado... ¿de la nada? La idea es aún más increíble que la de los hongos de Hobbes que, al menos, brotaron de la tierra”. Okin, Susan Moller, “Forty acres and a mule’ for women: Rawls and feminism”, op. cit., p. 234.

humanas en términos contractuales implica partir del supuesto de individuos egoístas o desinteresados por sus semejantes, es decir, supone adherir al modelo de “hombre económico” como representativo de la humanidad y al ideal de imparcialidad. Esta imagen del hombre racional pactante se ha vuelto omnipresente, y sobre él se erigen recomendaciones morales como si fueran aplicables a cualquier situación y contexto. La teoría marxista y otras teorías críticas han desarrollado perspectivas contrarias y alternativas a estas premisas, pero han dejado tan de lado como aquellas la perspectiva de las mujeres. Confrontando este tipo de enfoques se alza la propuesta de Virginia Held.

El modelo contractual no fue pensado, hemos afirmado, para ser aplicado a las mujeres o a la familia, ambas situadas por fuera de lo que se considera el espacio público.⁵⁰⁷ Uno de los argumentos sobre los que se ha sostenido esta exclusión ha sido justamente el hecho de considerar a las mujeres principalmente en su rol de madres y a la maternidad como una función biológica, que se opone por tanto a la actividad de establecer acuerdos mutuos –contratar–, la cual sí aparece como específicamente humana. “En consecuencia, las mujeres han sido pensadas como más cercanas a la naturaleza que los hombres, enredadas en una función biológica que implica procesos más parecidos a aquellos en los que otros animales están involucrados que a la contratación racional del distintivamente humano «hombre económico»”.⁵⁰⁸ El problema para Held no reside en asociar a las mujeres a su función materna, sino en el modo en el que se caracteriza esa función. La condición animal del ser humano no debe ser ni negada ni exagerada, y está presente tanto en hombres como en mujeres, en aquello que nos asemeja y en aquello que nos distancia de otros animales. Pero la maternidad humana, o los cuidados maternos que brinda el ser humano a su descendencia, están lejos de implicar el mero hecho biológico de la reproducción.⁵⁰⁹ Los cuidados maternos involucran y se involucran con la cultura y el lenguaje circundantes, moldean personalidades enmarcadas en valores morales particulares, y

⁵⁰⁷ “Aunque las mujeres siempre han trabajado, y aunque tanto las mujeres como las/os niñas/os fueron luego forzadas/os a ingresar a trabajar en las fábricas, siguieron siendo consideradas como si estuvieran fuera del dominio en el que se fueron desarrollando los modelos contractuales de «la igualdad de los hombres»”. Held, Virginia, “Non-Contractual Society. A Feminist View”, op. cit., p. 117.

⁵⁰⁸ *Ibíd.*, p. 118.

⁵⁰⁹ Me refiero a cuidados maternos brindados por el ser humano ya que, siguiendo a Held, tanto hombres como mujeres pueden ser cuidadores/as en este sentido. “Puesto que aquello de lo que me ocuparé en lo que sigue es la práctica de la maternidad, más que de las mujeres en el sentido biológico, utilizaré el término «cuidador/a maternal» («*mothering person*») en lugar de «madre». Un/a «cuidador/a maternal» puede ser hombre o mujer”. Held, Virginia, “Non-Contractual Society. A Feminist View”, op. cit., p. 116.

forman seres autónomos. Esta “creación” de nuevas personas, se da en el marco de aquello que es definido como familia, y conceptualizado como ámbito de lo privado, libre de la interferencia del Estado y la política.

Como hemos visto, importantes teóricas feministas han afirmado en las últimas décadas la necesidad de extender los criterios de justicia, igualdad y libertad en los que se basan las democracias liberales al ámbito de lo privado. Otras feministas, sin embargo, parecen haber emprendido el camino opuesto. Lejos de proponer la aplicación de los principios de la arena pública a la familia, la ética del cuidado invita a pensar qué pasaría si trasladáramos las relaciones de cuidados maternos a la sociedad, si el hogar, en lugar del mercado, brindara el modelo para la sociedad.⁵¹⁰ El problema se basa, según es presentado en el análisis de Held, en la concepción de individuo propia del pensamiento liberal, y por ende, en el tipo de relaciones que estos establecen entre sí. Los individuos liberales, en tanto entidades separadas unas de otras, poseen intereses particulares y derechos que les son propios, y en base a estos establecen relaciones contractuales unos con otros. Lo que mueve a estos individuos a relacionarse con otros es la búsqueda de la satisfacción de sus necesidades e intereses, los cuales, en coexistencia con los de los demás, deben ser regulados por esos lazos contractuales. No hay en esta concepción ningún rastro de relaciones humanas intrínsecas o necesarias para el desarrollo de ese individuo en cuanto tal, y este es el gran problema sobre el que hacen foco Held y otras autoras que comparten la propuesta de poner el énfasis en la noción de cuidados.

El individuo liberal y sus relaciones contractuales dan como resultado lazos sociales necesariamente débiles, pues no se basan en otra cosa que en una mirada instrumental tendiente a la autosatisfacción. Las relaciones de cuidado y preocupación, de confianza y comprensión, son presentadas como pudiendo promover sociedades con mayor cohesión social que aquellas unidas a través de acuerdos contractuales.⁵¹¹ Al acentuar el carácter social y político del cuidado de este modo, Held responde a las acusaciones de que la ética feminista del cuidado es particularista o limitada al contexto de las relaciones familiares, o que refuerza de modo conservador los roles

⁵¹⁰ Véase *ibídem*, p. 122. Cabe aclarar que el ámbito doméstico al que refiere Held es un espacio muy distinto al de la familia patriarcal, tanto en sus formas precontractuales como en las que emergen post-contrato. “Podríamos significar las relaciones entre las personas dadoras de cuidados maternos y las/os niñas/os *sin* el patriarca. Tomaríamos como modelo nuestra concepción de la familia *post-patriarcal*”. Ídem. Las cursivas pertenecen a la autora.

⁵¹¹ Deberíamos matizar aquí la idea de cohesión social como un bien en sí mismo. Una sociedad con una alta cohesión podría sin embargo, amputar libertades individuales.

tradicionalmente asumidos por las mujeres. Tomarse seriamente la ética del cuidado, implica una nada conservadora reestructuración de las relaciones que se establecen entre las distintas esferas de la sociedad.

Ahora bien, podríamos pensar que la relación de cuidados maternos es la relación no-contractual por antonomasia, pues si bien debiera ser siempre voluntaria para la persona cuidadora, jamás puede serlo para quien recibe los cuidados. Aún más, “incluso si la decisión de tener un/a hijo/a es voluntaria, la decisión de tener este/a niño/a en particular, tanto para la madre como para el padre, no puede serlo”.⁵¹² No solo en cuanto a su carácter voluntario podemos señalar notables diferencias entre ambos tipos de relación, sino también en torno a otra de las principales características del contrato liberal: la supuesta igualdad de los participantes. Las relaciones de cuidado muestran de modo evidente que la igualdad no puede definirse a partir de la igualdad de derechos o igualdad ante la ley; lo que estaría en juego aquí es la igual consideración de las personas. “[C]ada miembro de una familia merece igual respeto y consideración. Cada persona en una familia es tan importante en tanto persona como cualquier otra”.⁵¹³ Del mismo modo, la lógica del cuidado abre espacio a la parcialidad en el vínculo que nos une a quienes cuidamos y a quienes nos cuidan.

Lejos de la lógica de mercado en la que todas las expresiones humanas son pasibles de convertirse en mercancía que puede comprarse y venderse –bajo el principio de que una unidad de valor económico puede ser reemplazada por cualquier otra unidad de igual valor–, los vínculos establecidos a partir del cuidado materno son permanentes y ni las personas adultas cuidadoras ni las criaturas involucradas ven a la otra parte como reemplazable, ni se mueven principalmente bajo el influjo del cálculo de costos y beneficios. La misma distancia se aprecia en cuanto a la noción de privacidad, en el marco de una relación en donde tanto para quien cuida –sujeta a las necesidades y demandas ajenas– como para quien es cuidada –sujeta también a las demandas y expectativas de un/a otro/a–, la noción de privacidad aparece, por lo menos, viscosa.

El impacto que estas diferencias tiene en la noción de individualidad y de conformación de la personalidad de cada ser humano –totalmente alejada del individuo autosuficiente y racional del liberalismo–, es una de las aristas más interesantes de este tipo de propuestas teóricas, si profundizamos en sus consecuencias:

⁵¹² Held, Virginia, “Non-Contractual Society. A Feminist View”, op. cit., p. 126.

⁵¹³ *Ibidem*, p. 128.

Si empezamos con la imagen de un pactante racional celebrando acuerdos con otros, la condición «natural» es vista en términos de individualidad y privacidad, y el problema es la construcción de la sociedad y el gobierno. Por otro lado, desde el punto de vista de la relación entre la persona dadora de cuidados maternos y el/la niño/a, el problema es a la inversa. La condición inicial es un vínculo envolvente, y el problema es la individuación.⁵¹⁴

De este modo, bajo la misma lógica que guía la idea de que no se trata de importar al ámbito privado las “virtudes” públicas sino de exportar las características del cuidado a la sociedad política, la propuesta aquí es revertir el camino que se ha andado hasta el momento. Para el infante, se trata de lograr la independencia; para la persona cuidadora, de mantener tiempos y espacios para sí en una relación de compromiso a tiempo completo. Para cada una de las personas involucradas en el vínculo, se trata de un tránsito de la vida en común a la individualidad. Esta propuesta inaugura una nueva manera de ver el proceso de individuación y de construcción del yo, y con ella, una posible reconceptualización de la noción de persona, a partir de la cual resignificar sus vínculos y repensar aquello que entendemos por sociedad, sus metas y directrices. Propuestas como la de Held abren, en suma, la posibilidad de cambiar nuestros enfoques sobre la política o lo público, a la vez que inevitablemente modifican el modo en que se conceptualiza lo personal o la familia.

Ahora bien, si hay algo que llama notablemente la atención del planteo de Held es su capacidad para desplazarse del lugar de enunciación de una verdad o de un nuevo paradigma social. En sus diversos textos, una y otra vez nos señala su incredulidad acerca de la posibilidad de tomar cualquier tipo de relación como paradigmática frente a otras. “Dudo que la moral deba estar basada en un tipo particular de relación humana”,⁵¹⁵ afirma mientras sostiene la necesidad de diferentes enfoques morales para los diferentes contextos. No se trata entonces de descartar la teoría contractual de plano, sino de sostener que existen áreas específicas y limitadas en las que la visión de un individuo racional pactante resulta apropiada, pero que de ningún modo puede esto convertirse en paradigma moral para la sociedad en su conjunto: “como base para los vínculos fundamentales que deberían mantener a los seres humanos juntos, es claramente insuficiente”.⁵¹⁶ Señalar las deficiencias del modelo contractual, no solo para dar cuenta de las relaciones familiares sino de muchas otras relaciones humanas

⁵¹⁴ *Ibíd.*, p. 130.

⁵¹⁵ *Ibíd.*, p. 114.

⁵¹⁶ *Ibíd.*, p. 136.

que se establecen en múltiples y variados ámbitos de lo que denominamos lo público, nos conduce a pensar de qué modo deberían reorganizarse las sociedades para albergar en su seno la noción de cuidado en lugar de marginarla.

Otra importante pensadora de esta corriente, Joan Tronto, coloca el énfasis en las implicaciones políticas de esta propuesta y reclama la necesidad de una teoría política institucional del cuidado, por lo que su propia definición de cuidado escapa a concepciones restringidas. Lejos de suponer a esas/os otras/os particulares a las que refiere Held, la definición de Tronto abarca a una/o mismo, a las personas amadas, a terceras/os, al entorno social y al mundo en general.⁵¹⁷ El elemento destacable de su propuesta política pasa por su noción de *responsiveness* (reacción/sensibilidad), que subraya la importancia de no imponer la propia noción de cuidado y mantenerse atenta a las preocupaciones y necesidades del otro/a, de modo de no perder la alteridad del otro/a en la práctica del cuidado asimilándolo/a a la propia concepción de lo bueno o lo justo. Más problemático y controversial resulta su planteo de situar necesariamente la teoría política del cuidado en el marco de las democracias liberales: “el cuidado sólo es viable como un ideal político en el contexto de instituciones liberales, democráticas y pluralistas”.⁵¹⁸ Esta afirmación radica en su convencimiento de que el cuidado presupone una política que contenga en su centro un debate público en torno a las necesidades y su intersección con los intereses. Podemos acordar con que la igualdad ante la ley, la protección de los derechos y la democracia son parte constitutiva de lo que entendemos por cuidados –más allá de las distintas definiciones– pero podríamos también cuestionar que sea la democracia liberal la única forma política que pueda articular estas necesidades. Y sabemos efectivamente que ni los derechos ni la democracia garantizan por sí mismos un orden político basado en el cuidado. ¿Deberían, entonces, reestructurarse las sociedades en torno a esta noción de cuidado como relación y práctica fundante?

⁵¹⁷ Tronto define el cuidado “como una especie de actividad que incluye todo lo que hacemos para mantener, continuar y reparar nuestro «mundo», para que podamos vivir en él lo mejor posible”. Tronto, Joan, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*, Nueva York, Routledge, 1993, p. 103.

⁵¹⁸ *Ibidem*, p. 158.

b) El acto de cuidar: prácticas, valores y relaciones

La concepción contractual de la sociedad reposa sobre la ilusión de individuos libres, iguales e independientes quienes pueden decidir libremente asociarse o no con otros. Esto no solo oscurece la condición de dependencia intrínseca a todo ser humano, sino también los diversos modos en que las personas y grupos son interdependientes entre sí. Para Held, no se trata solo de que la mirada liberal sobre las personas y la sociedad nos devuelve una imagen equivocada, sino que es cuestionable como ideal.

Held define con estas palabras su visión sobre el desafío que implica la ética del cuidado: “[Esta ética] toma la experiencia de las mujeres en actividades de cuidado – siendo la maternidad un elemento central–, interpreta y hace hincapié en los valores inherentes a las prácticas de cuidado, muestra las insuficiencias de otras teorías para hacer frente a los aspectos morales de la actividad de cuidar, y luego considera generalizar los principios del cuidado a otras cuestiones de moralidad”.⁵¹⁹ Pero todas estas definiciones nos compelen a ahondar más profundamente en la pregunta central ¿qué es el cuidado? En la literatura en torno al tema lo observamos referido como una práctica, una relación, un conjunto de valores, una ética. En aras de la claridad conceptual, Held restringe la noción de cuidado a la actividad realizada por personas adultas hacia personas que necesitan especialmente ser cuidadas, es decir, todos los seres humanos durante la infancia, la vejez y los períodos de enfermedad.⁵²⁰

La autora sostiene que el cuidado es una forma de trabajo, pero que implica también mucho más, por lo que pone un mayor acento en el carácter intrínsecamente relacional de ese tipo específico de trabajo.⁵²¹ En Held, nos encontramos con relaciones definidas en términos de relaciones de cuidado. Como práctica, el cuidado nos orienta en cómo y por qué responder a las necesidades de las/os demás, cimienta el vínculo entre las personas a partir del interés mutuo y la confianza, “[l]as prácticas de cuidado deben expresar las relaciones de cuidado que llevan a las personas a estar juntas, y

⁵¹⁹ Held, Virginia, *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*, Nueva York, Oxford University Press, 2006, p. 26.

⁵²⁰ Joan Tronto subraya la característica de desigualdad en las relaciones de cuidado definidas por Held, y cuestiona el modo en que, partiendo de un inicio tan dispar, “jamás podríamos esperar que la igualdad sea una comprensión sensata de las relaciones entre los seres humanos”. Tronto, Joan, “The Ethics of Care: Personal, Political and Global (Review)”, *Hypatia*, Vol. 23, No. 1, invierno 2008, pp. 211-217, p. 214.

⁵²¹ A pesar de definirlo como una forma de trabajo, para Held –como hemos mencionado–, la tarea del cuidado no busca ganancias ni beneficios, por lo que dejaría afuera de su definición a aquellas personas cuyo trabajo remunerado consiste en cuidar niñas/os, ancianas/os o personas enfermas.

deben hacerlo en formas que son progresivamente más satisfactorios en términos morales”.⁵²²

Pero además de una práctica, el cuidado es también un valor. La teoría y filosofía política han considerado largamente –basándose en la distinción público-privado– a los cuidados maternos como algo por fuera de la moralidad y ligados al instinto. Entender el cuidado como un valor que merece ser sujeto a una elaboración teórica y un reconocimiento similar al que la justicia ha recibido, implica reconocer que el cuidado no puede ser limitado a las relaciones familiares o privadas, y que debe ser concebido y reconocido como un valor social y político. También debería guiarnos a reconocer al cuidado como un valor, la necesidad más inmediata en las prácticas reales de orientarnos por las consideraciones morales adecuadas a esta labor, como lo son el interés mutuo, la preocupación por la/el otra/o, la confianza. Si el cuidado es trabajo, no es cualquier tipo de trabajo, y las evaluaciones normativas son mucho más complejas que abstractas definiciones de lo justo o lo injusto.

Unas líneas atrás hablábamos de relaciones de cuidado. Estas relaciones – generalmente recíprocas a lo largo del tiempo aunque no lo sean en momentos determinados– son para Held el mejor modo de ejemplificar los valores del cuidado, pues estos se encuentran en los vínculos antes que en las personas individuales.

Las relaciones de cuidado forman las pequeñas sociedades de la familia y la amistad en las que las sociedades más grandes reposan. Las relaciones de cuidado entre personas más distantes les permiten, de un modo más débil pero todavía evidente, confiar entre sí lo suficiente como para vivir en paz y respetar los derechos de los/as demás. Para poder avanzar, las personas necesitan preocuparse conjuntamente por el bienestar de sus miembros y su entorno.⁵²³

El cuidado es entonces un trabajo, pero es también una emoción, una intención en la acción. Ahora bien, ejercer la práctica del cuidado requiere, bajo la mirada de Held, mucho más que la disposición o los motivos adecuados. Requiere habilidad, práctica, compromiso. El cuidado no es, en este sentido, una virtud, pues las virtudes aluden a las características de las personas en tanto individuos; y como ya hemos mencionado, la ética del cuidado está más preocupada por las relaciones entre las personas que por las personas en tanto seres individuales. Lo que es visto como valioso

⁵²² Held, Virginia, *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*, op. cit., p. 42.

⁵²³ *Ibidem*, p. 43.

en el marco de esta ética es la relación de cuidado, no la disposición individual de una persona o sus características.

Las personas son concebidas, siguiendo este argumento, desde un punto de vista relacional e interdependiente, muy lejano al de los individuos independientes, racionales y autosuficientes que la teoría política liberal exportó a las teorías morales convencionales. Desde el momento en que nacemos quedamos expuestas a la dependencia y permanecemos así en muchos aspectos a lo largo de nuestras vidas, envueltas en relaciones con otras/os. Las identidades se van constituyendo, al menos en parte, a partir de estas redes de relaciones sociales que nos sostienen y acompañan. Pero las personas son en la perspectiva de Held, sobre todo, sujetos morales con conciencia de sí mismos/as y del otro/a, que asumen responsabilidades morales en sus actos y decisiones; la experiencia de los cuidados maternos representa uno de los ejemplos más claros en este sentido. La ética del cuidado pone en valor estas relaciones, caracterizadas por personas en desigualdad de condiciones y en un vínculo – generalmente–, no elegido.

Esto no implica, sin embargo, desechar cualquier tipo de autonomía. Sabemos que la teoría feminista ha desarrollado diversas concepciones de autonomía alternativas a la concepción autosuficiente, individualista y egoísta del liberalismo tradicional.⁵²⁴ Existen diversas restricciones externas a las elecciones de las personas, que varían no solo de persona a persona sino a lo largo de la vida de un mismo ser humano: las condiciones económicas, educativas, sociales, políticas, institucionales; las relaciones afectivas y sociales que se establecen. La posibilidad de elegir y de actuar en consecuencia requiere de los recursos y capacidades necesarias para hacerlo. En este sentido, puede haber mayor o menor grado de autonomía en el marco de la realidad interdependiente en la que nos encontramos insertas/os. Las relaciones de cuidado contribuyen, desde la perspectiva de Held, a mayores grados de autonomía. Debemos advertir, sin embargo, que para Held más autonomía no siempre es mejor. Las

⁵²⁴ El problema al que nos enfrentamos es que la autonomía ha estado históricamente asociada a los hombres. Todavía hoy, basta con ver las representaciones culturales cinematográficas, en historietas o videojuegos para observar que los protagonistas-héroes-luchadores-aventureros son en una abrumadora mayoría de los casos figuras masculinas. (Para un análisis de la relación entre el heroísmo, la épica y la masculinidad en el marco de la teoría política véase Di Stefano, Christine, “Masculinity as Ideology in Political Theory: Hobbesian Man Considered”, op. cit., p. 640 y ss.). La distinta socialización de varones y mujeres en nuestras sociedades hace que la autonomía aflore más en los primeros: la socialización de los niños desde sus primeros días de vida sigue promoviendo las competencias ligadas a la autonomía en mayor grado que en el caso de las niñas. Los hombres adultos tienen, en conjunto, mayores oportunidades de llevar adelante vidas autónomas que las mujeres. Solo desarticulando la asociación entre autonomía e identidad masculina podemos repensar y redefinir una noción de autonomía que contenga a las mujeres.

actividades de cooperación por ejemplo, implican generalmente mayores niveles de dependencia mutua y sin embargo, poseen un valor innegable. El problema es, en todo caso, el modo en que la autonomía ha sido concebida por la tradición liberal –basada en el ideal de control racional que alienta a excluir las emociones–, y el desafío es delinear una noción de autonomía compatible con el reconocimiento de las redes de dependencia.

La empatía, la consideración, la sensibilidad, la confianza, valores fundamentales para la ética del cuidado, han quedado generalmente relegados en el camino de la búsqueda de la autonomía. La importancia de pensar por una misma, sin presiones indebidas por parte de otros/as, es un valor absolutamente compatible con la ética del cuidado que no requiere, sin embargo, negar las emociones. Este tipo de autonomía, más ligada a una idea de autogobierno que de autosuficiencia –y consistente con las relaciones de cuidado y con la interdependencia– estaría más cerca de lo que Held intenta definir como “autonomía mutua”. “La autonomía mutua es diferente de la autonomía individual. Incluye entendimientos mutuos y aceptaciones acerca del tiempo, del espacio, de las decisiones diarias y otras cuestiones compartidas; y de qué actividades se realizarán de forma independiente. Las relaciones de cuidado bien pueden incluir una importante autonomía mutua”.⁵²⁵

Esto significa que el énfasis en el contenido relacional de la definición de persona no implica que no podamos realizar elecciones libres –autónomas– para resistir algunos de los vínculos sociales en los que crecemos o reformular las relaciones establecidas. La ética del cuidado pone estas decisiones en contexto, en tanto es en el marco de esas relaciones en las que nacemos y crecemos –y que definen, en parte, lo que somos– que mantenemos, fortalecemos, abandonamos, redefinimos y/o creamos nuevas relaciones. La teoría feminista ha dado extensa cuenta de que las mujeres deben tener la autonomía necesaria para resistir y reformular muchos de los vínculos tradicionales que se dan en el marco de las familias o las comunidades.

En oposición a la imagen contractual de individuos independientes actuando en un mundo en el que no existen vínculos sociales preexistentes, las personas morales de la ética del cuidado se encuentran insertas en relaciones con hombres y mujeres concretos/as en contextos determinados, y esto no les impide conservar su condición de agentes morales libres. En este sentido, la autonomía tal como es interpretada desde la

⁵²⁵ Held, Virginia, *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*, op. cit., p. 55.

ética del cuidado, representaría una mejor opción que la autonomía liberal para pensar los vínculos sociales y políticos de las personas reales, situadas y encarnadas. “La ética del cuidado nos obliga a prestar atención, en lugar de ignorar, a los prerequisites materiales, psicológicos y sociales para la autonomía. Las personas sin los recursos suficientes no pueden ejecutar adecuadamente decisiones autónomas. La autonomía se ejerce dentro de las relaciones sociales, no por individuos abstractamente independientes, libres e iguales”.⁵²⁶

Es muy común –como ya nos ha alertado Nussbaum– que desde el liberalismo tradicional se agite el fantasma del paternalismo cuando se promueven alternativas al cálculo egoísta. Esa acusación también ha recaído sobre la teoría del cuidado. Pero la ética del cuidado, con su foco en los cuidados maternos, promueve relaciones que estimulen esta autonomía que podríamos llamar relacional, es decir, no desconectada de las relaciones con las/os otras/os. Las relaciones de cuidado no deben implicar, en este sentido, dominación bajo ninguna forma.⁵²⁷

⁵²⁶ *Ibidem*, p. 84.

⁵²⁷ La propuesta de una autonomía relacional ha sido el camino que ha seguido, en términos generales la teoría feminista. Con un fuerte énfasis en el contexto en el que se insertan las vidas de las personas, la teoría feminista ha reelaborado desde la filosofía, la psicología y la teoría política el concepto de autonomía. Así, por ejemplo, basándose en el trabajo de Nancy Chodorow en el marco de la teoría de las relaciones cosificadas o de objeto, Christine Di Stefano señala que en tanto la identidad de género masculina supone demostraciones de separación respecto de la figura maternal, “la identidad de género femenina implica un proceso más complejo de negociación entre la hija y su madre, en que ésta es a la vez «semejante» y «diferente» a ella. La separación y la distintividad se consideran atributos constitutivos de un yo masculino «independiente»”. Di Stefano, Christine, “Problemas e incomodidades a propósito de la autonomía: algunas consideraciones desde el feminismo”, en Castells, Carme (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, op. cit., pp. 53-77, p. 57 [1994]. Inspirada en Chodorow, la noción de autonomía de Di Stefano, lejos de su supuesta universalidad, adquiere un claro sesgo de género. La autonomía no debería a partir de aquí concebirse en términos de separación e independencia: el yo se constituye a partir de la vinculación, no de la separación; el yo que propone esta teoría se va conformando en el marco de relaciones, es un yo social. Véase también Chodorow, Nancy, *El ejercicio de la maternidad*, Barcelona, Gedisa, 2009 [1978]. En un sentido similar, Marilyn Friedman propone una noción de autonomía que no se encuentra centrada en la idea de autodeterminación individual, sino en el desarrollo de aquellas características distintivas que nos hacen únicas como personas individuales, diferentes unas de otras. Este modo de entender la autonomía le permite verla –en coincidencia con Held– como una cuestión de grados: ningún ser humano es absolutamente autodeterminado en tanto no somos autocreados. Las personas autónomas, con subjetividades diferenciadas e identidades diversas, son producto de la socialización con otras personas en el marco de las comunidades en las que interactúan como un ser particular y distinto de otras/os. Friedman afirma que para consolidar una noción de autonomía *female-friendly*, el feminismo necesita de relatos de mujeres que luchan contra las restricciones patriarcales para expresar su propio ser: “Tales relatos ya están ampliamente disponibles. Susan Brison, por ejemplo, escribe sobre la recuperación del control autónomo sobre su vida después de haber sido violada y casi asesinada. Patricia Hill Collins explica el poder y la importancia de la autodefinición de las mujeres afroamericanas, que pelean contra las imágenes culturales dominantes sobre ellas como *mammies*, matriarcas y *welfare mothers*. Minnie Bruce Pratt cuenta cómo luchó para vivir como lesbiana, mientras al mismo tiempo renunciaba al racismo y al antisemitismo que le había sido inculcado por su familia y su comunidad de origen”. Friedman, Marilyn, *Autonomy, Gender, Politics*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 100. [N. de la T.: el término *mammies* es una forma ofensiva de referirse a las mujeres negras que tenían a su cuidado niños/as blancos o trabajaban realizando tareas

No se trata, nuevamente, para Held, de afirmar que el individualismo liberal debe ser totalmente dejado de lado, sino de señalar que la moral construida sobre ese principio no resulta adecuada a todas las situaciones, ámbitos o contextos. Uno de estos ámbitos es, por ejemplo, el de la economía. La imagen liberal del individuo abstracto, independiente y cabeza de familia, tomado como hombre económico paradigmático, no solo deja afuera a todas las personas que no se ajustan al modelo, sino que falla a la hora de dar cuenta de las intrincadas relaciones de una economía altamente interdependiente. Pero incluso si intentáramos aplicar el paradigma contractual sobre estas relaciones de interdependencia económica, veríamos que “trata a los/as económicamente impotentes y a los/as económicamente poderosos/as como si fueran igualmente autónomos/as, oscureciendo las condiciones que conducen a la explotación y la privación”.⁵²⁸

Más inapropiado resulta aún pensar la atención de la salud o la educación en términos de arreglos contractuales privados entre individuos independientes, autónomos, racionales, libres e iguales. El argumento de Held en este sentido parece incontestable: “antes que cualquiera de nosotros/as realmente pueda llegar a ser la clase de persona que el liberalismo imagina, ya hemos recibido muchos años de cuidado infantil que ha sido más de lo que cualquier servicio contratado pudiera proporcionar”.⁵²⁹ El modelo liberal no solo muestra indiferencia ante estos cuidados recibidos para convertirnos en esos seres adultos que la teoría presupone, sino que además asume como premisa la indiferencia hacia el bienestar de los/as otros/as. Nuevamente, la teoría liberal no solo resultaría improcedente como hipótesis, sino como descripción de la realidad social. Suponer que los seres humanos son motorizados por el cálculo racional de sus propios intereses y que profesan una indiferencia moral por sus semejantes, ignora los trabajos de cuidado y la preocupación e interés que las personas

domésticas para una familia blanca. *Welfare mothers* refiere a mujeres de bajos ingresos con hijos/as pequeños/as que reciben ayudas gubernamentales]. A partir de estas narraciones podemos articular una concepción de autonomía que no se encuentre definida en torno a rasgos o atributos masculinos. Una autonomía que no sea definida en términos de autosuficiencia atomista sino que, por el contrario, ilumine la importancia de las relaciones sociales que moldean el carácter de las personas desde su nacimiento y en las que nos encontramos inmersas desde ese momento hasta que alcanzamos las competencias necesarias para una adultez autónoma. La autonomía se desarrolla en el marco de esa socialización. Para elaborar una concepción de autonomía que dé cuenta de las relaciones de dependencia, debemos reemplazar las jerarquías permanentes de la dependencia por dependencias mutuas, parciales, contingentes. De este modo, podremos afirmar con Fina Birulés, que “hem entès que l'autonomia es guanya a través del reconeixement del costat lluminós de la dependència”. Birulés, Fina, *Entreactes. Entorn de la política, el feminisme i el pensament*, op. cit., p. 25.

⁵²⁸ Held, Virginia, *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*, op. cit., p. 81.

⁵²⁹ *Íbidem*, p. 82.

generalmente expresan por sus seres queridos, e incluso en muchas oportunidades por miembros de su comunidad o personas más lejanas e incluso desconocidas.

El argumento principal que esgrime la propuesta de Held es que la ética del cuidado, y los principios morales que esta elabora en torno a la noción de cuidado, no tienen menor validez que las declaraciones morales en torno a reglas imparciales. No se trata de sentenciar a la imparcialidad o a la abstracción al oscuro rincón de las cosas no importantes. Solo se trata, en todo caso, de afirmar que sus mandamientos no siempre deben ser prioritarios: “Esto hace de la ética de cuidado un desafío al liberalismo como teoría moral, no un mero suplemento”.⁵³⁰ Una moral basada en la teoría del cuidado puede ser tan o más apropiada y relevante que una basada en la teoría del contrato.

c) Justicia y cuidado

¿Existe una teoría moral feminista? Podríamos hablar en realidad de una variedad de enfoques que comparten entre sí la necesidad de eliminar las desigualdades de género en el campo de la moral. Hemos visto en la Primera Parte el modo en que autoras como Hampton, Nussbaum u Okin defienden versiones de la teoría moral kantiana, del contractualismo o de la teoría moral liberal individualista, intentando hacerlas compatibles con una perspectiva feminista, reinterpretándolas y aplicándolas a problemáticas sobre las que ninguno de los autores no feministas que han desarrollado y defendido estas perspectivas ha mostrado interés. El ejemplo más claro y recurrentemente mencionado aquí es el reclamo de que el principio liberal de justicia y equidad sea aplicado a la división del trabajo en el ámbito familiar. Esto no solo supondría un impacto en la división de las tareas domésticas y de cuidado, sino que necesariamente tendería a la eliminación de la violencia machista, de la estructura familiar patriarcal y de las desiguales oportunidades entre varones y mujeres en todos los ámbitos.

En cualquier caso, la teoría feminista generalmente ha resignificado teorías deontológicas (principalmente distintas aproximaciones a la teoría kantiana, donde la teoría de Rawls representa un caso emblemático) y teleológicas (mayormente utilitaristas). Ambas descansan en ideas acerca de acciones justas; y más aún, “[a]mbas se basan en normas universales y recomiendan principios simples y abstractos, que se

⁵³⁰ *Ibidem*, p. 100.

asume son aplicables a todos los casos en los cuales deban tomarse decisiones acerca de lo que debemos hacer moralmente. La epistemología moral de ambas teorías, kantiana y utilitaria, es racionalista”.⁵³¹ Tanto en su versión kantiana –la razón nos permite entender las implicancias del imperativo categórico y actuar en consecuencia, por lo que el acento está puesto en los *motivos* de la acción– como en la utilitaria –se trata de buscar la mayor satisfacción para todas las personas involucradas, por tanto el acento está puesto en las *consecuencias* de la acción en tanto logra o no su objetivo–, estas teorías reposan en reglas universales y abstractas, en una concepción del ser humano individualista e independiente, y en el cálculo racional y en la toma de decisiones racionales al momento de evaluar moralmente una acción.

La oposición que históricamente se ha establecido en todos los campos del pensamiento entre razón y emoción es bien conocida. También lo son sus consecuencias, al haberse colocado a la razón en un lugar de privilegio para el desarrollo de la humanidad, a la vez que se colocaba en un plano no solo menor sino particularmente denostado a los sentimientos, las emociones, las pasiones, las necesidades físicas, y se las presentaba indisolublemente ligadas a lo femenino. En este contexto debe entenderse la afirmación de Held en la que sostiene que “[t]radicionalmente, las actividades de cuidado de las mujeres han sido asimiladas a lo que es natural e instintivo, más que a lo que tiene significado moral e implica una elección moral”.⁵³² La ética del cuidado desarrollada por Held se presenta entonces como una alternativa a estas teorías morales dominantes.

Como señalamos, el primer gesto necesario para adentrarse en el análisis de la ética del cuidado es el reconocimiento de que los seres humanos somos dependientes durante muchos años de nuestras vidas. Repitámoslo: todas/os necesitamos cuidados durante los primeros años de nuestras vidas, y de estos depende en gran medida un desarrollo próspero de nuestras potencialidades. La mayor parte de las personas necesitan de cuidados durante períodos de enfermedad o debilidad física a lo largo de sus vidas, o llegadas a la vejez. Otras tantas lo necesitarán durante sus vidas por diversas discapacidades. El mero reconocimiento de esta condición del ser humano pone en cuestión los enfoques morales basados en individuos racionales, independientes y autónomos. Para que un ser humano se convierta en un individuo liberal, debe haber formado parte durante años de una red de relaciones sociales de cuidado.

⁵³¹ *Ibidem*, p. 58.

⁵³² *Ibidem*, p. 61.

Presentándose como una prometedora alternativa a esos enfoques dominantes, la ética del cuidado centra su atención en las necesidades de las/os otras/os particulares sobre quienes tenemos responsabilidades, a la vez que valoriza las emociones y se muestra escéptica ante las abstracciones sobre las que descansan las normas universales.⁵³³ A diferencia de las teorías morales preponderantes, que presentan los problemas morales como conflictos entre individuos con intereses egoístas por un lado, y la idea de humanidad como portadora de principios universales por el otro, Held concibe a la ética del cuidado situándose en el espacio que yace entre esos extremos. Al centrarse en el cuidado de otras/os particulares y no de un/a otro/a general y abstracto, resulta claro que quienes cuidan responsablemente de otro ser, no lo hacen en persecución de un beneficio o interés exclusivamente individual, ni por el bien de la humanidad en su conjunto;

buscan en su lugar, preservar o promover una relación humana real entre ellos/as y los/as *otros/as particulares*. Las personas en las relaciones de cuidado están actuando, simultáneamente, para sí y para otros/as. Su postura característica no es ni egoísta ni altruista; éstas son opciones en una situación conflictiva, pero el bienestar de una relación de cuidado implica el bienestar cooperativo de las personas involucradas en la relación y el bienestar de la relación misma.⁵³⁴

Esta propuesta nos permite entonces focalizar en esos vínculos sociales de cooperación que se establecen al cuidar de otra/o, libres de la tensión egoísmo-altruismo de la que quedan presas las teorías morales convencionales que se suelen englobar en el término ética de la justicia. Allí donde esa ética de la justicia se ocupa de la imparcialidad, los principios abstractos y los derechos individuales, buscando soluciones justas a potenciales conflictos entre derechos e intereses individuales; la ética del cuidado se centra en los vínculos de respeto, confianza y solidaridad, de atención a las necesidades de esas/os otras/os particulares, pero entendiendo los intereses de las personas involucradas en el vínculo como entrelazados.

Ahora bien, ¿esto significa que debemos concebir estos enfoques como opuestos y excluyentes? Las respuestas a esta pregunta no son unánimes, y las feministas que sostienen esta corriente difieren al respecto. Antes de volver al desarrollo teórico de

⁵³³ Debemos aclarar que no todas las emociones son, evidentemente, valiosas, pero a diferencia de las teorías dominantes, “emociones como la compasión, la empatía, la sensibilidad y la capacidad de reacción son consideradas el tipo de emociones morales que deben ser cultivadas no sólo para ayudar en la implementación de los dictados de la razón, sino para determinar mejor qué moralidad recomienda”. Held, Virginia, *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*, op. cit., p. 10.

⁵³⁴ *Ibidem*, p. 12.

Held, detengámonos brevemente en las reflexiones de dos autoras –fundadoras y referentes– de la perspectiva del cuidado y del pensamiento maternal: Carol Gilligan y Sara Ruddick.

c.1) Carol Gilligan. Voces diferentes

En el devenir de la teoría de los cuidados se ha visto mayormente a las nociones de cuidado y justicia como valores alternativos, en tanto brindan diferentes caminos a la hora de abordar problemas morales. Ese es el caso de Carol Gilligan, pionera en el desarrollo de la ética del cuidado, quien en su análisis sobre las diferencias en el desarrollo moral de niñas y niños, pareciera sostener que esta ética está ligada a lo femenino y la ética de la justicia a lo masculino.⁵³⁵ En *In a Different Voice* (1982), texto que revolucionó el modo de analizar la evolución moral de las personas teniendo en cuenta la diferencia sexual, Gilligan exhorta a oír la “voz diferente” de las mujeres, y a entender que aquello que se interpretaba como limitaciones o debilidades en su desarrollo moral –preocupación por las relaciones, por los sentimientos– es en realidad evidencia de una inteligencia emocional además de racional, y por tanto, representa ventajas en lugar de problemas.⁵³⁶

En su crítica a Kohlberg –que también aplica a Freud y a Piaget– la autora plantea que los psicólogos han estudiado a los hombres y generalizado luego los resultados a todos los humanos, pues enmarcados en una perspectiva netamente masculina, han confundido la “naturaleza” con el patriarcado. Sin embargo, cuando se estudia a las mujeres y el modo en que se da en ellas el desarrollo moral, surge una concepción de moral muy distinta a aquella delineada por los psicólogos del canon.

En esta concepción, el problema moral surge de responsabilidades en conflicto, y no de derechos competitivos, y para su resolución pide un modo de pensar que sea contextual y narrativo, en lugar de formal y abstracto. Esta concepción de la moral como preocupada por la actividad de dar cuidado, centra el desarrollo moral en torno del

⁵³⁵ A través del estudio del desarrollo moral en niños y niñas, a partir de su ya célebre experimento con Amy y Jake (ambos de 11 años), Gilligan sostiene: “los juicios de Amy contienen la vislumbre central de una ética del cuidado mutuo, así como los juicios de Jake reflejan la lógica del enfoque de la justicia”. Gilligan, Carol, *La moral y la teoría: psicología del desarrollo femenino*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 59. Traducción modificada. (A pesar de que su nombre no lo revela, este libro es la traducción de Gilligan, Carol, *In a Different Voice*, Cambridge, Harvard University Press, 1982).

⁵³⁶ Gilligan señala que el progreso hacia la madurez moral se ha definido como el camino desde el cuestionamiento adolescente a la moral convencional, hacia el descubrimiento de los derechos individuales. Esta premisa se ha generalizado como principal concepción sobre la justicia. Véase Gilligan, Carol, *La moral y la teoría: psicología del desarrollo femenino*, op. cit., p. 163.

entendimiento de la responsabilidad y las relaciones, así como la concepción de moralidad como imparcialidad une el desarrollo moral al entendimiento de derechos y reglas.⁵³⁷

Así como las convenciones que moldean el juicio moral de hombres y mujeres presentan diferencias entre sí, la propia definición de los problemas morales y la forma de actuar ante ellos, diverge en el caso de las mujeres de aquellos que se han analizado en los estudios realizados por y con varones. En tanto desde la filosofía moral se discute si la ética debe basarse en la razón o las emociones, y desde la psicología se analiza el “yo” como una entidad separada y se entiende el desarrollo como el paso de la dependencia a la independencia, la “voz diferente” de las mujeres viene a poner en cuestión estos supuestos en uno y otro campo, ligando la razón con las emociones y al yo con los vínculos y las relaciones. Sobre esas voces, Gilligan afirma: “En su narrativa, las vidas de la gente estaban conectadas y eran interdependientes. Desde este punto de vista, lo contrario de la dependencia era el aislamiento”.⁵³⁸ Según lo experimentado y analizado por Gilligan, las mujeres tienden a construir los problemas morales como problemas de responsabilidad y cuidados en el marco de relaciones, más que como una cuestión de reglas o derechos. En este sentido, el desarrollo del pensamiento moral de las mujeres está ligado a los cambios en la comprensión de las relaciones y las responsabilidades, del mismo modo que la concepción de la moral en términos de justicia liga este desarrollo a la lógica de la igualdad y la reciprocidad. Lo que Gilligan ofrece es una asociación entre preocupaciones morales, modos de razonar e imágenes de relaciones. La “voz diferente” que surge cuando las mujeres reflexionan o interpretan problemas morales –mayor preocupación por el contexto y las relaciones reales entre las personas y menor inclinación por las reglas abstractas y la conciencia individual– no significa que todas las mujeres compartan esa voz. En el estudio de Gilligan, solo una parte de las mujeres lo hace, pero el dato relevante que complementa este es que *ningún* hombre comparte esa voz, por lo que si no hubiera mujeres en la muestra, el resultado sería una total ausencia de reflexión moral en torno al cuidado.

La ética de la justicia reposa en la premisa de la igualdad –todas y todos deben ser tratados iguales– mientras que la ética del cuidado lo hace primariamente en la premisa de la no-violencia –nadie debe ser lastimado– desarrollándose luego hacia un ideal de responsabilidad en las relaciones sociales. Para Gilligan, entender el modo en

⁵³⁷ *Ibidem*, p. 42.

⁵³⁸ Gilligan, Carol, “La resistencia a la injusticia: una ética feminista del cuidado”, *La ética del cuidado. Cuadernos de la Fundació Víctor Grífols i Lucas*, No. 30, Barcelona, 2013, pp. 42-67, p. 42.

que la tensión entre responsabilidades y derechos sostiene el desarrollo humano es ver de modo integral dos modelos de experiencias distintos, pero que se encuentran finalmente conectados. Más allá de las etapas del desarrollo moral de niñas y niños, en la madurez ambas perspectivas convergen al entender que así como la injusticia afecta a ambas partes en una relación desigual, la violencia es igualmente destructora de todas las partes involucradas. “Este diálogo entre imparcialidad y cuidado no solo nos ofrece un mejor entendimiento de las relaciones entre los sexos, sino que también hace surgir un retrato más complejo de las relaciones adultas, laborales y familiares”.⁵³⁹

De este modo, pareciera que a pesar de partir de dos puntos de vista diferentes – justicia y cuidados– las mujeres y hombres del estudio de Gilligan arriban, al ir alcanzando la madurez, a un mejor entendimiento de ambos puntos de vista y a la posibilidad de un juicio que los contemple a ambos. “Reconociendo los dobles contextos de la justicia y el cuidado, comprenden que el juicio depende de la forma en que se presente el problema”.⁵⁴⁰ La experiencia de la relación madre/padre – hija/o, caracterizada por la interconexión y la desigualdad, dará lugar tanto a la ética de la justicia como a la del cuidado como ideales de relación humana, reflejando de este modo las tensiones de la experiencia humana de saberse seres separados solo en tanto vivimos en conexión con otros, y la conciencia de que vivimos en relación con otros solo en la medida en que los diferenciamos de nosotras/os mismas/os.

Pero esto no diluye la tensión entre una moral de los derechos que disuelve los “lazos naturales” en beneficio de la individualidad, y una moral de la responsabilidad que inserta esas demandas individualistas en un tejido de relaciones, desdibujando la distinción del yo y del otro/a en la representación de su interdependencia. No se trata sin embargo, de desconocer el valor del concepto de derechos ni el supuesto subyacente a la idea de justicia acerca de la igualdad de las personas. Es de hecho la internalización de este supuesto la que hace que la noción de cuidado se expanda de la idea de no dañar a otras/os al mandato de actuar responsablemente hacia una misma y hacia las/os demás. Lo que Gilligan revela con esto es que los cambios en los derechos de las mujeres impactan en la percepción que las mujeres tienen de sí mismas y modifican su juicio moral, habilitando por ejemplo, que consideren moralmente valioso cuidar no solo de los/as demás sino también de sí mismas. La ética de la justicia informa en este sentido a la ética del cuidado –la noción de derechos da a las mujeres una segunda perspectiva a

⁵³⁹ Gilligan, Carol, *La moral y la teoría: psicología del desarrollo femenino*, op. cit., p. 281.

⁵⁴⁰ *Ibídem*, 270.

la hora de considerar los problemas morales–, y esta última, imbuida ahora de una conciencia de la posibilidad de elección y de que los propios intereses pueden ser legítimos, deja atrás sus rémoras de auto-sacrificio y abnegación, y se presenta como una ética alternativa a y tan valiosa como la de la justicia.

La ética del cuidado es para Gilligan, en estos términos, más que una ética femenina una ética feminista. Si pudiéramos desprendernos del modelo de género binario –ser hombre es no ser ni parecer mujer– y jerárquico –lo masculino (el yo, la razón, la mente) tiene un lugar de privilegio sobre lo femenino (las relaciones, las emociones, el cuerpo)–,⁵⁴¹ el feminismo lejos de ser un asunto de mujeres o de enfrentamiento entre hombres y mujeres, se revelaría como “el movimiento que liberará a la democracia del patriarcado”.⁵⁴² En una democracia no patriarcal, la ética del cuidado sería una ética humana, puesto que la comprensión mutua –dada su estructura vincular horizontal–, es intrínsecamente democrática. Esta facultad de comprensión mutua es innata a todos los seres humanos, por lo que es necesario romperla, disminuirla, menoscabarla, para que el patriarcado logre sus objetivos. La “naturaleza humana” debe torcerse, sugiere Gilligan, para que el patriarcado sea exitoso.⁵⁴³ Y sin embargo, a pesar de que el patriarcado se ha mostrado persistentemente exitoso, Gilligan se mantiene optimista:

Pero, al igual que un cuerpo sano combate la infección, una psique sana se resiste a elementos ajenos a la naturaleza humana. Los hallazgos empíricos en los distintos campos de las ciencias humanas convergen en un mismo punto convincente: somos, por naturaleza, *homo empathicus* en vez de *homo lupus*. La cooperación está programada en nuestros sistemas nerviosos; nuestros cerebros dan más luz cuando optamos por estrategias cooperativas en vez de competitivas –la misma región cerebral que se ilumina con el chocolate. Los descubrimientos en neurobiología y antropología evolutiva se suman a los de la psicología del desarrollo para transformar el paradigma cambiando la pregunta. En vez de plantearnos cómo adquirimos la capacidad de cuidar, nos preguntamos: ¿Cómo perdemos nuestra humanidad?⁵⁴⁴

⁵⁴¹ “[C]ualidades que, como las mujeres, se idealizan a la vez que se menosprecian en el patriarcado”. Gilligan, Carol, “La resistencia a la injusticia: una ética feminista del cuidado”, op. cit., p. 54.

⁵⁴² Gilligan, Carol, “El daño moral y la ética del cuidado”, *La ética del cuidado. Cuadernos de la Fundació Víctor Grífols i Lucas*, op. cit., pp. 12-38, p. 31.

⁵⁴³ Gilligan señala que tanto la psicología del desarrollo, como la neurobiología y la antropología evolutiva confirman en sus hallazgos más recientes la idea de que la facultad de comprensión mutua – empatía, cooperación– es innata. El patriarcado instala de este modo en la psiquis “elementos ajenos a la naturaleza humana. Los niños y las niñas dotados de una mayor resiliencia lograrán resistir a las presiones a las que se les somete para que separen la mente del cuerpo, el pensamiento de las emociones, la noción de sí mismos de las relaciones”. Gilligan, Carol, “La resistencia a la injusticia: una ética feminista del cuidado”, op. cit., p. 51.

⁵⁴⁴ *Ibidem*, pp. 64-65.

Vemos en el planteo de Gilligan dos énfasis muy diferentes acerca de qué deberíamos considerar como moral, a pesar de su intento por combinarlos de manera satisfactoria. Así, se podría argumentar que la justicia es necesaria en el ámbito familiar para regular la injusta división del trabajo, evitar el maltrato infantil o la violencia de género; del mismo modo que el cuidado es necesario en todos los contextos en los que impera la lógica de la justicia en el ámbito público, llevando un trato humano bajo la premisa de la responsabilidad social. De estas argumentaciones se deduce que la justicia y el cuidado no deberían entenderse como dos éticas separadas, pero se mantienen sin embargo definidas en términos contrastantes y como perspectivas alternativas.

c.2) Sara Ruddick. Pensar, parir, amar

Otra forma de aproximarse a esta compleja relación, enfatiza la necesidad de que la justicia y el cuidado no se conciban como separadas en éticas diferentes. Esta parece ser la propuesta de Sara Ruddick, quien con su reconocido texto *Maternal Thinking* (1989), representa una de las figuras fundantes del campo de los estudios de la ética del cuidado. Ruddick describe la maternidad como un trabajo –basado en tres demandas específicas: la preservación (*preservation*), el crecimiento (*growth*), y la aceptación social (*social acceptability*)– del cual emerge un tipo particular de pensamiento (capacidades intelectuales, juicios, actitudes metafísicas, valores). El trabajo de cuidado de la infancia –al que Ruddick llama maternal porque ha sido y es mayormente desarrollado por mujeres, aunque nada en él, a excepción de la lactancia, lo hace exclusivamente femenino– consiste en comprometerse con estas tres demandas.⁵⁴⁵

Sin embargo, si hay algo que pone de relieve la obra de Ruddick es el hecho biológico de que existe una parte del trabajo maternal que es ineluctablemente femenino: solo las mujeres pueden dar a luz. “Pero el vocabulario de la reproducción (...) pierde por completo la originalidad del nacimiento. Un infante nace en un contexto social y por lo tanto en un pasado. Sin embargo, un/a recién nacido/a es también un principio. Dar a luz es crear una nueva vida. La maternidad es una respuesta sostenida a

⁵⁴⁵ La autora elige referirse al trabajo maternal y no al término más general de cuidados, pues “si no distinguimos estos tipos de trabajo no vamos a ser capaces de ver sus diferencias o especificar sus conexiones”. Ruddick, Sara, *Maternal Thinking. Toward a Politics of Peace*, Boston, Beacon Press, 1995 (1989), p. 47. De esta manera pone de manifiesto las diferencias entre criar a una niña, acompañar a una persona anciana o cuidar a una persona enferma.

la promesa incrustada en esa creación”.⁵⁴⁶ Sobre este tema resulta una referencia ineludible –y la propia Ruddick la cita en varias ocasiones en su texto– la obra de Adrienne Rich en torno a la maternidad. En la Introducción de 1986 a *Nacemos de mujer* –publicado diez años antes–, Rich afirma que la intención de su libro fue examinar la maternidad –incluida la suya– “en un contexto social, encajada en una institución política: en términos feministas”.⁵⁴⁷ El libro parte de la constatación retomada por Ruddick como eje articulador: lo que une a todos los seres humanos, aquello que todos tenemos en común y compartimos, es que hemos nacido de una mujer.

La experiencia o la capacidad de gestar un ser humano, la sangre, los fluidos, los sudores, los olores, los sonidos y los dolores del parto, ponen el cuerpo femenino en el centro de las miradas, generando tanto atracción como rechazo. Lo mismo podría decirse de la lactancia y las polémicas que todavía sigue levantando en diversas partes del mundo amamantar en espacios públicos como restaurantes o tiendas comerciales; o incluso las discusiones en torno al tiempo que se considera “necesario” amamantar a un/a niño/a. El cuerpo de las mujeres es nuevamente motivo de debate, de disputa, y muchas veces, de temor y desconcierto para la psicología, la filosofía y la teoría política. Pero además de un hecho intensamente físico, “parir es indeleblemente una relación social, un hecho que sólo una distinción radical entre la mente y el cuerpo

⁵⁴⁶ Ruddick, Sara, *Maternal Thinking. Toward a Politics of Peace*, op. cit., p. 49.

⁵⁴⁷ Rich, Adrienne, *Nacemos de mujer. La maternidad como experiencia y como institución*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1996 [1976], p. 12. Publicado por primera vez en 1976 con el título *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution*, el texto fue traducido por la editorial Noguer en 1978 como *Nacida de mujer*. Recién en el año 1996 la editorial Cátedra reedita el texto bajo el más inclusivo y acertado *Nacemos de mujer*. Véase al respecto Rivera Garretas, María-Milagros, *La diferencia sexual en la historia*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2005, p. 36. La actualidad de la mencionada Introducción de 1986 resulta verdaderamente inquietante: “Durante los últimos quince años se ha desarrollado un vigoroso y extendido movimiento de asistencia sanitaria para las mujeres, desafiando a una industria médica en la que éstas son mayoría, como clientas y como trabajadoras del ramo (la mayor parte en labores mal pagadas y segregadas horizontalmente), un sistema notable por su arrogancia y a veces brutal indiferencia hacia las mujeres, y también hacia la pobreza y el racismo como factores de la enfermedad y la mortalidad infantil. En particular, el movimiento de asistencia sanitaria para las mujeres se ha centrado en la ginecología y la obstetricia, los riesgos y la disponibilidad del control de la natalidad y el aborto, reclamando las mujeres el poder de decisión sobre su vida reproductiva. Sus activistas han establecido fuertes conexiones políticas entre el conocimiento de nuestros cuerpos, la capacidad de tomar nuestras propias decisiones sexuales y reproductivas, y facultar de modo más general a las mujeres. Si bien este movimiento comenzó haciendo que éstas contaran sus relatos de partos alienados, abortos ilegales chapuceros, cesáreas no necesitadas, esterilizaciones involuntarias, encuentros individuales con médicos arrogantes y displicentes, nunca fueron simples anécdotas, sino el testimonio mediante el cual podía corroborarse el descuido y maltrato que habían sufrido por parte del sistema sanitario y podían crearse nuevas instituciones que cubrieran sus necesidades”. *Ibidem*, pp. 12-13. Todas y cada una de las situaciones descritas en el párrafo, y que hoy se engloban mayormente bajo el rótulo de “violencia obstétrica”, siguen formando parte de la realidad cotidiana de la mayor parte de los centros médicos que en la actualidad asisten a las mujeres en el momento del parto, donde se patologizan y medicalizan en forma rutinaria los procesos naturales del acto de parir.

puede disfrazar”.⁵⁴⁸ El embarazo, el parto y la lactancia socavan o ponen en suspenso la individualidad del cuerpo, delineando una momentánea fusión del yo con un/a otro/a. Sin embargo, Ruddick señala que a diferencia de otros momentos de desdibujamiento del yo –como pueden serlo una práctica sexual o la muerte–, el dar a luz a un ser humano no es un acto completo en sí mismo. “Su pico, clímax o descarga es otra vida, que requiere para su continuidad de un/a otro/a”.⁵⁴⁹ De este modo la autora remarca que existe una importante separación conceptual entre *birthing labor* (embarazo y parto) y *mothering*. La gestación y alumbramiento de una nueva persona al mundo solo puede ser realizado por una mujer, el trabajo de brindar cuidados maternos puede ser emprendido por cualquier persona dispuesta a hacerlo; y en este sentido, todas somos madres adoptivas al decidir “maternar” a un infante al que hemos o no parido.

Nada de esto significa que una persona, por el solo hecho de tener un cuerpo femenino, tenga obligación ni compromiso ni inclinación por gestar, parir o “maternar”; del mismo modo que nada hace a las mujeres menos capaces que los hombres de llevar adelante tareas relacionadas con el pensamiento abstracto o la creatividad. Es bien conocida sin embargo, como ya ha sido aquí señalada, la asociación de las pasiones, los afectos y el cuerpo con lo femenino; y la mente, la razón y la fundación política con lo masculino. La exclusión de las mujeres de la educación y su confinamiento en el ámbito privado en el que ha realizado históricamente las tareas de producción y reproducción de la vida cotidiana, nos permiten vislumbrar los orígenes de las dos primeras asociaciones. Pero podríamos preguntarnos, con Ruddick, qué es lo que hace a un sexo más “corpóreo” que otro. ¿Acaso los varones no desarrollan una estrecha relación con sus propios cuerpos? “Claramente, es la labor de gestar y parir y sus concomitantes, la menstruación y la lactancia, lo que distingue a los cuerpos femeninos. Así, oponiendo la razón y la masculinidad al cuerpo y la feminidad, es la capacidad de parir y aquello que representa, contra lo que se erige la razón”.⁵⁵⁰

La razón se ha conceptualizado del modo en que lo ha hecho, en oposición a la forma en que es interpretado el acto de parir. En tanto la acción de dar a luz es vista como un fallo o interrupción en el proceso de individuación, la razón requiere de una noción de autonomía definida en términos de separación y desapego. “Dado que dar a luz es una actividad femenina y, por lo tanto, excluyente y misteriosa; la razón debe ser,

⁵⁴⁸ Ruddick, Sara, *Maternal Thinking. Toward a Politics of Peace*, op. cit., p. 191.

⁵⁴⁹ Ídem.

⁵⁵⁰ *Ibidem*, p. 195.

simultáneamente, masculina y abierta a cualquier persona que pueda tomar distancia de los lazos afectivos y las pasiones particulares que el nacimiento presagia”.⁵⁵¹ La idealización de la razón no sería otra cosa que un movimiento defensivo –temeroso y tal vez envidioso– ante la misteriosa complejidad del cuerpo de la mujer y el trabajo de parir. En esta operación, la gestación y el parto quedan por fuera del discurso racional. Los cuerpos de las mujeres y su capacidad de gestar y parir son vistos como fuente de irracionalidad y desorden. El nacimiento de los seres humanos brilla por su ausencia en los discursos sobre los orígenes del orden político.⁵⁵²

Hannah Arendt representa una excepción en este silencio de la teoría política sobre la natalidad. Según Arendt, la aparición de cada nuevo ser humano en el mundo implica un nuevo comienzo; la capacidad de iniciar está arraigada en la natalidad. Pero mientras que mucho se dice de la persona que ha nacido, pues ella misma es ese nuevo comienzo, nada parece tener que decir la autora sobre la mujer que ha gestado y parido a ese nuevo ser humano. Para Ruddick, a diferencia de Arendt, la importancia de la natalidad no refiere tanto a la libertad que supone el nuevo comienzo, sino al vínculo entre el nuevo ser y la mujer que lo trae al mundo: “La natalidad, como la mortalidad, es una condición de toda vida humana. A diferencia de la mortalidad, la natalidad se expresa en una relación distintiva con una mujer en particular”.⁵⁵³ A las nociones de inicio, acción, diferencia y singularidad, arsenal teórico de la natalidad arendtiana, Ruddick –poniendo el acento en la mujer que ha parido esa nueva vida en esta particular relación–, nos compele incorporar conceptos “maternales” tales como humildad, confianza, vulnerabilidad y protección. Si el nacimiento es un nuevo comienzo que no puede ser predicho ni controlado, “dar a luz es comprometerse a proteger lo que no se puede proteger y a nutrir lo impredecible”.⁵⁵⁴

Y si bien Ruddick expresa hacia Arendt un cierto reconocimiento pero una marcada lejanía teórica, muestra una afinidad conceptual explícita con otras dos importantes filósofas contemporáneas. El pensamiento maternal elaborado por Ruddick debe mucho a la noción de *attentive love* desarrollada por Simone Weil y por Iris

⁵⁵¹ Ídem.

⁵⁵² En el marco de esta argumentación sobre los cuerpos, podríamos señalar la ausencia en la obra de Ruddick, de una elaboración en torno a la sexualidad, siendo que la gestación de un nuevo ser humano –salvo técnicas de reproducción asistida– tiene allí su origen. El cuerpo femenino, menstruante, gestante, paridor, no aparece sin embargo como fuente de erotismo o placer sexual.

⁵⁵³ Ruddick, Sara, *Maternal Thinking. Toward a Politics of Peace*, op. cit., p. 209.

⁵⁵⁴ Ídem. Este acto de compromiso es igualmente asumido por la mujer que entrega a su hija/o a otra persona y transfiere a ella las tareas de cuidado y crianza.

Murdoch.⁵⁵⁵ Este amor atento o esta atención ligada al amor, refiere a un tipo de pensamiento que aspira a la verdad, ya que la atención aquí entendida es a la vez un acto de conocimiento y un acto de amor. “El amor atento es presa de la pérdida de sí misma que puede aquejar al pensamiento maternal; la indiferencia, la pasividad y el sacrificio son algunas de sus formas degenerativas. El amor atento es también un correctivo a muchos defectos del pensamiento maternal, entre los que se incluyen un escrutinio ansioso o inquisitorial, dominación, intrusión, capricho y un entusiasmo auto-protector”.⁵⁵⁶ Weil nos dice que no es la persona humana aquello que es sagrado, pues la verdad y la belleza son impersonales y anónimas. El lenguaje de los derechos, que ha intentado dar respuestas sobre aquello que de “sagrado” hay en la vida humana, nos despista aún más. Weil afirma:

El criterio para la elección de las palabras es fácil de reconocer y de emplear. (...) Las palabras a las que se les puede añadir algo que designe un mal son ajenas al bien puro. (...) La posesión de un derecho implica la posibilidad de hacer con él un buen uso o un mal uso. El derecho es, por tanto, ajeno al bien. Por el contrario, cumplir con una obligación siempre es un bien, en todas partes. La verdad, la belleza, la justicia, la compasión son bienes siempre, en todas partes.⁵⁵⁷

La justicia se define por el hecho de no dañar a otro ser humano –“¿Por qué se me hace daño?”–, mientras que el derecho está ligado a la distribución de las cosas –“¿Por qué el otro tiene más que yo?”.⁵⁵⁸ Se trata, para Weil, de alcanzar un tipo de atención que permitiría reconocer tanto la verdad como la desgracia. Una atención basada en la generosidad, en la pureza, la intensidad; una atención que se confunde con el amor. Nuevamente, en palabras de Weil: “En la medida en que la desgracia y la verdad tienen necesidad, para ser oídas, de la misma atención, el espíritu de la justicia y el espíritu de la verdad son una misma cosa. El espíritu de la justicia y de la verdad no es más que una cierta especie de atención, que es puro amor”.⁵⁵⁹

Por su parte, así como Weil se muestra crítica de la lógica de los derechos, Iris Murdoch critica la concatenación kantiana entre virtud, libertad y razón, que deriva en que las personas respeten a las otras no en tanto seres particulares individuales, sino

⁵⁵⁵ Cfr. Ruddick, Sara, *Maternal Thinking. Toward a Politics of Peace*, op. cit., p. 119 y ss.

⁵⁵⁶ *Ibidem*, p. 120.

⁵⁵⁷ Weil, Simone, “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres y últimas cartas*, Madrid, Trotta, 2000 [1942], pp. 17-40, pp. 30-31.

⁵⁵⁸ Véase *ibidem* p. 36.

⁵⁵⁹ *Ibidem*, p. 35.

como partícipes en común de una razón universal. En ese marco de pura racionalidad, las emociones y los deseos parecen absolutamente irrelevantes para la filosofía moral.⁵⁶⁰ Sin embargo, Murdoch sostiene que el arte y la moral comparten la misma esencia, el amor: “El amor es la percepción de los individuos. El amor es el extremadamente difícil darse cuenta de que algo distinto de uno mismo es real. El amor, y por tanto el arte y la moral, es el descubrimiento de la realidad”.⁵⁶¹

Para Murdoch la libertad es algo muy distinto a aquello que los estudios motivacionales ligados a la ciencia empírica –o imbuidos de un pseudo-cientificismo– plantean. En el marco de un agente moral como principio de voluntad aislado, la libertad sólo puede ser entendida en términos de imparcialidad y racionalidad. Contra esto, Murdoch nos convoca a reinterpretar esa “voluntad” y esa “libertad” en relación justamente al concepto de amor. Y es en este marco que para la autora juega un rol importante el arte, pues nos enseña a amar la realidad sin poseerla, sin sacar ventaja de ella, “sin que se la(s) apropie el codicioso organismo del yo”; brindándonos un valioso ejercicio de *distanciamiento* que hace que los intereses egoístas queden de lado, permitiéndonos una “contemplación no posesiva”.

Esta especie de supresión del yo a la que nos acerca el arte es posible porque dirige nuestra atención hacia afuera, hacia la diversidad del mundo que nos rodea, y para Murdoch “la capacidad de dirigir así la atención es el amor”.⁵⁶² El amor es el que nos da esa capacidad de ver el mundo, de ver “lo real”, y la libertad, en tanto propiamente humana, “es estar libre de la fantasía, esto es, el realismo de la compasión”.⁵⁶³ El amor nos permite el conocimiento, que sería lo mismo que decir, nos permite la libertad.

Este entramado conceptual queda tal vez más claro en el interesante ejemplo que Murdoch desarrolla en torno a una madre (M), quien siente una inicial hostilidad hacia su nuera (N) –aunque nunca la manifiesta en su comportamiento.⁵⁶⁴ Con el tiempo, ayudada por su inteligencia y buenas intenciones transforma todo aquello que veía como incorrecto e irritable, en características menos tamizadas por los propios prejuicios y

⁵⁶⁰ Murdoch afirma en uno de sus textos: “Necesitamos una filosofía moral en la que el concepto de amor, tan raramente mencionado hoy por los filósofos, se haga central de nuevo”. Murdoch, Iris, “Sobre ‘Dios’ y ‘el bien’”, *La soberanía del bien*, Madrid, Caparrós Editores, 2001 [1970], pp. 53-80, p. 53.

⁵⁶¹ Murdoch, Iris, “The Sublime and the Good”, *Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature*, Nueva York, Penguin Books, 1997, pp. 205-220, p. 215.

⁵⁶² Murdoch, Iris, “Sobre ‘Dios’ y ‘el bien’”, op. cit., p. 71.

⁵⁶³ *Ibidem*, p. 72.

⁵⁶⁴ Murdoch, Iris, “La idea de perfección”, *La soberanía del bien*, op. cit., pp. 11-51. Para el ejemplo de M y N (M y D por sus siglas en inglés) véase p. 25 y ss.

más amables hacia N: aquello que era visto como vulgar, tosco, indecoroso, impertinente y rudo, ahora es tenido por fresco, sencillo, espontáneo, alegre y juvenil. M realiza un pasaje, a través de un esfuerzo de atención moral, desde una percepción de su nuera tal vez distorsionada por celos o egoísmo, a una apreciación más justa sobre N. Se desvela de este modo la naturaleza de la visión moral murdochiana, pues la percepción de M sobre N está lejos de ser impersonal o pretendidamente neutral, ya que lo que M hace, explicita Murdoch, “no es sólo ver a N correctamente, sino verla justa o cariñosamente”.⁵⁶⁵ Y aquí es cuando de nuevo, el concepto de libertad, se despliega con toda su potencia teórica, puesto que “[l]a libertad no es el repentino salto de la voluntad aislada dentro y fuera de un complejo lógico impersonal; es una función del intento progresivo por ver un objeto particular de manera clara”.⁵⁶⁶ Esta actividad progresiva de M no pretende ser exacta, realista o infalible, sino necesariamente falible, y por tanto, no perfecta sino humanamente perfectible. Se trata de un camino hacia una atención amorosa que acepte la realidad de otro ser.

Tanto en Weil como en Murdoch –aunque más secularizada en esta última– la idea de *attentive love* contrasta con percepciones egoístas, y se encuentra íntimamente ligada con Dios para la primera, con el Bien para la segunda. Se trataría para ambas de no permitir que nuestros miedos, temores, fantasías o necesidades nublen nuestra percepción de las/os otras/os. En ambos casos la empatía se alza sobre la racionalidad o la elección. Sobre estas ideas es que Ruddick se recuesta para hacer reposar la tarea maternal en la noción de *attentive love*. Un amor fundado en la práctica y la realidad cotidiana, no distorsionado por la fantasía, que habilita la aceptación de la existencia de esa otra persona como algo diferente a nosotras mismas. Un amor que permite conocer y comprender a ese otro ser, sin apropiárselo en lo que hemos visto que Murdoch denomina “el codicioso organismo del yo”.⁵⁶⁷

Desde esa mirada teórica se enfrenta Ruddick al dilema presente entre el cuidado y la justicia. Hemos visto que esa “voz” traída a la luz por Gilligan, y articulada a partir de la ética del cuidado se opone a las voces dominantes de la teoría política liberal y su ética de la justicia. Los desarrollos posteriores tanto en la psicología como en la filosofía política mantuvieron este planteo de oposición entre dos alternativas éticas, tanto en las teorías del desarrollo moral como en las teorías de la justicia. Como

⁵⁶⁵ *Ibidem*, p 31.

⁵⁶⁶ *Ídem*.

⁵⁶⁷ Murdoch, Iris, “Sobre ‘Dios’ y ‘el bien’”, *op. cit.*, p. 71.

sostiene Ruddick, “en el marco justicia/cuidado (como llamo a esta oposición de dos éticas) «cuidado» y «justicia» designan orientaciones morales marcadas por imágenes contrastantes de relaciones e ideales de razón, así como por virtudes y metas morales distintivas”.⁵⁶⁸ Hemos mencionado que para algunas interpretaciones estos dos modos de acercarnos a los problemas morales son complementarios, mientras que para otras, aunque igualmente valiosos, se presentan como incompatibles para ser aplicados en un mismo momento, en un mismo dominio. Ruddick –al igual que Held– sostiene que la posibilidad de desplazarse entre una orientación y otra es útil y ayuda a evitar la tentación de caer en una perspectiva moral unificada. Parece razonable pensar que algunas situaciones pueden ser mejor percibidas a partir de una ética y otras de otra. Pero a pesar de esto, Ruddick afirma que las definiciones opuestas que la delimitación de ambos marcos teóricos requiere, empobrece el significado tanto de una como de otra. “Si la respuesta a las necesidades, por ejemplo, es relegada al «cuidado», la «justicia» se ve privada de un lenguaje en el que la respuesta a la necesidad se convierte en una cuestión de justicia social”.⁵⁶⁹ Del mismo modo se limita la noción de cuidado por su oposición a justicia, cuando se supone que, en asuntos relacionados con la dignidad o la autonomía de las personas, es la “justicia” quien tiene que informar al “cuidado” para que este no se transforme en abusivo o humillante.

Las prácticas de cuidado contienen en sí, claro está, múltiples injusticias: recaen desproporcionadamente sobre las mujeres, y dado que muchas mujeres de clase alta contratan para estas tareas a otras mujeres, recaen mayoritariamente en mujeres de clase trabajadora. Los recursos para llevar adelante los trabajos de cuidado se encuentran también injustamente repartidos entre los países desarrollados y en vías de desarrollo, y también lo están al interior de cada uno de estos países. La idea misma de feminidad está construida sobre el supuesto de una injusta división sexual del trabajo al identificar a las mujeres como naturalmente “cuidadoras”, reforzando estereotipos nocivos para las mujeres y para las sociedades en su conjunto. El modo en que las tareas de cuidado son distribuidas en las sociedades debe ser un tema de fundamental importancia para la ética del cuidado. ¿De qué modo revertir la situación actual de explotación de las mujeres por la forma en que las distintas sociedades han lidiado con las prácticas del cuidado?

⁵⁶⁸ Ruddick, Sara, “Care as Labor and Relationships”, en Haber, Joram y Halfon, Mark (eds.), *Norms and Values: Essays on the Work of Virginia Held*, Maryland, Rowman & Littlefield, 1998, pp. 3-25, p. 5.

⁵⁶⁹ *Ibidem*, p. 6.

De lo que se trata es de reflexionar si estos problemas deben ser pensados y trabajados en el marco de una ética del cuidado que incorpore la justicia, o si es necesaria mantener los dominios de una y otra ética diferenciados y conceptualmente separados. Ruddick sostiene, como hemos visto, que no solo es necesario reconceptualizar desde la ética del cuidado nociones como elección o autonomía, sino que esta debe valerse de todas las teorías morales que le fueran necesarias –incluyendo las de justicia. Ninguna ética puede presentarse comprendiendo todo el dominio moral, menos aún una que se muestra cercana a razonamientos parciales y situados. La ética de la justicia, u otras éticas alternativas, no debieran ser vistas como límites del ámbito del cuidado, sino todo lo contrario. Seguir sosteniendo una definición de cuidado en oposición a justicia restringe su potencial.

Lejos de construir una ética en oposición a la justicia, como un espejo de la separación entre lo público y lo privado, esta es reinterpretada, asumida en otros términos, y tomada como un elemento más en la elaboración de un pensamiento alternativo. Una justicia reelaborada en términos adecuados a la experiencia moral y las relaciones familiares, y no una antagonista a la que mirar con recelo. El enfrentamiento refuerza la idea del cuidado como algo femenino, familiar y privado, mientras que la justicia se mantiene en su tradicional ámbito público masculinizado. La distinción es en Ruddick, en todo caso, analítica, y no subordina una mirada a la otra: desde la perspectiva del cuidado, la negligencia, indiferencia o descuido representan aquello que está mal, mientras que desde la perspectiva de la justicia, lo valorado negativamente estaría representado por la agresión, la dominación, la falta de respeto a la autonomía del otro/a. Podemos ver que la distinción que propone Ruddick está basada en la asunción de que la negligencia o desatención es pasiva (implica la ausencia de acción) mientras que la agresión implica un daño activo. Esto está en estrecha relación con la idea de que –a diferencia de las teorías de justicia, que parten de los individuos– la ética del cuidado parte de la relación de la que surge la individualidad. Ruddick, al definir la justicia de este modo, la resitúa en torno a esa relación. El objetivo explícito es hacer las teorías de justicia dominantes aplicables a las familias. Para lograrlo, define la agresión y dominación al interior de las familias como injustas, para diferenciarlas de lo que podría ser negligencia o descuido. Más allá del valor del intento de reelaborar la noción de justicia en otros términos, de modo de sortear la visión de dos éticas antagónicas, resulta difícil percibir qué claridad o significancia moral aporta esta distinción y definición en el marco de su planteo.

La necesidad de ambas perspectivas se revela en el hecho de que en el caso de la maternidad, la correlación entre la negligencia y la agresión no parece nada clara. “Algunas madres, por ejemplo, son indiferentes, desatentas, incluso francamente negligentes, pero no agreden a sus hijos/as. Otras madres son protectoras y atentas, sin embargo, se ven involucradas en agresiones”.⁵⁷⁰ Hay algo allí, en la relación entre activo y pasivo, entre acción y omisión, que no termina de cerrar en el planteo de Ruddick.

De cualquier modo, la idea de “voces” morales diferentes pero igualmente necesarias e importantes socava la identificación de lo normativo con lo universal y con una racionalidad que se supone imparcial. Los principios normativos de la ética del cuidado deben beber de fuentes diversas que cuestionen esas nociones de racionalidad y universalismo definidas en términos contractuales liberales.

c.3) Held y la primacía del cuidado

Retomemos, para concluir, los argumentos de Held que hemos desarrollado. Virginia Held se encuentra, podemos afirmar, más cerca de Ruddick que de Gilligan. Reconociendo la importancia de los diversos valores en los que las dos éticas referidas colocan el acento, sostiene que una integración total de ambas haría perder de vista la valía de esas diferencias.

Me veo más inclinada a decir que una adecuada teoría moral comprensiva, tendrá que incluir los puntos de vista de ambas éticas, de la ética del cuidado (*care*) y de la ética de la justicia, entre otros puntos de vista, en lugar de intentar incorporar cualquiera de ellas en la otra, en el sentido de suponer que una puede proporcionar los fundamentos de juicio característicos que se hallan en la otra. Un cuidado (*caring*) equitativo no es necesariamente un mejor cuidado, es un cuidado más justo. Y una justicia humana no es necesariamente una mejor justicia, es una justicia más solidaria (*caring*).⁵⁷¹

Se trata de mantener ambas nociones conceptualmente diferenciadas y delinear los ámbitos en los que cada una debería tener prioridad, sin que esto implique total ausencia de la otra. En los casos de la ley o la familia y las amistades, los dominios parecen estar claros, pero existen problemas mucho más opacos en que los enfoques

⁵⁷⁰ Ruddick, Sandra, “Injustice in Families: Assault and Domination”, en Snow, Nancy (ed.), *In the Company of Others. Perspectives on Community, Family and Culture*, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, 1996, pp. 65-90, pp. 70-71.

⁵⁷¹ Held, Virginia, *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*, op. cit., p. 16.

deberían combinarse de formas más complejas. El modo en que esta empresa debe ser llevada adelante sigue abierto y en constante debate. Lo que sí parece claro, es que la ética del cuidado nos deja la certeza de la necesidad de resistir a la común concepción de que la ética de la justicia representa una teoría moral comprehensiva aplicable a todos los ámbitos y problemas morales. Nos brinda también, las herramientas necesarias para lidiar con aquellos temas en los que la lógica de la justicia se muestra inadecuada o incompleta.

¿De qué modo el marco caracterizado por la justicia, la igualdad, los derechos y la libertad encaja con este otro delineado por el cuidado, los vínculos, la confianza y el interés mutuo? Cualquier teoría feminista se muestra naturalmente preocupada por los derechos de las mujeres y por la igualdad de oportunidades para todas las personas más allá de su sexo. Los trabajos feministas en torno al sistema jurídico apuntan a la doble tarea de criticar el enfoque liberal de la justicia sin desechar lo que este puede ofrecer para la igualdad de las mujeres. La teoría feminista ha criticado, por ejemplo, la centralidad de la lógica de los derechos, a la vez que ha sostenido la importancia de los derechos en los logros de las metas del feminismo. La lógica de los derechos no puede ser totalmente reemplazada por las herramientas conceptuales y normativas de la ética del cuidado. La legislación en torno al acoso sexual en el ámbito laboral o a los derechos sexuales y reproductivos son ejemplos del modo en que las reformas legales pueden realizar cambios sociales tendientes a revertir la subordinación, que impactan directamente en la vida cotidiana de las mujeres. Esto significa que no es necesario –ni recomendable– desconocer los logros del liberalismo en sus dominios apropiados, para realizar una severa crítica sobre los supuestos en los que descansa.

La redistribución y reorganización de las tareas de cuidado –tareas llevadas adelante en las distintas sociedades en una abrumadora mayoría de las veces por mujeres– es una necesidad. El impacto que esta transformación tendría en la vida cotidiana, en los usos del tiempo, en la participación en la vida laboral y en la vida pública de las mujeres reales y concretas podría ser incluso más profundo que el de muchas leyes. Pero las leyes forman parte de este debate. Entender al cuidado como un tema de interés público y social, del que la sociedad en su conjunto debe hacerse responsable, implica que el Estado tiene la responsabilidad de promover políticas sociales de bienestar, con los recursos apropiados para implementarlas. La responsabilidad pública sobre el cuidado infantil, la salud, la educación, el cuidados de las/os adultas/os mayores y de las personas enfermas y/o con discapacidades, necesita

ser plasmada en acciones gubernamentales fundamentadas en una concepción apropiada del cuidado, libre de dominación, basada en el respeto y el empoderamiento de ambas partes.

El reconocimiento del cuidado como una necesidad de todos los seres humanos en distintos momentos de sus vidas, resulta fundamental para concebirlo como objeto de interés público, y no como un acto de responsabilidad privada. Es evidente entonces que el cuidado y la justicia no pueden ser separados y ubicados en esferas diferentes, pero sin embargo, necesitan ser diferenciados. No solo eso, para Held, las relaciones de cuidado han de ser el marco moral más amplio en el que la justicia debe ubicarse. El cuidado aparece, a pesar de todos los matices, como el valor fundamental: “Puede haber cuidado sin justicia. Históricamente ha habido muy poca justicia en la familia, pero el cuidado y la vida han continuado sin ella. No puede, sin embargo, haber justicia sin cuidado, ya que sin cuidados ningún/a niño/a sobreviviría y no habría ninguna persona a la que respetar”.⁵⁷² Las relaciones de cuidado, de este modo, no solo son más fundamentales para la condición humana que las relaciones abstractas de justicia, sino que son condición necesaria para la existencia misma de relaciones de justicia. Sin un cierto grado de cuidado o preocupación por otra persona, no habría posibilidad de ningún tipo de moral.

Pero el cuidado no es solo preferible por ser primario, sino que es, desde el análisis de Held, un valor más inclusivo. En el marco de una ética del cuidado, con personas comprendidas como relacionales e interdependientes, es posible reconocerlas también como individuos/as titulares de derechos en la constitución de instituciones políticas o en contextos legales, sin perder de vista los límites del contexto al que estamos refiriendo. Pero esto es algo muy distinto a concebirlas en términos generales como agentes individuales, racionales y autónomos. “Podemos y debemos valorar la autonomía, pero debe ser desarrollada y sostenida en un marco de relaciones de confianza”.⁵⁷³ La ética del cuidado es, en la propuesta de Held, el marco adecuado para concebir a las personas, sus relaciones, sus valores; y representa, no solo la condición de posibilidad de toda moralidad, sino un contexto adecuado desde el que incorporar a otras teorías morales.

⁵⁷² *Ibíd.*, p. 17.

⁵⁷³ *Ibíd.*, p. 72.

Sección B. Alternativas al liberalismo

Las autoras analizadas coinciden en una crítica al liberalismo que conduce a su rechazo como fundamento de las relaciones humanas y de las instituciones políticas, pero difieren en las premisas que las llevan a estas conclusiones. Por un lado encontramos argumentos en torno a la ciudadanía, es decir, ¿quiénes participan del contrato? ¿Cuáles son los principios sociales y políticos que se establecen? ¿A quiénes se aplican estos principios? Para quienes deciden sobre los principios políticos (hombres blancos, heterosexuales, propietarios, sanos) el contrato representa el paradigma de relaciones libres e iguales. La relectura y crítica feminista de los clásicos del contrato, basadas en las omisiones, contradicciones e inconsistencias que presentan estos autores, centran su mirada en la exclusión de las mujeres. Por otra parte, desde el feminismo emergen cuestionamientos acerca de las características de estas asociaciones políticas liberales contractuales y de la ética sobre la que se erigen. Esto significa que una vez identificada, señalada y denunciada la exclusión de las mujeres, el foco de atención se desplaza al propio contenido de la teoría y de las prácticas que sustentan principios y normas marcados genéricamente en masculino y presentadas como universales. La exclusión y el silencio acerca de la situación de las mujeres en la teoría política occidental, muestra importantes implicaciones en las principales categorías de pensamiento y prácticas de nuestra vida política.

Pateman, MacKinnon y Held desarrollan, cada una desde una visión particular, una crítica a estas teorías y a estas formas de entender la organización social y política, y sugieren caminos alternativos ¿Debemos las mujeres rechazar el contrato de plano o plantear la renegociación de sus términos? ¿Por qué deberían las mujeres “reconocer la ficción política y hablar su lenguaje aun cuando los términos del contrato original las excluya de la conversación fraternal”?⁵⁷⁴ ¿Hay otras formas de acuerdo posibles? ¿Se trata de abogar por una ciudadanía sin género, en la que –como bregaba Moller Okin–, éste sea un dato intrascendente? ¿O deberíamos aunar esfuerzos en la construcción de una ciudadanía de mujeres, de acuerdo a nuestras propias necesidades y especificidades, como afirma Pateman? ¿Es la maternidad un modelo legítimo de relación política? ¿La tarea por delante implica “feminizar” las relaciones humanas revalorizando las

⁵⁷⁴ Pateman, Carole, *El contrato sexual*, op. cit., p. 303.

“características femeninas” como sustento de una ética del cuidado? ¿O es que aquello que se cree “propio de las mujeres” es en realidad lo que la dominación masculina ha atribuido a las mujeres, y por tanto afirmar la diferencia es afirmar la impotencia, como nos provoca MacKinnon?

En esta sección nos detendremos y ahondaremos en las diferentes respuestas que las autoras dan a estas preguntas, en sus puntos de encuentros y en los posibles diálogos y cruces que podemos establecer entre ellas. Recurriremos también a otras pensadoras feministas –tan críticas del liberalismo como estas–, para aportar al desarrollo de una relectura de las propuestas teóricas que hemos desarrollado y para que nos ayuden, con su propia impronta, a completar de algún modo –precario, inacabado– este mosaico crítico. Pero sobre todo, utilizaremos los análisis de esas autoras como disparadores de una reflexión más amplia en torno a ciertos temas que Pateman, MacKinnon y Held abordan –de modo directo o indirecto– y cuyas reflexiones y propuestas resultan problemáticas o insuficientes.

Las autoras escogidas para complejizar las reflexiones desarrolladas en la Sección A tienen en común el interés por las cuestiones planteadas y una posición crítica con respecto a los fundamentos y propuestas políticas de la teoría liberal. Sus reflexiones, sin embargo, difieren en muchos casos entre sí, y sostienen además análisis críticos de las teóricas que hemos desarrollado en esta Segunda Parte. La selección de las autoras responde a la intención de exponer un amplio arco de miradas posibles, aunque respetando el enfoque sobre los temas delineados en la Sección A. Desde su condición de filósofas, politólogas o historiadoras –aunque con límites muy difusos entre estas disciplinas en la mayoría de los casos–, estas voces aportan en la dirección de la construcción de una teoría política feminista alternativa al credo liberal. A partir de sus reflexiones en torno a la maternidad y el cuidado (Mary Dietz, pero también las feministas liberales trabajadas en la Primera Parte),⁵⁷⁵ al debate en torno a la tensión igualdad-diferencia (Joan W. Scott, Geneviève Fraisse, Françoise Collin, Nancy Fraser), a la cuestión de la identidad (Chantal Mouffe, Linda Alcoff), y a la concepción de la libertad (Wendy Brown, Nancy Hirschmann, Linda Zerilli y nuevamente Fraisse), las autoras escogidas encarnan algunas de las figuras más representativas del feminismo para abordar los temas planteados. Desarrollaremos argumentos que a pesar de ser

⁵⁷⁵ La decisión de incorporar en esta sección a las feministas liberales trabajadas en la Primera Parte se sustenta en las conclusiones a las que allí hemos arribado: a pesar de su componente liberal, el feminismo de estas autoras las lleva adoptar posiciones radicalmente críticas del liberalismo, que contribuyen a delinear alternativas feministas a la teoría liberal.

enunciados desde perspectivas diversas, pueden dialogar entre sí y arribar –como espero poder mostrar hacia el final– a algunos acuerdos y propuestas necesarias para el fortalecimiento de la teoría política feminista.

Capítulo IV. Maternidad y política: hacia una crítica de la crítica

Los análisis propuestos por Pateman, MacKinnon y Held resultan un ejercicio sumamente interesante de teoría política feminista, pues brindan herramientas conceptuales novedosas y diversas para repensar las relaciones de subordinación y dominación sexual que asoman desde el origen de un orden político que se pretende construido sobre la base de la libertad. Sus planteos presentan también algunos supuestos controversiales que han suscitado la crítica de otras teóricas feministas. Nos centraremos aquí en el modo en que las autoras mencionadas abordan la cuestión de la maternidad como experiencia específicamente femenina y nos preguntaremos cuáles son las consecuencias políticas que las diversas miradas sobre este tema tienen en el marco de la teoría feminista. Si como ha analizado Pateman, la inclusión de las mujeres en el Estado moderno ha estado rodeada de paradojas y ambigüedades, la maternidad se encuentra en el centro de la controversia. A la vez que el poder procreativo del padre como justificativo de la subordinación natural de los/as hijos/as ha servido durante largo tiempo como modelo de relación política –y siguió funcionando, luego del auge de la teoría del contrato, como modelo de relación familiar–, la maternidad, anclada en la naturaleza y la biología, ha sido confinada al ámbito de lo privado, negándosele sus significaciones sociales e inscripciones simbólicas. Al tiempo que las mujeres eran definidas por su capacidad reproductiva, quedaban excluidas de toda otra actividad humana. Recluidas en lo privado, en las emociones y en el cuidado, el ámbito y las características “propias de las mujeres” se mantuvieron como un espacio ajeno a la teoría política. Una de las razones de esto es que la maternidad pone en el centro de la escena los cuerpos, la diferencia sexual y es, por tanto, un foco de resistencia a la noción de individuo neutro e independiente.

Resulta casi inevitable que este apartado esté de algún modo estructurado como un diálogo crítico entre distintas voces feministas y la ética del cuidado y su exaltación del rol maternal. No intenta ser, sin embargo, un apartado crítico de este enfoque y mucho menos una indagación exhaustiva de las críticas que ha despertado, sino más bien una excusa para releer a las autoras trabajadas tanto aquí como en la parte anterior, a la luz de la variable maternal.

Hemos visto que, con el objetivo de confrontar los valores individualistas liberales, la teoría del cuidado les opone las experiencias de las mujeres en tanto

mujeres; experiencias que refieren mayormente a las prácticas de cuidado –con un fuerte foco en la relación madre-hija/o– que se desarrollan en el ámbito privado. Guiadas por el amor, la consideración por las/os otras/os, la amistad y la solidaridad, las mujeres construirían desde el ámbito privado una moralidad alternativa al liberalismo. La maternidad habilita la identificación de las mujeres con la naturaleza, con el ciclo vital y con las necesidades de cuidado de esa nueva vida. Pero solo a través de ella hay posibilidad de pensar en un orden político estable y duradero, pues es la maternidad la que garantiza la continuidad de la ciudadanía que conforma esa sociedad política. Nada, sin embargo, han dicho los teóricos de la política al respecto. Y cuando han hablado, ha sido mayormente para reforzar relaciones de dominación y estereotipos.

Pateman también pone de relieve la importancia de la significación política de esa capacidad de las mujeres de la que los hombres carecen: la capacidad de dar a luz. En el argumento patriarcal, los hombres se apropian de esta potencialidad física de las mujeres de crear vida. Pero cuando el poder paternal pierde terreno ante el contractualismo, lejos de corregirse esa apropiación, “[e]l poder generativo de los varones se extiende a otro reino: transmutan lo que se han apropiado en otra forma de generación, la capacidad de crear una nueva vida política, o de dar a luz al derecho político”.⁵⁷⁶ A pesar de resaltar esa potencialidad femenina, Pateman se encuentra en muchos aspectos teóricos y políticos en una posición alejada de la ética del cuidado. Hay una preocupación que la autora viene repitiendo en los últimos años y que refiere a la “despolitización” de la teoría política. Recientemente, muchas/os filósofas/os y teóricas/os han transformado sus argumentos políticos en razonamientos y argumentos morales, y esto implica para Pateman una distracción de la significancia política de la persona, la cual es analizada una y otra vez en tanto agente moral, descuidando el hecho de que es también un término legal y político.⁵⁷⁷

⁵⁷⁶ Pateman, Carole, *El contrato sexual*, op. cit., p. 125.

⁵⁷⁷ Allí se basa justamente su principal problema con el enfoque kantiano/rawlsiano, pues “la teoría del contrato es tomada ahora como si tratara sobre moralidad y principios morales. La filosofía política se ha convertido en filosofía moral”. Pateman, Carole y Mills, Charles, “Contract and Social Change. A Dialogue between Carole Pateman and Charles W. Mills”, op. cit., p. 20. Esto también la aleja de las autoras liberales trabajadas con anterioridad (sobre todo Nussbaum y Hampton), quienes al calor del enfoque kantiano/rawlsiano, conservan con matices una noción de persona como agente moral. No debemos confundir la teoría moral con la teoría social y política que tiene, por supuesto, implicaciones morales. Para Pateman, aclaremos nuevamente, la teoría contractual no es una teoría moral sino una teoría política acerca de la creación y justificación de un orden político determinado. El contractualismo no se sostiene en razonamientos morales, sino en una justificación de la forma del Estado moderno y las relaciones y estructuras de poder que lo sustentan. Sobre estos argumentos Pateman sostiene, de hecho, su crítica a Hampton, quien asimila a los contractualistas clásicos con los contemporáneos; “pero la teoría del contrato contemporánea está muy lejos de sus predecesores. Las teorías clásicas no trataban acerca del

Las críticas más obvias y cuantiosas a la ética del cuidado tienen que ver con su idealización de la maternidad y su incapacidad de dar cuenta de las diversas formas de maternidad y las diferencias entre las mujeres-madres. Creo que estas críticas, si bien ciertas en muchos casos, han sido de hecho asumidas y contestadas por las autoras y no revisten interés más allá de ese acotado debate. Por ejemplo, sobre la acusación acerca de la idealización, Ruddick responde: “Afortunadamente, en la tradición feminista existen numerosas escritoras que no temen ni idealizan a las madres y su trabajo. Estas escritoras feministas distinguen la experiencia de la maternidad de la opresión, confinamiento y aislamiento de las instituciones de la maternidad, que han arruinado esta experiencia a tantas mujeres”.⁵⁷⁸ Para ella, la experiencia de la maternidad – dominada por voces de mujeres– es una valiosa forma de acercarnos a las experiencias y pensamientos de las mujeres, de un modo en que el enfoque alternativo no lo permite: “las teorías de la justicia dominantes tienden a idealizar la igualdad, la trascendencia de la diferencia, y la capacidad de dar o negar consentimiento. Los dilemas morales de la vida familiar tienden a girar en torno a las desigualdades radicales, diferencias encarnadas y obligaciones frágiles que parecen estar más allá del consentimiento”.⁵⁷⁹ Held por su parte ha hecho frente a la acusación y ha sido irónica y contundente en su respuesta: “Espero que no se la idealice mucho más seriamente que a la relación entre pactantes racionales que intenta sustituir; a los efectos de mi exploración, no necesita ser menos que una idealización”; o bien, “[p]or supuesto, esto es una imagen idealizada de la maternidad. Pero estoy contrastándola con una imagen idealizada de contrato racional. Muy probablemente, no querríamos una sociedad dedicada exclusivamente a la maternidad. Pero entonces podríamos no querer tampoco una sociedad dedicada exclusivamente a maximizar beneficios”.⁵⁸⁰ Pero no son esas las lecturas críticas que me interesan destacar aquí. Si tuviera que mencionar un análisis del pensamiento maternal que resulte relevante en el marco de una crítica al liberalismo, que pretenda

razonamiento moral; eran argumentos políticos que justificaban al Estado moderno y sus estructuras de poder, incluidas las jerarquías sexuales y raciales. El contrato era fundamental, no prescindible, y creó (fue narrado para crear) estructuras y relaciones. Hampton menciona brevemente que la mayoría de los teóricos liberales han apoyado o consentido la subordinación, pero no dice nada acerca de las implicaciones que esto tiene en sus teorías”. Pateman, Carole, “Review on The Intrinsic Worth of Persons: Contractarianism in Moral and Political Philosophy by Jean Hampton, *Hypatia*, Vol. 24, No. 1, 2009, pp. 188-191, p. 190.

⁵⁷⁸ Ruddick, Sara, *Maternal Thinking. Toward a Politics of Peace*, op. cit., p. 39.

⁵⁷⁹ Ruddick, Sara, “Injustice in Families: Assault and Domination”, op. cit., p. 74.

⁵⁸⁰ Held, Virginia, “Non-Contractual Society. A Feminist View”, op. cit., p. 116 y 121-122.

además, aportar al desarrollo de una teoría política feminista, la perspectiva de Mary Dietz sería sin dudas un buen lugar desde el cual comenzar.

A partir de una reposición del pensamiento maternal por momentos maniquea aunque con muchas críticas acertadas, en su texto “Ciudadanía con cara feminista: El problema con el pensamiento maternal” (1985) Mary Dietz sostiene que la intimidad, el amor y la atención –los valores que esta corriente defiende como fundamento de su ética–, resultan bases inadecuadas para la construcción de una conciencia política feminista.⁵⁸¹ Las virtudes maternas no pueden ser virtudes políticas pues emergen de una relación particular, especial y distintiva que no puede ser comparada con ninguna otra, y menos aún, por sus diferencias, con la actividad de la ciudadanía. ¿Una buena madre es necesariamente una buena ciudadana? Mary Dietz –y coincido aquí con ella– responde que no. La relación madre-hija/o sitúa a las partes en posiciones muy distintas en términos de poder y de dependencia, y esto hace que sea imposible extrapolarla como modelo político para la ciudadanía. Una relación íntima y particular (personal) no sirve de estándar para una relación colectiva, generalizada e igualitaria, como supone ser la ciudadanía democrática.⁵⁸²

Sin embargo, en un texto publicado dos años después, Dietz se muestra, aunque igualmente crítica, más dispuesta a destacar los aspectos valiosos de este enfoque: su preocupación por la ciudadanía y la conciencia política, y su capacidad para mostrar que el individuo como portador de derechos y la justicia como igualdad de oportunidades, resultan una concepción inadecuada para la teoría feminista, son algunos de los aspectos retomados y valorados positivamente por Dietz. Estas autoras “[n]os hacen entender las dimensiones de la moralidad política de otras maneras y la propia política como potencialmente virtuosa”.⁵⁸³ De esta manera, habrían “rehumanizado” la política y nos habrían invitado a pensar(nos) en tanto seres interrelacionados, en la construcción de una “comunidad más humana, relacionada y compartida de lo que nos permiten nuestras actuales circunstancias políticas”.⁵⁸⁴ Nada de esto opaca, sin embargo, el hecho de que la ética del cuidado tenga serias dificultades para escapar a la lógica de que debemos escoger los valores de lo privado-íntimo pues lo público-estatal es egoísta y corrupto. Y

⁵⁸¹ Véase Dietz, Mary, “Ciudadanía con cara feminista: El problema con el pensamiento maternal”, *Debate Feminista*, Año 5, Vol. 10, septiembre 1994 [1985], pp. 45-65.

⁵⁸² Esto no significa –en el marco de la teoría política sostenida por Dietz– que lo personal no tenga relación con lo político (“lo personal es político”, sostiene –como hemos analizado– el clásico lema feminista, y no parece ser intención de Dietz desafiar esa idea), sino que las características de la relación personal madre-hijo/a no pueden constituirse como modelo para la ciudadanía.

⁵⁸³ Dietz, Mary, “El contexto es lo que cuenta: feminismo y teorías de la ciudadanía”, op. cit., p. 117.

⁵⁸⁴ Ídem.

de este modo, le cabe la misma crítica que al liberalismo: “la concepción que tiene de ciudadanía está inspirada en una defectuosa concepción de la política en tanto que gobierno impersonal y representativo”.⁵⁸⁵

MacKinnon por su parte lee la maternidad en términos de desventaja social, un hecho que incluso cuando es buscado y deseado limita las opciones de vida de las mujeres, pues las convierte forzosamente en las cuidadoras primarias de su descendencia. Las mujeres quedan de este modo atrapadas entre las consecuencias reproductivas del uso sexual que se hace de ellas, y los efectos sociales y económicos de la división sexual del trabajo tanto en el hogar como en el mercado. La atención debe estar puesta entonces, en estas estructuras sociales opresoras en las que la experiencia de la maternidad se desarrolla.

Mientras que Dietz enfoca su crítica en el vínculo o relación, y MacKinnon en las estructuras sociales, Okin como hemos visto, –al igual que Nussbaum– propone centrar el análisis en las unidades familiares tradicionales y en la división sexual del trabajo que allí se desarrolla. El modo en que una de las libertades fundamentales de las personas –elegir libremente su ocupación– se ve cercenada por las expectativas que recaen sobre las mujeres acerca de sus responsabilidades en el hogar y la crianza de los/as hijos/as, sumado a la dependencia económica que esto genera (pues el tiempo dedicado al trabajo en el hogar lleva a muchas mujeres a tener que optar por una jornada laboral reducida o por abandonar su empleo remunerado), nos llama a reflexionar sobre los modos en los que concebimos el cuidado y la necesidad de incorporar una perspectiva desde la justicia.⁵⁸⁶ Hemos desarrollado también en la Primera Parte el modo en que Nussbaum incorpora en su teoría la importancia del cuidado y su concepción de las personas como seres dependientes. Al igual que Hampton y Okin, Nussbaum atribuye la tendencia de las mujeres a prodigar cuidados a razones sociales, sin buscar explicación alguna en la biología. No pretende tampoco exaltar las virtudes femeninas sino resituar el cuidado, extrayéndolo del ámbito “privado” y convirtiéndolo en un problema político. Dada la centralidad del valor intrínseco de cada persona, el cuidar a otras/os debe ser una opción, pero nunca un mandato o aquello que define a un ser humano. La conclusión es similar a la de sus colegas liberales: el cuidado en nuestra sociedad es una incuestionable fuente de injusticias, por lo que toda teoría de justicia que se precie debería intentar dar respuestas a esta cuestión. En términos generales, la

⁵⁸⁵ *Ibidem*, p. 118.

⁵⁸⁶ Véase Okin, Susan Moller, *Justice, Gender and the Family*, op. cit., cap. 5.

crítica de estas feministas que identificamos como liberales alude al refuerzo que la ética del cuidado hace de la imagen estereotipada de las mujeres como cuidadoras generosas y desinteresadas, imagen que sostiene y estimula una división injusta del trabajo.

Me gustaría detenerme un momento en el cuestionamiento que realiza Jean Hampton a la idea de abnegación, pues resulta aquí muy pertinente. Sacrificar los propios intereses en orden de servir a otras/os, dar a otras/os a expensas de una misma, suele ser visto como algo moralmente bueno, ligado al altruismo; un valor que deberíamos promover frente al egoísmo reinante en nuestra sociedad. Sin embargo, Hampton propone cuestionar estas asunciones y abrir la posibilidad de pensar en tipos determinados de altruismo o desinterés que puedan ser considerados “malos”, y determinadas conductas egoístas que puedan resultar “buenas”. Hampton toma la ética del cuidado y la ética de la justicia tal como son presentadas por Gilligan –dos “voces” distintas– y las expresa en términos de dos concepciones morales alternativas, ninguna de las cuales resulta aceptable desde su perspectiva.⁵⁸⁷ Una de estas posturas (identificada en la voz femenina de la niña Amy en los estudios de Gilligan) asume que una persona moral debe buscar activamente formas de beneficiar a las otras, y ofrecer sus recursos para satisfacer las necesidades de esas otras personas. La otra voz (la del niño Jake) sostiene que actuar en términos morales implica principalmente no herir o lastimar a los/as demás. Es decir, la moralidad se concibe en el lenguaje de la justicia en términos negativos (no actuar, no hacer), mientras que en la voz del cuidado la acción es preponderante. Pero ambas voces sostienen –y este es el problema que señala Hampton– que “que el comportamiento moral se encuentra interesado casi exclusivamente en el bienestar de los/as otros/as y no en el bienestar de una/o misma/o”.⁵⁸⁸ Hampton propone reelaborar las conclusiones de Gilligan en términos de dos formas de inmadurez moral: una –común pero no excluyentemente– vivida por los hombres, revela un fallo en la apreciación acerca de las responsabilidades que tenemos hacia otras personas; la otra, –también común aunque no exclusivamente– experimentada por mujeres, implica un defecto en la apreciación acerca de los deberes que tenemos con nosotras/os mismas/os. Así lo explica Hampton: “De hecho, en una sociedad que alienta a los hombres a creer que son dominantes y a las mujeres a creer que están subordinadas, ¿no es de esperarse

⁵⁸⁷ Hampton se refiere al ya mencionado estudio de Gilligan desarrollado en *“La moral y la teoría: psicología del desarrollo femenino”*, op. cit. Véase supra, p. 237, n. 535.

⁵⁸⁸ Hampton, Jean, “Selflessness and Loss of Self”, op. cit., pp. 39-71, p. 44.

que la inmadurez moral de cada grupo tome estas formas?”.⁵⁸⁹ Hay por supuesto, importantes intereses creados por parte de quienes se benefician con esta “servidumbre” que explican el aura “moral”, “sagrada” y “virtuosa” que se le da a la abnegación y al autosacrificio que atraviesan en muchas ocasiones las prácticas de cuidado que llevan adelante las mujeres. Basta pensar en el tiempo y los recursos que son necesarios para la reproducción y el cuidado, y la importancia que esto tiene en la continuidad y florecimiento de una sociedad.

La propuesta de Hampton es definir una nueva concepción de moralidad que permita que los comportamientos altruistas puedan ser juzgados negativamente en términos morales si nos alejan del respeto por una misma. Este respeto se define por tres características: “1. un sentido de su propio valor intrínseco e igual como ser humano, 2. un sentido de lo que se requiere, como ser humano, para prosperar, y 3. un sentido de lo que se requiere, en la medida en la que se es *una persona particular*, para desarrollarse como esa persona en particular”.⁵⁹⁰ En aquellas situaciones entonces, en que el desarrollo personal y el cuidado de otras/os entren en conflicto, en que las necesidades personales y las necesidades de otras/os coalicionen, no debería necesariamente aparecer la opción por los/as demás como la única opción “moral”. Hampton no está promoviendo personas que piensen y se preocupen solo por sí mismas, sino la posibilidad de establecer un equilibrio:

Sostengo que no debemos permitir ser presionados/as –por la sociedad, por nuestra religión, o por la concepción de algún/a filósofo/a sobre nuestras «obligaciones morales»– para convertirnos en sirvientes de otros/as; no niego, sin embargo, que muchos de nosotros/as, estando en una situación privilegiada, erramos en la otra dirección, y atendemos demasiado a nosotros/as mismos/as y muy poco a las/os otras/os. El arte de vivir bien es saber cómo equilibrar estas obligaciones morales en disputa –algunas de las cuales son para con nosotras/os mismas/os.⁵⁹¹

No hay en su teoría un intento por eliminar el cuidado, o la preocupación por las/os demás, sino más bien por situar la noción de cuidado en un lugar moral más adecuado. Si recordamos su “prueba del contrato”, entendemos mejor el porqué de la

⁵⁸⁹ Hampton, Jean, “The Case for Feminism”, en Leahy, Michael y Cohn-Sherbok, Dan (eds.), *The Liberation Debate: Rights at Issue*, Nueva York, Routledge, 1996, pp. 2-24, p. 14. La explicación de Hampton no reposa en ningún elemento “natural” sino en razones sociales y políticas.

⁵⁹⁰ Hampton, Jean, “Selflessness and Loss of Self”, p. 51. Las cursivas pertenecen a la autora.

⁵⁹¹ *Ibidem*, p. 71.

incomodidad de Hampton con las relaciones asimétricas, y su crítica como una forma de promover el cuidado y la justicia como valores complementarios.⁵⁹²

No es el amor, ni la abnegación, ni el sacrificio lo que nos une en sociedad, sino un vínculo político, que puede tener bases afectivas, pero que no puede reposar en ellas.⁵⁹³ El respeto por la vida humana –antes que el amor por los/as semejantes– y las responsabilidades que tenemos hacia nosotras/os y las/os otras/os, pareciera ser una guía más adecuada para la práctica política de la ciudadanía.⁵⁹⁴ Una lógica guiada por la responsabilidad –en lugar del encuadre derechos-obligaciones– puede resultar más adecuada para adentrarnos en las interrelaciones humanas y para incorporar aquellos elementos valiosos que sobreviven en la ética del cuidado. Una responsabilidad que no sea confundida, como nos alerta Iris Marion Young, con la mera responsabilidad personal –en la que se sustentan algunas teorías para culpabilizar, por ejemplo, a las personas pobres de su situación, a la que habrían llegado a partir de malas decisiones– desligada de las condiciones sociales estructurales, sino una idea de responsabilidad política que integre ambas perspectivas. Es decir, la responsabilidad es personal en un nivel, pero en el marco de un contexto en el que se estructura y condiciona nuestro actuar. Siguiendo la distinción que Hannah Arendt establece entre culpa y

⁵⁹² “Pero si vamos a pensar filosófica más que psicológicamente sobre las dos voces de Gilligan, creo que podemos entender que cada una de las voces de Gilligan tiene algo valioso que decir acerca de la moralidad: la voz de la justicia capta correctamente el hecho de que cada uno/a de nosotros/as tiene necesidades, aspiraciones e intereses que realmente importan, y que la abnegación es tanto moralmente incorrecta como personalmente destructiva. La voz del cuidado capta correctamente el hecho de que cada una/o de nosotras/os existe no como un alma desconectada, sino dentro de relaciones que son necesarias tanto para nuestra supervivencia como para nuestro desarrollo. Si la tendencia de las mujeres a brindar cuidados ha sido exagerada y se ha abusado de ella por parte una sociedad machista, es igualmente cierto que el cuidado es fundamental para la vida moral”. Hampton, Jean, “The Case for Feminism”, op. cit., pp. 14-15.

⁵⁹³ Me reconozco aquí más cercana a las reflexiones de Arendt –mencionadas en p. 179, n. 406– que a Weil, Murdoch y las pensadoras de la ética del cuidado.

⁵⁹⁴ Para Martha Nussbaum, en una postura más cercana a las feministas del cuidado, la simpatía y el amor son sentimientos apropiados para la construcción de ciudadanía de las democracias liberales, por lo que se deben cultivar las emociones públicas para comprometer a las personas con una idea de bien común. En su libro *Las emociones políticas ¿Por qué el amor es importante para la justicia?* (2013), Nussbaum sostiene, “[g]randes líderes democráticos de todo tiempo y lugar han entendido la importancia de cultivar emociones apropiadas (y de desalentar aquellas que obstruyen el progreso de una sociedad hacia sus metas). No obstante, la filosofía política liberal ha dicho muy poco, en general, sobre este tema”. Nussbaum, Martha, *Las emociones políticas ¿Por qué el amor es importante para la justicia?*, Barcelona, Paidós, 2014 [2013], p. 16. Para la autora, las emociones fundamentales que sustentan una “sociedad decente” se encuentran enraizadas en el amor o constituyen diversas formas de amor: “y por amor entiendo unos apegos intensos que están fuera del control de nuestra voluntad”. *Ibidem*, p. 30. En el amor Nussbaum asienta el respeto por la humanidad en general, “[y] si el amor es necesario incluso en la sociedad bien ordenada de Rawls (como yo creo que lo es), cuanto más no lo será en las sociedades reales, imperfectas, que aspiran todavía a la justicia. (...) El proyecto que concibo aquí funcionará únicamente si halla vías para hacer que lo humano pueda inspirar amor y para inhibir el asco y la vergüenza”. *Ibidem*, p. 31.

responsabilidad, Young sostiene que la culpa es asignable de forma individual cuando se comete un crimen o una injusticia, mientras que la responsabilidad tiene que ver con el sostenimiento activo o pasivo de estructuras, prácticas e instituciones políticas.⁵⁹⁵ En este sentido, quienes conforman una comunidad política son responsables –mas no culpables– de las injusticias de esa comunidad. Young propone un modelo de responsabilidad basado en la conexión social, donde todas las personas que contribuyan a procesos sociales con resultados injustos compartan la responsabilidad de esa injusticia. A diferencia de la atribución de culpa –principalmente retroactiva– la asignación de esta responsabilidad implica la obligación de la transformación de estos procesos estructurales para hacerlos menos injustos de cara al futuro. “El modelo de la responsabilidad basado en la conexión social”, afirma Young, “sostiene que las personas son responsables de las injusticias estructurales puesto que contribuyen con sus acciones a los procesos que producen resultados injustos”.⁵⁹⁶ La responsabilidad política emerge del hecho de que vivimos en comunidad, relacionadas/os por vínculos de interdependencia –tanto de cooperación como de competencia– de modo que participamos mediante la acción conjunta de los procesos institucionales de los que surgen las injusticias. Lo que me interesa resaltar de la propuesta alternativa de Young es que su modelo no aísla actores –pues las condiciones de fondo están siempre en el centro del análisis– por lo que la responsabilidad política es siempre responsabilidad compartida, y solo puede ser dispensada por medio de la acción colectiva.⁵⁹⁷

La respuesta que buscamos, insisto, no la hallaremos en un vínculo amoroso – aunque puede ser un motor valioso para cierto tipo de acciones– sino en una idea de responsabilidad política –en los términos relacionales en los que la he intentado plantear y en los términos sociales de Young– desde la cual pensar la articulación política de la lucha por la igualdad y la libertad.

⁵⁹⁵ Young trabaja sobre los siguientes textos: Arendt, Hannah, “Culpa organizada y responsabilidad universal”, *Ensayos de comprensión: 1930-1954*, Madrid, Caparrós Editores, 2005 [1994], pp. 153-166; Arendt, Hannah, “Responsabilidad colectiva”, *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós, 2007 [2003], pp. 151-160; Arendt, Hannah, *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona: Lumen, 2003 [1963].

⁵⁹⁶ Young, Iris Marion, *Responsibility for Justice*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 105.

⁵⁹⁷ Esto no significa una responsabilidad que al ser de todas/os no sea de nadie, sino una responsabilidad con la que se carga de modo personal pero no en soledad, pues se sabe que otras/os la comparten.

Capítulo V. Esencias, igualdad y diferencia

a) El debate igualdad-diferencia

Más allá entonces de los innegables aportes de la ética del cuidado, concebir a las mujeres en su –potencial– rol maternal y de brindadoras de cuidados –imagen de por sí cuestionable, como acabamos de ver–, subsume nuestra identidad en una única dimensión y “amenaza(n) con convertir a mujeres históricamente caracterizables en entidades ahistóricas y universalizadas”.⁵⁹⁸ Nos centraremos aquí en la postura que –con matices– comparten Pateman, MacKinnon y Held, de apelar a las mujeres *como mujeres*, enmarcando estas reflexiones en el debate igualdad-diferencia.

Hemos visto esa apelación a la categoría mujeres de modo muy claro en Held y su ética del cuidado, bajo el supuesto de que las mujeres poseen predisposición para ciertas tareas o determinados estilos de ser o razonar. También en MacKinnon, con su teoría de la dominación, que reduce a una sola variable la experiencia común que define y une a las mujeres.⁵⁹⁹ En el caso de Pateman, se escenifica en la propuesta alternativa que elabora guiada por la idea de una ciudadanía “sexualmente diferenciada”, en la que se reconozca a las “mujeres como mujeres”, con sus cuerpos y sus significaciones. Si el individuo, lejos de la neutralidad que pretende, se construye a partir de una identidad masculina, “[l]as mujeres pueden obtener la condición formal de individuos civiles pero un ser en un cuerpo femenino nunca puede ser «individuo» en el mismo sentido que los varones”.⁶⁰⁰ Si “el individuo” es siempre masculino, debemos dejar de lado la pretensión de universalidad y pensar en individuos encarnados. Re-unir al individuo civil con su cuerpo sexuado en femenino o en masculino, implica no sólo volver a subrayar la significación política de la diferencia sexual, sino, sobre todo, intentar dar cuenta del modo en que esa diferencia se expresa. La igualdad civil, debería ser entendida entonces, “como expresión de la libertad de las mujeres en tanto que *mujeres*, y no considerarla como una indicación de que las mujeres deben ser precisamente como los varones”.⁶⁰¹

⁵⁹⁸ Dietz, Mary, “El contexto es lo que cuenta: feminismo y teorías de la ciudadanía”, op. cit., p. 127.

⁵⁹⁹ Como ya hemos desarrollado, para MacKinnon la diferencia sexual causa la subordinación de las mujeres. Podríamos preguntarnos sin embargo, cómo aplicar el modelo de MacKinnon a la relación que entabla una mujer blanca de clase alta de un suburbio de una ciudad estadounidense con su empleado jardinero latino.

⁶⁰⁰ Pateman, Carole, *El contrato sexual*, op. cit., p. 306.

⁶⁰¹ *Ibíd.*, p. 315. Las cursivas pertenecen a la autora.

Esta reflexión representa también la respuesta que Pateman sugiere ante lo que ha denominado el dilema Wollstonecraft: el reclamo de igualdad implica la aceptación de la ciudadanía patriarcal, a la vez que la insistencia en el valor de los atributos y capacidades distintivas de las mujeres se presenta como una tarea imposible, pues es la propia diferencia aquello que la ciudadanía patriarcal busca excluir.⁶⁰² La formulación del dilema es otra de las expresiones posibles de la oscilación del movimiento feminista entre el reclamo de reformas políticas y legales tendientes a institucionalizar la neutralidad de género y la postura contraria que aboga por políticas de la diferencia, protecciones especiales y normas específicas centradas en las mujeres. Pateman lo sintetiza de este modo:

La conocida dificultad surge entonces porque la igualdad, la universalidad y la neutralidad, o la ausencia de discriminación, entran rápidamente en conflicto con los esfuerzos que se realizan para promover la igualdad de determinados grupos de personas, por ejemplo, las mujeres. La clasificación especial requerida y el tratamiento especial (diferente) exigido para fomentar la igualdad para toda una categoría de personas solo puede aparecer desde esta perspectiva como discriminación y como antítesis de la igualdad.⁶⁰³

El dilema igualdad-diferencia sigue atravesando los debates de la teoría feminista. Se trata del mismo dilema que, bajo distintas expresiones, intenta –sin éxito a mi entender– desarticular MacKinnon (negando, como hemos visto, la relevancia de ambos términos), y que mantienen Pateman y Held. La propia Pateman critica a MacKinnon porque el negar la existencia de diferencias naturales entre hombres y mujeres –bajo la premisa de que lo que existe en la realidad son relaciones de poder y dominación–, no puede visualizar las paradojas y contradicciones de la posición de las mujeres. “Al desestimar tanto la igualdad como la diferencia, MacKinnon es incapaz de hacer ninguna pregunta acerca de la relación entre estas dos categorías y la forma en que han sido construidas como opuestas”.⁶⁰⁴ Aún más, en tanto el sexismo es para MacKinnon, como hemos afirmado, metafísicamente casi cercano a la perfección, es difícil por momentos evitar ver su análisis como estático, ahistórico, con poco espacio para la contingencia y las dinámicas transformadoras.

⁶⁰² Véase Pateman, Carole, “The Patriarchal Welfare State”, *The Disorder of Women*, op. cit., pp. 195-204.

⁶⁰³ Pateman, Carole, “Sex and Power”, op. cit., p. 400.

⁶⁰⁴ *Ibidem*, p. 401.

Pateman sostiene que es necesario reconocer ambas realidades: que las mujeres somos iguales y subordinadas, libres y sujetas, ciudadanas pero no en los mismos términos que los ciudadanos varones. Y si bien la insistencia de MacKinnon acerca del carácter sexual (sexo y sexualidad) de la subordinación de las mujeres y la categoría “derecho sexual masculino” elaborada por Pateman –el derecho de los hombres al acceso sexual al cuerpo de las mujeres– suenan muy cercanas, Pateman resalta que de su planteo no debería deducirse “que la diferencia sexual no es más que un dispositivo de la dominación de los hombres sobre las mujeres”.⁶⁰⁵ Perspectivas como la de MacKinnon se asientan en la idea de “roles de género” social y convencionalmente construidos, modificables a través de la educación y de una serie de reformas sociales e institucionales que nos harían arribar a un mundo genéricamente neutral. Para MacKinnon, “[c]uando la diferencia significa dominio como ocurre con el género, que las mujeres afirmen las diferencias es afirmar las cualidades y las características de la impotencia”.⁶⁰⁶ No se trata sin embargo de afirmar o no la diferencia, pues la diferencia sexual está ahí aunque la neguemos. La cuestión es más bien qué hacemos con este fenómeno cuyo significado es objeto de disputa permanente.

Si bien las críticas de Pateman resultan pertinentes, su propio planteo presenta algunos problemas. Sostendremos aquí que solo mediante la afirmación de la inexistencia de una identidad homogénea “mujer” que se define y construye en oposición a otra identidad homogénea “hombre”, podemos definir la realidad en términos de múltiples relaciones sociales en cuyo marco se constituye la diferencia sexual en modos diversos. Pateman da por sentada –en consonancia con MacKinnon– la relevancia política de la diferencia sexual, pero lejos de intentar negarla, su preocupación refiere al modo más adecuado de expresarla políticamente. Pero si como movimiento alternativo intentamos subvertir lo negativo y transformarlo en un valor positivo socialmente, para que la diferencia no sea, al decir de MacKinnon, sinónimo de impotencia, también corremos riesgos importantes. Joan W. Scott los resume con claridad: “mantener que la feminidad predispone a las mujeres a ciertos trabajos (de cuidado) o a ciertos estilos de trabajo (colaborativos) es naturalizar complejos procesos económicos y sociales y, una vez más, oscurecer las diferencias que han caracterizado

⁶⁰⁵ Ídem.

⁶⁰⁶ MacKinnon, Catharine, *Hacia una teoría feminista del Estado*, op. cit., p. 105.

las historias laborales de las mujeres. (...) [L]as categorizaciones absolutistas de diferencia acaban siempre reforzando reglas normativas”.⁶⁰⁷

En el marco del liberalismo, e incluso en el de muchas de sus críticas, el reconocimiento de la diferencia es siempre expresado como excepción, caso especial, pero nunca como parte de la igualdad. Esto es así porque la igualdad es entendida en términos de identidad y el género en términos de diferencia. Desde esa concepción, la diferencia (el género, o mejor dicho, la diferencia sexual femenina) es lo opuesto a la igualdad universal de los seres humanos, es decir, es lo opuesto a una de las premisas del liberalismo. En tanto los conceptos igualdad y diferencia han sido construidos históricamente como opuestos, cada vez que es afirmada una diferencia de las mujeres con respecto a los varones, esto es leído como un intento de introducir en el ámbito de la igualdad aquello que la igualdad debe necesariamente excluir. Y por tanto, la única manera en que puede traducirse es como trato especial o medida de protección. La diferencia sexual se opone al ser humano liberal. La diferencia es un problema de las mujeres y de otras/os “diferentes” al estándar del individuo liberal masculino.

Comparto con Pateman la idea de que debemos tomarnos seriamente las identidades encarnadas, corpóreas, pero no creo que la alternativa al individuo masculino unificado tradicional sea la defensa de dos figuras, una femenina y otra masculina. La diferencia sexual no es un fenómeno natural con el que hay que convivir sino una realidad indeterminada, cuyo significado se encuentra constantemente en disputa. “Cuando la exclusión fue legitimada por remisión a las diferentes biología de las mujeres y los hombres, la «diferencia sexual» fue establecida no sólo como un hecho natural, sino también como base ontológica para la diferenciación social y política. En la era de las revoluciones democráticas, las «mujeres» se volvieron extranjeras políticas a través del discurso de la diferencia sexual”.⁶⁰⁸ La subordinación de las mujeres sigue siendo, por supuesto, un dato de esa realidad, pero la lucha contra ella se plantea en formas también diversas, coyunturales y contingentes. El dilema igualdad-diferencia, aquel callejón sin salida en el que debíamos volvernos idénticas a los hombres para ser consideradas iguales, o debíamos afirmar y sostener nuestras diferencias al costo de la igualdad, deja de tener sentido cuando las identidades esenciales son cuestionadas.

⁶⁰⁷ Scott, Joan W., “Igualdad *versus* diferencia: los usos de la teoría postestructuralista”, *Debate Feminista*, Año 3, Vol. 5, 1992 [1988], pp. 87-107, p. 106.

⁶⁰⁸ Scott, Joan W., *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man*, op. cit., p. 3.

Repensar las identidades y los sujetos colectivos nos permite también realizar un análisis del poder que, a diferencia del ofrecido por MacKinnon o Pateman, no quede subsumido a las relaciones de subordinación o dominación. Es decir, posibilita entender la dominación como una forma de articulación del poder, pero no la única. Las mujeres en las sociedades liberales contemporáneas estamos subordinadas a los hombres, pero no lo estamos del mismo modo o en las mismas condiciones. Las relaciones de poder no son ni deterministas ni unilaterales: el poder es complejo, se presenta en diversas formas y se expresa a través de distintos mecanismos. La subordinación de las mujeres es real, pero también lo es que las mujeres pertenecemos a distintas clases, que habitamos países diferentes con diversos niveles de desarrollo, que nuestro deseo sexual es diverso, que tenemos distintas razas y distintas creencias.⁶⁰⁹ Cuando la supuesta experiencia de las mujeres se convierte en ontología o una perspectiva que se enuncia como verdad, se construye un sujeto unificado “mujeres” a partir del cual se codifican legalmente derechos. Pero si esta identidad es una identidad histórica y culturalmente circunscripta, cimentar sobre ella el análisis de la subordinación de las mujeres para apelar a un discurso universal de los derechos, tiene serias consecuencias excluyentes.

Para comenzar a despejar las dificultades que presenta el debate igualdad-diferencia, debemos empezar por afirmar que la oposición binaria planteada es una falsa elección y que ambos términos son interdependientes: la igualdad no implica –o no debiera implicar– la eliminación de las diferencias, al tiempo que la diferencia no excluye –no debería excluir– la igualdad. ¿Cuál es el verdadero dilema de la diferencia? Que ambas opciones son problemáticas, pues tanto centrarnos en la diferencia como ignorarla acarrearán el riesgo de reproducirla bajo la forma de la subordinación. Una de las grandes paradojas a las que se ha enfrentado el movimiento feminista se enraíza en su propia razón de ser: la necesidad de enunciar un sujeto desde el que articular las luchas produce en ese mismo acto la diferencia sexual que se intenta cuestionar en un contexto de igualdad política. Cuando el feminismo se alza contra la exclusión de las mujeres y sostiene la irrelevancia de la diferencia sexual en el campo político, lo hace

⁶⁰⁹ Podríamos entonces, por ejemplo, complejizar la siguiente afirmación de Pateman: “Una mujer puede ser madre «subrogada» sólo porque su condición de mujer se ha tornado irrelevante y se la declara un «individuo» que presta su servicio. Al mismo tiempo, puede ser una madre «subrogada» sólo porque es *mujer*”. Pateman, Carole, *El contrato sexual*, op. cit., p. 298. Las mujeres que alquilan su cuerpo por dinero para llevar adelante un embarazo son, en su gran mayoría, mujeres pobres que encuentran en esta práctica una manera de satisfacer sus necesidades materiales. El lugar de nacimiento también es un factor importante: por los costos de la subrogación en los Estados Unidos, por ejemplo, muchas personas de este país buscan mujeres de Rusia, India y Ucrania para ser madres gestantes, ya que los costos del contrato y los procedimientos médicos son más accesibles, y los marcos legales más permisivos en estos países.

en nombre de las mujeres, a las que produce discursivamente como sujetos a través de esa diferencia sexual. La situación paradójica de aceptar y a la vez rechazar la diferencia sexual es una contradicción constitutiva de la teoría y la práctica política feminista, paradoja que halla su raíz en la teoría política liberal que nombra al individuo abstracto pero lo piensa en masculino. Por más abstracta y universal que se presente, la teoría liberal delinea sus categorías políticas en base a un modelo único: masculino, adulto, racional, independiente. “«Eterna ironía de la comunidad»”, dirá Françoise Collin, “siempre han sabido, ellas, con un saber inmemorial, que no hay Uno o que el Uno es el señuelo impuesto por la dominación”.⁶¹⁰

Es necesario someter a examen crítico esa construcción de igualdad-diferencia como par dicotómico para poder construir alternativas políticas no constreñidas por los límites de esta falsa antítesis. El feminismo no puede caer en la trampa de una elección imposible –como si alguna de las dos opciones estuviera realmente disponible, y la cuestión fuera un problema de estrategia–, pero tampoco debería creer que la salida de escape se halla en deconstruir o desarticular los binarismos y reemplazarlos por una multiplicidad de diferencias, porque, en palabras de Joan W. Scott, “no es un alegre pluralismo lo que necesitamos invocar”.⁶¹¹ Reemplazar la centralidad de la diferencia sexual por una pluralidad de diferencias en las que el género pierda significado, no parece ser un camino alentador para la teoría feminista.

Geneviève Fraisse ya nos alertó que el opuesto fundamental de la diferencia es la identidad y no la igualdad, y propuso reemplazar la oposición por la aporía: somos parecidas/os y diferentes.⁶¹² El vínculo que se ha establecido entre la igualdad y la diferencia es político: la oposición se mantiene solo si hace derivar de la diferencia la desigualdad. Así, la diferencia sexual se transforma en jerarquía a la vez que solo la identidad (ontológica) o semejanza garantizan la igualdad (política). La diferencia genera temor, pues ser considerado/a (o considerarse) diferente implica generalmente un desvalor. Collin sostiene en un sentido similar: “Ser iguales significa ser idénticos. Ser diferentes significa necesariamente ser desiguales”.⁶¹³ En el marco de la teoría política,

⁶¹⁰ Collin, Françoise, *Praxis de la diferencia. Liberación y libertad*, Barcelona, Icaria editorial, 2006, p. 26.

⁶¹¹ Scott, Joan W., “Igualdad versus diferencia: los usos de la teoría postestructuralista”, op. cit., p. 107. En un sentido similar, Fina Birulés afirma: “el carácter subversiu de la diversitat no pot descansar en una mera multiplicació numèrica”. Birulés, Fina, *Entreactes. Entorn de la política, el feminisme i el pensament*, op. cit., p. 38.

⁶¹² Véase Fraisse, Geneviève, *La controversia de los sexos. Identidad, diferencia, igualdad y libertad*, op. cit.

⁶¹³ Collin, Françoise, *Praxis de la diferencia. Liberación y libertad*, op. cit., p. 30.

hablar de igualdad suele implicar ignorar las diferencias para considerar a las personas equivalentes con el objetivo de situarlas como igualmente beneficiarias de derechos. La igualdad política depende del reconocimiento de la existencia de diferencias de las que, en un contexto dado y con un propósito particular, hace una abstracción. La idea de derechos universales depende, de hecho, de esa abstracción. Las contradicciones o incongruencias afloran porque no se trata meramente de un conflicto entre principios universales y prácticas excluyentes –que podría parecer resoluble– sino del más intratable o indecible problema de la diferencia sexual.

El individuo abstracto –expresión de lo que los seres humanos tenemos en común– convive en tensión con los diferentes atributos que posee cada persona por separado. Pero sobre todo, la abstracción implica una negación del cuerpo y con él, de sus marcas. Como ya hemos desarrollado, estos supuestos mecanismos de inclusión, a la vez que se enfrentaron a las jerarquías y privilegios del antiguo régimen, definieron los límites de aquello que sería considerado individuo, relegando a quienes no se ajustaban a esas características a la categoría de lo diferente, en una posición claramente inferior. Sin embargo, la propia abstracción implica y requiere la diferencia. Un individuo es una unidad distintiva, con características especiales que lo vuelven único. Pero esta unidad es única en relación a otras/os, porque cada una de esas otras unidades es distinta. “La individualidad” afirma Scott, “requiere esa misma diferencia que la idea de persona humana prototípica estaba destinada a negar”.⁶¹⁴

¿Cómo posicionarnos ante la diferencia sexual? Collin describe dos modos en los que se ha enfrentado la cuestión: o se invoca el sujeto-mujeres (posición esencialista que retomaremos más adelante, donde la diferencia es un factor determinante), o se recurre al sujeto humano, quitándole valor a la diferencia (posición universalista que neutraliza la diferencia como modo de acceso a lo universal). Las opciones, como ya hemos mencionado, parecieran ser “[i]gualdad en la diferencia o igualdad en la identidad”.⁶¹⁵ Cada una de estas posturas tiene importantes consecuencias teóricas y políticas: “Hay una razón de las mujeres, o hay una razón humana. Hay una reconciliación de las mujeres consigo mismas, o hay una reconciliación del hombre (humano) consigo mismo. La dominación disimula una diferencia identificable o bien la dominación produce un puro engaño de diferencia”.⁶¹⁶ La teoría feminista, a la vez que

⁶¹⁴ Scott, Joan W., *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man*, op. cit., p. 7.

⁶¹⁵ Collin, Françoise, *Praxis de la diferencia. Liberación y libertad*, op. cit., p. 43.

⁶¹⁶ *Íbidem*, p. 30.

crítica al sujeto moderno –racional, estable, autónomo, masculino–, reclama el derecho de las mujeres a ser “sujetas”, pero lo hace en términos políticos, no ontológicos.⁶¹⁷ El no-sujeto, el no-uno, reclama su condición de “sujeta” política, su posibilidad de aparecer a través de su discurso y sus acciones en el ámbito público tanto como en el privado.⁶¹⁸

Para Collin, la diferencia de los sexos no encuentra expresión teórica pues es del orden de la praxis. En este sentido: “Hay diferencia, pero los diferentes no son esencializables. Las dos afirmaciones, «mujer no existe», o «mujer es esto», son similarmente especulativas y similarmente inquisitorias”.⁶¹⁹ La diferencia no es teóricamente decidible, se pone en práctica en las relaciones entre varones y mujeres. El modo de sacudirnos de toda metafísica de los sexos no es mediante su indiferencia, ni relocalizando o revalorizando las diferencias, sino mediante el actuar de las y los diferentes. No se trata en todo caso de definir lo que las mujeres son o deberían ser, sino de luchar por superar las desigualdades mediante el acceso equitativo y plural a las palabras y las acciones. La diferencia sexual no es ni una idea ni un hecho, y por tanto no es representable. No es otra cosa que un actuar.⁶²⁰

Surgido del centro de estas contradicciones, ambigüedades, incoherencias, inconsistencias, el movimiento feminista no teme a los dilemas, sino todo lo contrario: su fortaleza radica en explotar las tensiones, en saber sacar provecho de las paradojas. Ante la variedad de posiciones que la teoría feminista ha expresado a lo largo de la historia y ante la diversidad en que esa identidad colectiva “mujeres” ha sido concebida y construida, podemos pensar que es tal vez allí, en el habitar la paradoja, donde es posible identificar las continuidades teóricas y políticas de esta corriente de pensamiento. Allí reside, en gran parte, su potencial subversivo y desestabilizador, y su poder creativo. La paradoja, a diferencia de la tensión o la contradicción, ancla en lo

⁶¹⁷ En la lengua castellana el sujeto como sustantivo solo admite la declinación masculina (no así el adjetivo, que permite su uso femenino). A pesar de esta regla, me permito aquí en contadas y necesarias ocasiones –al igual que en el caso de individuo–, el uso del término sujeta como sustantivo en femenino, para remarcar el carácter político del hecho de referirnos también a las mujeres como “[e]spíritu humano, considerado en oposición al mundo externo, en cualquiera de las relaciones de sensibilidad o de conocimiento, y también en oposición a sí mismo como término de conciencia”. Véase definición de sujeto de la RAE: <http://lema.rae.es/drae/?val=sujeto>

⁶¹⁸ “Así se lleva a las mujeres a quererse sujetos, o sea, a ocupar la posición de sujetos, aunque no sea más que para hacer oír la destitución del sujeto”. Collin, Françoise, *Praxis de la diferencia. Liberación y libertad*, op. cit., p. 32.

⁶¹⁹ *Ibidem*, p. 37.

⁶²⁰ Siguiendo el desarrollo que realiza Arendt en *La condición humana*, Collin enfatiza que los actores y actrices de la palabra y las acciones no son sin embargo autores. Nótese en este sentido la diferencia con la idea de “autoría de sí mismo/a” articulada por Hampton, que hemos desarrollado en ocasión de los deseos y preferencias de las personas en el Capítulo VI de la Primera Parte.

irresoluble. Pero la potencia de la paradoja radica en su capacidad para desafiar lo dado, la autoridad establecida, la opinión dominante. En su uso coloquial, la paradoja desafía la ortodoxia: “Quienes ponen en circulación una serie de verdades que desafían pero no desplazan a las creencias ortodoxas, crean una situación que vagamente coincide con la definición técnica de paradoja”.⁶²¹ El feminismo surgió argumentando sobre los derechos de las mujeres y su libertad, en un contexto en que estos conceptos eran exclusivamente masculinos. Las mujeres reclamaban “los derechos del hombre” para las mujeres. Parecía una paradoja, pero se trataba de reclamar una transformación en la naturaleza de ese régimen político. La paradoja siguió siendo, de todos modos, estructuradora del discurso político feminista. No trataremos aquí de resolver estas paradojas, pues su sentido mismo radica en su carácter irresoluble. Pero tampoco se trata solamente de abrazar y celebrar la paradoja, sino de pensar y esbozar alternativas.

La raza, la clase, la etnicidad, la sexualidad, complejizan las identidades, alteran los estatus de género, ponen en cuestión el significado de “mujeres”. Pero un mero énfasis en las diferencias, la heterogeneidad, la pluralidad, la multiplicidad, no basta. No se trata de adicionar atributos, ni siquiera de pensar en términos de intersección. Pues no somos solo oprimidas/os sino también producidas/os por estos discursos, a través de complejos mecanismos y múltiples poderes sociales, en un proceso que no siempre es coherente ni estable. Es necesario trabajar desde una condición situada, encarnada, contextualizada, histórica del sujeto. La pregunta central pareciera ser entonces ¿es posible enunciar un nosotras que incorpore las diferencias y la diversidad? La política feminista necesita una concepción de las mujeres como colectivo social, sin que esto indique una identidad previa del sujeto femenino. Sostener la crítica al sujeto unificado no implica la imposibilidad de hablar de nuestras experiencias en tanto mujeres, solo las sitúa como experiencias de un contexto y condiciones determinadas, que no pueden ser promovidas como una verdad incontestable. Pero esto no supone que se consideren experiencias individuales imposible de ser recogidas en ciertas generalizaciones situadas, medidas y contingentes. No creo tampoco, como sugería unas líneas más arriba, que el tema esté bien planteado cuando se describen dos alternativas extremas: o bien existe una “condición femenina” inmutable fundada en un *a priori* del ser mujer, o esta premisa es negada y entonces no puede existir ninguna forma de unidad colectiva ni de política feminista. El desafío es complejizar y situar esa identidad colectiva: dar

⁶²¹ Scott, Joan W., *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man*, op. cit., pp. 4-5.

cuenta no solo de las interacciones entre posiciones de sujeto y subjetividades, sino también de las que ocurren al interior de cada individuo.

Ahora bien, ligando con los debates que abordábamos en la Sección B de la Primera Parte en torno a los derechos de grupos minoritarios y la universalidad de los derechos, deberíamos preguntarnos ¿se puede hacer compatibles la universalidad y las diferencias? ¿Pueden articularse principios generales y abstractos de justicia y derechos en el marco de un feminismo transcultural atento a la diversidad? Las autoras que hemos trabajado tanto en la Primera Parte como en la Sección A de esta Segunda Parte sostienen que sí, aunque no acuerden en los fundamentos o supuestos sobre los que se fundaría un proyecto de este tipo. Si bien debemos redoblar los esfuerzos para evitar los riesgos de reproducir prácticas neocolonialistas o sesgadas por la propia cultura occidental, considero que las categorías de análisis acerca de la desigualdad entre los sexos son compatibles con el respeto por las diferencias culturales. La especificidad contextual no debe hacernos caer en un relativismo que valore de igual modo la libertad y la opresión. Es necesario evitar que las tensiones entre el universalismo y el multiculturalismo amaguen con reeditar el debate igualdad-diferencia bajo otras formas.⁶²²

Recorramos brevemente, a modo de ordenar lo expuesto hasta aquí, las tres fases propuestas por Nancy Fraser en su genealogía de los debates sobre la diferencia en el feminismo norteamericano. La primera, centrada en la “diferencia de género”, amparó a las “feministas de la igualdad” y “feministas de la diferencia” confrontando acerca de la naturaleza y causas de la injusticia de género, y sobre sus posibles soluciones. En segundo lugar, el debate se focalizó en las “diferencias entre mujeres” a partir especialmente de la producción teórica y política de mujeres lesbianas y afroamericanas, quienes criticaron al feminismo hegemónico por privilegiar el punto de vista de las mujeres blancas, heterosexuales y de clase media. En palabras de Fraser, “el movimiento había estado preocupado de manera tan exclusiva por la diferencia de

⁶²² Una de esas “otras formas” que ha tomado este debate se expresa en la oposición entre luchas por la redistribución y luchas por el reconocimiento (lo que se ha llamado “política cultural de la diferencia”), donde algunas autoras sostienen que los intereses de clase han dado paso a las identidades de grupo como forma principal de movilización política. La búsqueda de reconocimiento cultural de las diferencias desplazaría a los reclamos de redistribución económica en el marco de la búsqueda de una sociedad más justa. Véase al respecto Butler, Judith, “Merely Cultural”, *New Left Review*, Vol. I, No. 227, enero-febrero 1998, pp. 33-44; Fraser, Nancy, “Heterosexism, Misrecognition and Capitalism: A Response to Judith Butler”, *New Left Review*, Vol. I, No. 228, marzo-abril 1998, pp. 140-149.

género, que había dejado de lado las diferencias entre las mujeres”.⁶²³ La tercera fase – muy difícilmente separable de la segunda, aunque Fraser así la presente– avanza hacia “las diferencias múltiples que intersectan”. De este modo, no solo el género sino también la clase, la raza, la sexualidad, la nacionalidad, la religión, la etnia, pasaron a formar parte fundamental de la teorización y de la política feminista. En este marco, los debates a los que ya hemos hecho mención en torno al “antiesencialismo” –escéptico frente a la diferencia y a la identidad– y al “multiculturalismo” –promotor de ambas–, amenazan con volver a encerrarnos en dilemas imposibles mientras resuenan en ellos los ecos del enfrentamiento igualdad-diferencia.

La intención aquí no es afirmar de ningún modo que se haya superado el debate igualdad-diferencia, ni creo tampoco, que tenga que ser superado. Considero que debemos seguir formulando –pues siguen siendo necesarias– muchas de las viejas preguntas, pero en el marco de las nuevas problemáticas que la teoría feminista ha venido planteando. Si bien el antiesencialismo y el multiculturalismo han contribuido – y mucho– al análisis de las identidades y la pluralidad, no deberíamos permitir que la fiebre deconstructiva o la *multiplurimanía* nos hagan desembocar en la impotencia política y el abandono de las preguntas acerca de la igualdad o del valor de la diferencia. Las reflexiones de MacKinnon a este respecto resultan reveladoras:

si no existen las mujeres, porque sólo hay mujeres particulares, tal vez las personas negras no existan tampoco, porque se encuentran divididos/as por sexo. Probablemente las lesbianas no puedan existir tampoco, porque están divididas por raza y por clase; si no existen las mujeres, la mujer identificada con las mujeres tampoco existe, excepto en su cabeza. Nos vemos reducidas/os a individuales/os que, vaya coincidencia, es justamente el lugar en el que el liberalismo nos coloca. Con su afirmación de los elementos que las mujeres tienen en común en toda su diversidad, es el feminismo quien rechaza la idea de que «la mujer» es una categoría pre-social, es decir, determinada biológicamente, y la idea de que todas las mujeres son iguales. El feminismo y el esencialismo no pueden ocupar el mismo espacio.⁶²⁴

b) El fantasma del esencialismo

Las discusiones en torno al esencialismo y antiesencialismo siguen cruzando los debates de la teoría feminista, y las autoras que aquí trabajamos, como ya hemos esbozado, no

⁶²³ Fraser, Nancy, *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*, op. cit., p. 236.

⁶²⁴ MacKinnon, Catharine, “Points against Postmodernism”, *Chicago-Kent Law Review*, Vol. 75, No. 687, 2000, pp. 687-712, p. 698.

están libres de cargos y acusaciones. A pesar de referirse a quien brinda cuidados maternos como “mothering persons” y no necesariamente mujeres-madres, la etiqueta de esencialista ha recaído sobre Held y su ética del cuidado por anclar los valores que promueve en la biología. Otra expresión de la crítica es la homogeneización de las mujeres tras una apelación genérica a estos valores femeninos compartidos. En el caso de MacKinnon, hemos visto que para ella las preferencias de las mujeres son definidas por aquello que la dominación masculina nos permite o nos hace desear. Pero detrás de este razonamiento, hay una idea de que existe algún tipo de verdadera esencia –más allá de los contextos sociales– que aflorará cuando acabe esta dominación. “La fe de MacKinnon en una realidad auténtica de la feminidad (*womanhood*) que surgirá una vez que las mujeres se hayan liberado del yugo de la dominación masculina, está en contradicción directa con su fuerte dependencia en el rol de las construcciones sociales en la explicación de la hegemonía masculina”.⁶²⁵

Chantal Mouffe, por su parte, señala que Pateman esgrime argumentos esencialistas, no sólo por señalar la posibilidad de definir e identificar a las mujeres como mujeres, sino por emparentar esa identificación con la maternidad. De este modo, las categorías patriarcales –supuestamente universales pero construidas a imagen masculina– son reemplazadas por categorías sexualmente diferenciadas: “mujeres como mujeres” y “hombres como hombres”. Si bien la afirmación del valor político de la maternidad intenta cuestionar la separación público-privado que enmarca la maternidad como antítesis de la ciudadanía, el problema del planteo de Pateman radicaría, para Mouffe, en que “[c]omo resultado de su esencialismo (...) nunca desconstruye la mera oposición entre varones y mujeres”.⁶²⁶ Pateman –en coincidencia con MacKinnon– sostiene, como sabemos, que los cuerpos sexualmente diferenciados tienen significaciones políticas distintas, es decir, los hombres obtienen su poder por pertenecer a un sexo determinado y ejercen su poder no sobre un “género” sino sobre mujeres encarnadas en cuerpos femeninos. ¿Esto significa que aquello que nos identifica como mujeres está revestido de una trascendencia que hay que ir a buscar más allá de la experiencia? Pateman lo responde en estos términos: “Esto no quiere decir que lo que es ser un hombre o una mujer se deriva de algunos hechos eternos, esenciales de la naturaleza. La naturaleza, los cuerpos, la biología, el sexo, siempre tienen un

⁶²⁵ Bartlett, Katharine, “MacKinnon’s Feminism: Power on Whose Terms”, *California Law Review*, Vol. 75, No. 4, julio 1987, pp. 1559-1570., p. 1566.

⁶²⁶ Mouffe, Chantal, *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Barcelona, Paidós, 1999 [1993], p. 117.

significado social y político; pero, al mismo tiempo, los seres humanos comparten los cuerpos naturales con los animales, están sujetos a los procesos naturales de nacimiento, crecimiento (adecuados a su sexo), y muerte”.⁶²⁷ Tanto las significaciones sociales y políticas que sobre ellos se erigen, como los propios procesos biológicos naturales han de ser, para Pateman, considerados y tenidos en cuenta.

Pero el problema va más allá, pues –de acuerdo a la lectura de Linda Zerilli– Pateman falla al no ofrecer una explicación acerca del modo en que los cuerpos de las mujeres comenzaron históricamente a ser vistos como subversivos del orden y de la estabilidad política, puesto que su argumentación presenta el significado político de los cuerpos de modo confuso.⁶²⁸ La crítica central de Zerilli radica en que, a pesar de que Pateman sostiene que las relaciones de género son socialmente construidas, en su análisis la subordinación de las mujeres a los hombres aparece precediendo a la fundación de la sociedad –como hemos visto, la violencia de origen que se ejerce sobre las mujeres en el estado de naturaleza, se traducirá en el derecho sexual masculino una vez creada la sociedad civil. Zerilli nos muestra cómo el análisis de Pateman parece brindar una explicación sobre la dominación sexual asentada en una mirada ahistórica e inmodificable de la diferencia física. Es decir, el planteo de Pateman supone asentar la opresión en última instancia, en unas diferencias biológicas presociales. Según Zerilli, la falta de historicidad contenida en este argumento es la que la llevaría a asumir un significado constante de los cuerpos, por fuera de los contextos socio-culturalmente construidos, y desembocaría en una asunción ahistórica de la propia noción de género. Si esto es así, Pateman sería susceptible de la misma crítica que se ha realizado de forma extendida a los teóricos contractualistas, en tanto éstos resuelven el problema de la institución política invirtiendo el sentido de la argumentación: dadas determinadas características que presuponen debe tener el orden civil, articulan un estado de naturaleza que sólo pueda conducir a la realización del pacto y a la salida necesaria del mismo. De igual modo, Pateman estaría presuponiendo las relaciones de dominación de las que el contrato sexual sería la explicación.

Ahora bien, ¿cuál es el problema con los esencialismos? ¿Por qué, cada vez que en los últimos años una feminista amaga una generalización sobre la categoría mujeres,

⁶²⁷ Pateman, Carole, “Sex and Power”, op. cit., p. 402.

⁶²⁸ Zerilli, Linda, “In the Beginning, Rape”, *The Women's Review of Books*, Vol. 6, No. 6, marzo 1989, p. 16.

se apresura a fundamentar que su postura no es esencialista? En primer lugar debemos señalar que las características sobre las que se construyen las esencias, lejos de ser dotes naturales, son atributos, méritos y fortalezas que las mujeres han desarrollado bajo las condiciones de opresión, obstáculos y restricciones en las que sus vidas se despliegan. Y si bien resulta útil destacar, reconocer y apoyar estos valores, debemos tener cuidado de no promover las condiciones que han permitido que estos se desarrollen. En segundo lugar, el problema radica en la noción de identidad a la que el esencialismo nos hace arribar. Esta noción pareciera desconocer que una vez dinamitada la unidad y estabilidad del sujeto moderno, la historia del sujeto se entiende como la historia de sus identificaciones, sin ninguna identidad trascendente o verdadera que deba ser recuperada. Asumir la estabilidad de la categoría “mujeres” implica además asumir su corolario: una estable categoría “hombres” en el marco de un sistema de relaciones de poder, que se traducirían como incontestables e inevitables relaciones de subordinación. Pero si no hay detrás de la “mujer” una esencia unificadora, no necesitamos seguir teorizando caminos para encontrarla. No hay identidades estables dadas de antemano, no existen puntos de fijación preestablecidos sino fijaciones parciales, que se enmarcan en lo que Mouffe llama una “dialéctica de inestabilidad/fijación”.⁶²⁹

El peligro que ven muchas teóricas feministas –entre ellas las pensadoras seleccionadas de ambas partes– en la deconstrucción de las identidades “esenciales” es que devuelva como resultado la imposibilidad de la acción política feminista. Es decir, si no mantenemos, aunque de modo precario, al sujeto mujeres como una identidad coherente, ¿de qué modo construir un movimiento político con objetivos centrados en las mujeres? La propuesta de Françoise Collin de una política no metafísica nos puede guiar hacia la salida del atolladero en el que nos encontramos cuando intentamos armonizar la crítica del sujeto moderno con la afirmación del sujeto que necesita toda teoría y práctica política. La llamada muerte del sujeto es en realidad para Collin su inscripción entre la vida y la muerte: “La toma de conciencia de la alteración, es decir, del hecho de que el sujeto no es amo, y no es transparencia de sí mismo para sí mismo, no significa su muerte más que para quien confunde al sujeto con lo Uno”.⁶³⁰

Otras autoras, como es el caso de la mencionada Chantal Mouffe, discurren en un sentido similar: “Solo cuando descartemos la visión del sujeto como un agente al

⁶²⁹ Véase Mouffe, Chantal, *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, op. cit., p. 109 y ss.

⁶³⁰ Collin, Françoise, *Praxis de la diferencia. Liberación y libertad*, op. cit., p. 41.

mismo tiempo racional y transparente para sí mismo, y descartemos también la supuesta unidad y homogeneidad del conjunto de sus posiciones, tendremos posibilidades de teorizar acerca de la multiplicidad de las relaciones de subordinación”.⁶³¹ La idea de una diversidad de “posiciones de sujeto” en la que cada una/o de nosotras/os se encuentra es ciertamente atractiva, igual que la afirmación de que estamos atravesadas/os por una diversidad de discursos en un constante fluir de sobredeterminaciones y desplazamientos. En este marco de sujetos inestables y contradictorios y de identidades precarias y siempre contingentes, de formaciones discursivas que construyen las diferentes posiciones de sujeto, ¿hay lugar para la agencia? En otras palabras ¿queda espacio para la acción política?

Sostendremos que sí, si evitamos caer en dos peligrosos extremos en el marco de estos debates: un antiesencialismo radical que concibe todas las identidades y diferencias como opresivas; y su inverso, un multiculturalismo exacerbado que celebra todas las identidades y diferencias como merecedoras de reconocimiento. Una vía posible para evitar esa encrucijada podría alcanzarse apelando a la noción de cadena de equivalencias propuesta por Laclau y Mouffe.⁶³² La posibilidad de articular las diferentes luchas de diversos grupos y sectores subalternos, de establecer vínculos – aunque contingentes– entre ellos, es lo que habilita la transformación en el campo político. Es posible hablar de “mujeres” –un significante que refiere a un sujeto colectivo– sin tener que pedir perdón, sabiendo que con esto no referimos a una esencia común compartida, sino al “resultado de una fijación parcial de identidades mediante la creación de puntos nodales”.⁶³³ El valor de la propuesta de Mouffe radica entonces en que, a diferencia de otras corrientes críticas no-esencialistas, la dispersión de posiciones de sujeto no desemboca en la impotencia política.

Otro desarrollo teórico importante en esta dirección está representado por la propuesta de Linda Alcoff de entender la definición del concepto “mujer” no a través de un conjunto de atributos sino de una posición particular, pues reorienta la atención al contexto en el que las personas están situadas en lugar de a sus características internas. Las definiciones esencialistas se basan en nociones innatas que por tanto son independientes de toda situación externa con respecto a posiciones relativas en relación

⁶³¹ Véase Mouffe, Chantal, *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, op. cit., p. 110.

⁶³² Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, op. cit., Capítulo 3, pp. 129-190.

⁶³³ Mouffe, Chantal, *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, op. cit., p. 112.

a otras/os, a contextos históricos o sociales. Por el contrario, una definición en términos posicionales como la propuesta por Alcoff, coloca las identidades en una relación constante con su entorno, con sus contextos sociales, económicos, culturales, ideológicos y políticos. Se trata de poder identificar a las mujeres por su posición relativa en esta trama de relaciones, a la vez que la identidad de las mujeres se constituye a partir de esa posición, desde su propia interpretación y reconstrucción. De este modo, entendido en términos de identidad política, el género –no natural, ni universal, ni biológico, ni ahistórico– se revela como una posición desde la que actuar políticamente. Alcoff define la posicionalidad del siguiente modo:

Por lo tanto, el concepto de posicionalidad incluye dos puntos: primero (...) que el concepto de mujeres es un término relacional identificable sólo dentro de un contexto (en constante movimiento); pero, en segundo lugar, que la posición en la que las mujeres se encuentran se puede utilizar de forma activa (más que trascenderla) como un lugar para la construcción de sentido, un lugar desde donde se construye un significado, en vez de simplemente el lugar donde un significado puede ser *descubierto* (el significado de la feminidad).⁶³⁴

La teoría feminista necesita un sujeto que sea entendido desde la propia idea de posicionalidad, con una identidad que se va conformando a partir de “elecciones” enmarcadas en un contexto fluido y cambiante. Desde esta concepción, podemos enunciar la categoría “mujeres” como una posición desde la que la política feminista puede emerger y actuar. Ser mujer es ocupar una posición en un contexto determinado y sobre todo, es tener la capacidad de decidir qué hacer con esa posición y la posibilidad de actuar políticamente para alterarla, modificando el contexto.

De este modo es posible pensar en diversas formas de unidad y de acción conjunta. Para usar términos de Mouffe, pueden darse “fijaciones parciales” que establezcan modos “precarios de identificación” en torno a la categoría mujeres, que sirvan de base para articular una identidad que sostenga la lucha política feminista.⁶³⁵ La crítica al esencialismo, no debiera conducir al rechazo de la categoría misma de identidad. Pero si sostenemos un proyecto teórico y político que se alce contra las

⁶³⁴ Alcoff, Linda, “Cultural Feminism versus Post-Structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory”, *Signs*, Vol. 13, No. 3, primavera 1988, pp. 405-436, p. 434. Las cursivas pertenecen a la autora. Siguiendo su propuesta de posicionalidad, Alcoff nos deja una interesante definición acerca de qué significa ser feminista: “Cuando las mujeres se convierten en feministas lo crucial que les ha ocurrido no es que hayan aprendido nuevos hechos sobre el mundo, sino que han comenzado a ver esos hechos desde una posición diferente, desde su propia posición como sujetas”. Ídem.

⁶³⁵ Cfr. Mouffe, Chantal, *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, op. cit. Especialmente el capítulo “Feminismo, ciudadanía y política democrática radical”, pp. 107-126.

formas de subordinación que existen en las diversas relaciones sociales, resulta más pertinente entender las identidades como construidas a partir de diferentes posiciones de sujeto que interpretarlas reduciéndolas a una posición singular o a un conjunto de atributos o características.

El escenario en el que nos encontramos es complejo y la articulación con otros movimientos sociales resulta imprescindible. Es preciso seguir contribuyendo al avance de una teoría feminista que repiense y cuestione los conceptos universales y ponga de relieve las paradojas de la lógica de los derechos, consciente de que la totalidad o lo universal es radicalmente inconmensurable. Que cuestione las identidades esenciales, pero que no permita que el “qué hacer” se diluya sin más en un “quiénes somos”. Las luchas políticas son complejas, y están plagadas de ambigüedades. El movimiento feminista no puede permitir que sus argumentos deban encajar en categorías preexistentes y que su política se vea encorsetada en dicotomías que no le pertenecen. En esta tesis abogo por un feminismo que visibilice y socave las relaciones de poder que sostienen el concepto de igualdad como opuesto a la diferencia, sin por eso renunciar a la exigencia de igualdad política –necesaria justamente porque somos diversas/os y plurales–, y al reconocimiento e inclusión de las diferencias en el marco de la justicia. Las mujeres debemos ser concebidas como personas libres e iguales desde los orígenes en las narraciones de la génesis del poder político, y a partir de allí, desde esa plena inclusión en la comunidad política, reclamar un tratamiento justo de nuestras diferencias. De este modo, se garantizarían iguales oportunidades, recursos y capacidades a todas/os las/os ciudadanas/os. Una igualdad que solo se logra en la semejanza es siempre una igualdad para pocos. Por eso la necesidad de insistir en las diferencias: como constitutivas de las identidades individuales y al interior de las identidades colectivas, como históricamente cambiables, contingentes, inestables. Como significado mismo de la igualdad y como fundamento de la libertad.

Capítulo VI. Consideraciones finales. Hablemos de libertad

Ahora bien, nos hemos estado cuestionando cómo evitar una igualdad que, entendida como uniformidad, homogeneidad o asimilación, niegue la diferencia; o cómo evitar su opuesto, es decir, aquellas versiones de la política de la diferencia que no resultan compatibles con una política de la igualdad. Pero puestas a indagar, deberíamos preguntar también ¿qué implica reclamarnos iguales en el marco de las sociedades contemporáneas? Ya hemos dicho que la igualdad ante la ley o la mera igualdad formal no bastan, pero ¿nos referimos a una igualdad social? ¿Al reconocimiento de las diferencias? ¿A la ausencia de relaciones de dominación? ¿Todas las diferencias son relevantes para la vida política? Nancy Fraser realiza un esfuerzo por pensar tanto el reconocimiento de las diferencias como la necesidad de igualdad social de modo que ambos términos se apoyen el uno al otro, es decir, propone combinar la política cultural de la diferencia con la política social de la igualdad. Un camino como este nos permitiría sostener que hay diferencias que pueden ser valoradas negativamente y deberían ser eliminadas –las diferencias generadas por la opresión, como las concibe MacKinnon–, pero que también existen diferencias que por su valor merecen ser universalizadas –la empatía o el cuidado tal como Held los propone–, y que pueden existir otro tipo de diferencias no pasibles de ser valoradas en estos términos, sino simplemente afirmadas como diferencias que expresan la diversidad humana.⁶³⁶ Una propuesta de este tipo sostiene la posibilidad –y la necesidad– del feminismo de realizar juicios normativos y de elaborar y proponer políticas emancipatorias. Y permite pensar que reclamarnos iguales implica el derecho a la diferencia, que sostendremos aquí, no es otra cosa que la afirmación de la libertad.

A partir de una idea de libertad así entendida, como expresión de la diferencia y la pluralidad, es que he creído conveniente finalizar esta Segunda Parte con un capítulo dedicado a la libertad femenina. En las últimas décadas hemos obtenido derechos e igualdad formal pero ¿somos libres las mujeres? ¿Existe una preocupación teórica y política del feminismo por la libertad?

⁶³⁶ Nos vemos aquí en la necesidad de recordar que para MacKinnon, las características que la ética del cuidado suele asignar a las mujeres –la autora hace referencia específica a Gilligan– son en realidad las características que la supremacía masculina ha atribuido a las mujeres. “Las mujeres pueden tener una forma propia de razonamiento moral pero está hecha de lo que se les permite y de lo que no se les permite ser”. MacKinnon, Catharine, *Hacia una teoría feminista del Estado*, op. cit., p. 105.

Muchas autoras feministas parecen privilegiar la necesidad de igualdad social y protección política más que la libertad. Este debate se ha suscitado sobre todo en las posiciones críticas al liberalismo que defienden regulaciones legislativas que censuren y sancionen el acoso y los agravios a grupos sociales determinados –judíos/as, negros/as, homosexuales, musulmanes/as, lesbianas, mujeres, adultos/as mayores, personas con discapacidad–, por solo nombrar algunos sin ánimos de exhaustividad. Pensemos nuevamente en MacKinnon y el uso del discurso legal en el análisis de las condiciones sustantivas de subordinación de las mujeres, que la lleva a proponer la ilegalidad de esas condiciones como forma de emanciparse de ellas. En su teoría la libertad pareciera ser despreciada en tanto “libertad burguesa”, por lo que la búsqueda de la igualdad sustantiva se le antepone. Y en esa búsqueda, se intensifican los controles y regulaciones sobre los cuerpos y la sexualidad amparándose en el discurso de los derechos, al que vemos acercarse peligrosamente a un discurso disciplinador. Cuando en lugar de pensar y promover estrategias emancipatorias nos centramos en controlar y regular los discursos o la sexualidad, en lugar de resignificaciones, teorías y prácticas alternativas o nuevos espacios de articulación política, obtenemos censura, órdenes y reglamentaciones. Un lenguaje que parece reñido con el de la libertad; normas y reglas que parecen más tendientes a cerrar los espacios de experimentación de la libertad que a crear nuevos.

En el marco de la teoría liberal, estrechamente vinculada al principio de la igualdad humana, se encuentra la idea de que la sociedad debe garantizar la libertad de cada uno de sus miembros para perseguir su propio bien. Recordemos que Pateman señala que la astucia de la teoría del contrato ha sido justamente la de presentar la subordinación como libertad. Su conceptualización sobre la libertad se encuentra estrechamente ligada a la noción de consentimiento: solo a partir de personas que consienten obedecer a un poder político determinado podemos hablar de libertad. Como hemos señalado, el problema que la autora destaca en el planteo liberal es que a la vez que el consentimiento resulta esencial para la libertad, la libertad es presentada como precondition para el consentimiento. La teoría liberal no pareciera ser de este modo la mejor herramienta para distinguir la libertad de la dominación.

El liberalismo propone una noción de libertad en términos negativos, definida como ausencia de impedimentos externos para realizar lo que una/o quiera: ser libres es estar libre de la interferencia de otras/os. Este principio, central para la tradición liberal, se encuentra asentado sobre una definición particular de individuo: autosuficiente, sin

lazos con sus semejantes. Libertad parece reducirse a libre elección; libertad es siempre libertad individual. Entendida de este modo, la libertad puede restringirse a la lógica de los derechos, es decir, a la idea liberal de individuo portador de derechos, que gracias a ellos, puede elegir entre distintos rumbos de acción. En el marco de la política liberal, la noción del individuo como portador de derechos no solo refuerza los principios de igualdad formal y libertad individual, sino que estructura la separación del ámbito público y el privado. Bajo la idea de que los derechos individuales crean un espacio de libertad separado del ámbito público y fuera de la órbita e intromisión del Estado, el liberalismo legitima esta distinción y sus ya conocidas consecuencias, examinadas tanto aquí como en la Primera Parte.⁶³⁷ En este escenario, más derechos no necesariamente se traducen en más libertad.⁶³⁸

El desafío parece ser ir más allá de los límites que los conceptos del liberalismo y sus implicancias nos imponen. En esta dirección, Wendy Brown alerta sobre los riesgos de confundir el ámbito de los derechos con el de los reclamos y las luchas políticas: “los derechos no deben confundirse con la igualdad, ni el reconocimiento legal con la emancipación”.⁶³⁹ Está claro que el discurso de los derechos es sumamente potente. Pero su potencia política reside en su construcción ideal de personas iguales

⁶³⁷ En el marco de su crítica al liberalismo, Lisa Schwartzman analiza tres razones principales por las cuales el enfoque liberal sobre los derechos resulta problemático. En primer lugar, la definición elaborada desde el liberalismo generalmente se estructura bajo la idea de derechos que resguarden a los individuos del poder de la mayoría –es decir, del gobierno, que es quien expresa la voluntad mayoritaria en las sociedades democráticas. Bajo esta representación no solo se hace imposible analizar el rol del Estado en las diversas formas de opresión que sufren numerosos grupos de personas, sino que tampoco es posible dar cuenta del rol que los derechos en términos positivos –y no negativos-defensivos– deben jugar en asegurar iguales oportunidades para todas y todos. En segundo lugar, el liberalismo sostiene la idea de que las personas poseen derechos en tanto individuos. La teoría liberal, por tanto, analiza la violación de derechos de este mismo modo individualista, atomista y aislado; y muestra serias dificultades para reconocer que esas experiencias personales se manifiestan y reproducen en estructuras sociales desiguales. El liberalismo brinda muy pocas herramientas para analizar la opresión de las mujeres como colectivo, es decir, por el hecho de ser mujeres. En tercer y último lugar, Schwartzman señala la distinción que realiza esta teoría entre derecho y meta. En los argumentos liberales pareciera que las metas son colectivas mientras los derechos son individuales, y por tanto, los derechos son algo que los individuos ya poseen, y no objetivos que las sociedades buscan alcanzar. Pensémoslo a partir de un derecho en particular: desde la perspectiva liberal, el derecho a igual consideración y respeto, no referiría a la ambición de que todas/os compartamos este derecho, sino a la descripción de un derecho individual que ya todas/os poseemos. El problema, como señala Schwartzman, es que “(...) el Estado debe intentar activamente conseguir la igualdad y no simplemente presuponer su existencia. El logro de la igualdad debe ser una preocupación constante mientras el Estado trabaja para definir y hacer cumplir los demás derechos de sus ciudadanos/as”. Schwartzman, Lisa, *Challenging Liberalism. Feminism as Political Critique*, Pensilvania, The Pennsylvania State University Press, 2006, p. 32.

⁶³⁸ No se trata, por supuesto, de negar los avances que la inclusión y reconocimiento de derechos ha traído para la vida cotidiana de las mujeres: leyes contra el acoso sexual, sobre salud sexual y reproductiva, la legalización del aborto, el aumento de la duración de las licencias por maternidad, la implementación de planes de igualdad, la instalación de espacios en los edificios de oficinas para el cuidado de las/os niñas/os -por solo nombrar algunas-, representan luchas y conquistas invaluableles.

⁶³⁹ Brown, Wendy, *States of Injury. Power and Freedom in Late Modernity*, op. cit., p. 133.

por su sola condición humana –contrastada por las desigualdades sociales reales– más que en el contenido concreto de esos derechos. Tanto en su formulación negativa como positiva –contra la violencia o por la libertad de expresión, por ejemplo– hablar de derechos en el contexto del liberalismo implica referirse a límites –a otras/os, al Estado. En este sentido demarcatorio y organizador, los derechos nos separan, delimitan y sostienen el espacio entre una y otra persona bajo el supuesto de la afirmación de la autonomía o independencia en el marco de un orden social. Su opuesto constitutivo, las necesidades, se esconden en el ámbito privado, donde se da rienda suelta a relaciones de desigualdad, en un marco de intimidad y dependencia. Estos dos mundos de lógicas distintas se necesitan mutuamente. O mejor dicho, el reino de los derechos, no puede sostenerse sin el confinamiento de las mujeres al mundo de la satisfacción de las necesidades. Para las mujeres, el paradigma de los derechos no ha sido un horizonte de libertad.

¿Debemos descartar entonces el lenguaje de los derechos? Por supuesto que no. Nadie puede no querer tener derechos. Esto no impide que podamos sostener, con Brown, que la proliferación de derechos ha mitigado pero no resuelto la subordinación de las mujeres. “Aunque los derechos pueden atenuar la subordinación y la violación a la que las mujeres son vulnerables en un régimen social, política y económicamente masculino, no suponen una derrota ni para el régimen ni para sus mecanismos de reproducción”.⁶⁴⁰ De este modo, aunque actuando sobre muchos de sus efectos, los derechos no han eliminado la dominación masculina. Y como ya hemos sugerido en ocasión del análisis de MacKinnon, cuando los derechos se formulan sobre una definición de sujeto subordinado, a la vez que se intenta subvertir esa condición, se corre el riesgo de reproducirla mediante la propia definición y, en el mejor de los casos, regularla.

Nos encontramos nuevamente con una paradoja en torno a los derechos de las mujeres. Por un lado, mientras más específicamente sean formulados estos derechos como derechos de mujeres, más probable resulta que sean erigidos sobre una definición de mujer que responda al lugar subordinado que ocupamos en el discurso liberal. Basar los derechos en una identidad, hace que se reinscriban los atributos identitarios a la vez que se brinda protección a esa identidad. Cuando ejercemos estos derechos, somos interpeladas *como* mujeres, con lo que se abre la dimensión regulatoria de estos

⁶⁴⁰ Brown, Wendy, “Suffering the Paradoxes of Rights”, en Brown, Wendy y Halley, Janet (eds.), *Left Legalism / Left Critique*, Carolina del Norte, Duke University Press, 2002, pp. 420-434, p. 422.

derechos, en la que somos inscriptas y reinscriptas en prácticas discursivas *como* mujeres. Permanecemos de este modo, cuando buscamos cierta especificación de las injusticias e inequidades sufridas, encerradas en una identidad que es definida por nuestra posición subordinada. Pero como ya sabemos, el camino opuesto es igualmente problemático. Como ha sostenido en reiteradas oportunidades MacKinnon, cuanto más neutral o ciega con respecto al género sea una ley, un derecho, o una política pública, más probablemente refuerce los privilegios y el poder de los hombres, e invisibilice las necesidades de las mujeres a la vez que consolida su subordinación. Los derechos generales y universales aumentan el poder de los poderosos.⁶⁴¹

Las mujeres aparecemos en el discurso legal –y en el de las políticas públicas– como “mujeres” –sin diferencias entre unas y otras– o como pobres, o lesbianas, o indígenas, pero nunca como las personas complejas y diversas que somos. Los derechos no solo consolidan la ficción del individuo autónomo y autosuficiente, sino también las identidades homogéneas al momento de darles protección. Y si bien ambas instancias son problemáticas, ninguna persona que detente una posición de subordinación podría no quererlas: “Aquello que no podemos no querer es también lo que nos atrapa en los términos de nuestra dominación”, sostiene Brown.⁶⁴² Necesitamos de los derechos para afirmar nuestro estatus de individuos/os incluso sabiendo las trampas que presentan los caminos a recorrer para lograrlo. Es importante que estos derechos sean concretos con respecto a la problemática que afecta a las mujeres, a pesar de que en esa misma especificación se refuerce nuestra subordinación. Las paradojas no tienen necesariamente que ser condiciones de imposibilidad política, sino más bien oportunidades de cuestionar los límites y las verdades sostenidas por determinadas formaciones políticas. Los derechos como paradojas abren la posibilidad de concebirlos no como medios ni fines, sino como una articulación –mediante su representación, siempre imperfecta e inconmensurable– de aquello en lo que podrían consistir la igualdad y la libertad.

Desligada del lenguaje de los derechos, la libertad es analizada en el marco de la teoría feminista tanto en función de las obvias barreras externas que se nos presentan a las mujeres para conseguirla, como desde los menos visibles obstáculos internos. Pero la libertad, sabemos, es un concepto histórico, filosófico y político, y lo que aquí intento sostener es que los significados que la libertad ha tenido y tiene se encuentran

⁶⁴¹ Véase *ibídem*, p. 425.

⁶⁴² *Ibídem*, p. 430.

estrechamente relacionados con la definición de “mujer”. El género es una pieza fundamental en las conceptualizaciones en torno a la libertad, y la división sexual del trabajo es su cara más visible.⁶⁴³

Uno de los posibles modos de acercarse al problema del vínculo entre la libertad y las mujeres es analizar la libertad –liberal– en relación con su opuesto, la necesidad. Como señala Wendy Brown, los dualismos, constitutivos de los fundamentos discursivos del liberalismo, poseen un término dominante que adquiere su poder de la relación de constitución, dependencia mutua y negación del término subordinado. En este sentido, los dualismos no son solamente distinciones o divisiones sino que expresan dominación –masculina– en el seno del discurso liberal.⁶⁴⁴ La identificación de estas antinomias de interdependencia jerárquica con el género ha sido analizada por numerosas feministas, pero Brown se centra en una particularidad: la forma en la que los dualismos (re)producen al sujeto liberal masculino, sostenido sobre premisas concretas de división sexual del trabajo y de actividades sociales, manteniéndose incluso cuando esta división evoluciona y se modifica.⁶⁴⁵ De este modo, las mujeres han sido históricamente “agobiadas por los lazos de la necesidad y el estigma de la inmanencia ontológica”.⁶⁴⁶ Desde el confinamiento espacial en el hogar a las significaciones sociales y políticas que se imprimen sobre nuestros cuerpos, las mujeres lejos de ser consideradas personas autónomas –con plena capacidad de elegir o decidir– hemos sido de antemano situadas en lo privado, familiar y reproductivo.⁶⁴⁷

La sociedad civil, ámbito de la libertad como ya hemos analizado con Pateman, se erige como opuesta a los lazos feudales de cuidado y dependencia contra los que las

⁶⁴³ Véase Hirschmann, Nancy, *Gender, Class and Freedom in Modern Political Theory*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 2008.

⁶⁴⁴ Los dualismos propios del liberalismo que analiza Brown son: igualdad-diferencia, libertad-necesidad, autonomía-dependencia, derechos-deberes, individuo-familia, autointerés-altruismo, público-privado y contrato-consentimiento. Véase Brown, Wendy, *States of Injury. Power and Freedom in Late Modernity*, op. cit., p. 152.

⁶⁴⁵ Brown utiliza la noción de antinomia para referir a estos dualismos contrapuestos pero que guardan entre sí una relación de dependencia y de subordinación de un término al otro.

⁶⁴⁶ Brown, Wendy, *States of Injury. Power and Freedom in Late Modernity*, op. cit., p. 154.

⁶⁴⁷ Recordemos que Wendy Brown sostiene que el opuesto constitutivo jerárquico del individuo es la familia: así como en ella se diluyen las individualidades, el individualismo disuelve a la familia; y así como el derecho de las mujeres a ser consideradas individuales se ve restringido por su rol y lazos familiares, de igual modo la relación de los hombres con la familia se encuentra limitada por su condición de individuos. El individuo solo es posible de ser pensado a través de la familia, y justamente por esto, no todas las personas pueden ser individuos, pues si ese fuera el caso, no habría familias. Si, como ya hemos afirmado en capítulos anteriores, en la familia prima la abnegación o el altruismo, y en la sociedad civil el egoísmo o el individuo aut centrado, este dualismo se puede resolver de dos maneras: o el sujeto se divide en dos lógicas y orientaciones psíquicas opuestas para cada ámbito de su vida, o se establece una división sexual de la orientación psíquica entre sujetos/as, y se la legitima a través de la ideología de género. Este es el camino que ha tomado el liberalismo.

sociedades modernas se fundaron. Esos lazos se privatizan y pasan a formar parte de la vida familiar e íntima. La libertad en términos liberales se construye no solo como opuesta a estos gravámenes y deberes sino que el desplazamiento de lo corporal y las necesidades al mundo privado como cargas propias de las mujeres (junto a la asignación de atributos y emociones que las hacen adecuadas para esta tarea) es una premisa fundamental para la propia constitución, definición y existencia de la libertad liberal. “En este sentido, el liberalismo parece sostener tácitamente –en lugar de romper con ella– la creencia explícita de los antiguos ciudadanos de Atenas: algunos/as deben ser esclavos/as para que otros puedan ser libres”.⁶⁴⁸

La libertad es socialmente construida, no solo como concepto, sino como práctica, como valor moral, como principio legal. La forma en la que pensamos la libertad, es también un modo situado social e históricamente. Este modo ha sido principalmente masculino, restringiendo no solo las opciones de aquello que las mujeres tenemos “permitido” hacer, sino aquello que se nos deja ser: cómo nos concebimos, qué deseamos, a qué aspiramos, qué preferimos.⁶⁴⁹ Nos volvemos a encontrar aquí con el debate en torno a las preferencias adaptativas que abordamos en el Capítulo VI de la Primera Parte: las preferencias son moldeadas por las opciones que tenemos a disposición.

Sin negar la posibilidad de que las personas puedan adaptar sus preferencias a las condiciones de opresión en las que viven, Nancy Hirschmann propone la idea de “construcción social” como una mejor forma de acercarse a esta “producción social”: “Al sugerir que las personas se *producen a través de* las formaciones sociales, y no son simplemente *limitadas por* ellas, la idea de construcción social pone en tela de juicio la suposición sobre aquello que es genuino o fiel a sí mismo y lo que es falso”.⁶⁵⁰ Ahora bien, si todas/os y todo es socialmente construido, no solo nuestras restricciones responden a este proceso, sino también nuestras prácticas y acciones. Si bien un análisis de este tipo puede desembocar en un mero relativismo o deconstruccionismo –que termina acercándose demasiado al liberalismo, pues si todas las diferencias son construidas, pueden considerarse todas igualmente irrelevantes– lo interesante del planteo de Hirschmann es la visibilización de obstáculos tanto externos como internos a

⁶⁴⁸ Brown, Wendy, *States of Injury. Power and Freedom in Late Modernity*, op. cit., p. 156.

⁶⁴⁹ “Estas reglas y normas del patriarcado no son simplemente restricciones externas sobre aquello que, de lo contrario, serían deseos naturales de las mujeres; más bien crean todo un contexto cultural que hace que parezca que las mujeres elijen lo que son, en lugar de estar restringidas a ello”. Hirschmann, Nancy, *The Subject of Liberty: Toward a Feminist Theory of Freedom*, op. cit., p. 11.

⁶⁵⁰ Ídem. Las cursivas pertenecen a la autora.

la libertad, y el reconocimiento del contexto –social, cultural, institucional, histórico– en el que esas barreras surgen y operan. Para las mujeres, no se trata solo de las amenazas intencionales e identificables a la libertad de cada una de nosotras, del acto sexista perpetrado por un individuo en particular, sino de una cultura patriarcal que asigna mayor valor a los hombres que a las mujeres, más oportunidades y más opciones. El ejemplo de Hirschmann en este sentido resulta iluminador:

Consideremos la decisión de una mujer de salir por la noche. La mayoría de los hombres tienen el poder de violar al menos a algunas mujeres, un «poder en contra de» las mujeres que las mujeres no tienen recíprocamente contra los hombres. La mayoría de los hombres no ejercen este poder, y muchos estarían horrorizados ante la sugerencia de hacerlo, pero es un poder que, sin embargo, impregna la cultura, haciendo que muchas mujeres teman salir por la noche solas. Incluso si ellas mismas nunca han sido violadas o atacadas, el miedo todavía las inhibe. Estas mujeres están privadas de libertad por tal poder y por el miedo que genera; la existencia de un poder “contra”, aunque no ejercido en realidad en un momento dado, se ha traducido en un poder generalizado y constante “sobre”.⁶⁵¹

No debemos perder de vista, sin embargo, que somos tanto “sujetas de” como estamos “sujetas a” esas construcciones sociales. Las mujeres no somos receptoras pasivas de reglas externas, sino activas negociadoras de significados en permanente interacción con nuestro contexto. Enfoques como el de Brown o Hirschmann nos permiten entender la libertad en un contexto de seres situados, y nos demandan prestar atención tanto a la voluntad y deseos internos de cada persona como a los condicionantes sociales externos, es decir a las relaciones, normas y discursos en los que nos encontramos insertas y sobre los que actuamos. Es decir, es necesario reconocer los modos en que las preferencias de las mujeres han sido históricamente moldeadas por la supremacía masculina, “socialmente construidas” por las instituciones dominantes. Pero a la vez, es imperioso dar cuenta de las prácticas de resistencia ante esas constituciones y construcciones, y el modo en que los deseos y voluntades afloran y se expresan aun en condiciones sumamente hostiles.⁶⁵²

Ahora bien, iniciábamos este apartado ligando la diferencia a la libertad. Seguíamos en ese planteo la propuesta de Geneviève Fraisse, quien analiza en términos de discriminación (desigualdad) la falta de igualdad, y en términos de violencia la falta de libertad, el control sobre las vidas y los cuerpos de las mujeres. Porque la violencia

⁶⁵¹ *Ibidem*, p. 24.

⁶⁵² Véase Hirschmann, Nancy, “Feminist Political Philosophy”, en Alcoff, Linda y Kittay, Eva (eds.), *The Blackwell Guide to Feminist Philosophy*, Malden, Blackwell Publishing, 2007, pp. 145-164, pp. 151-152.

hacia las mujeres, el ataque a su cuerpo, está siempre vinculado a su sexo; su contracara, la libertad, está de igual modo ligada indisolublemente a su cuerpo, siempre marcado por la diferencia sexual. “La discriminación convierte en mentira el principio de igualdad fundado en la identidad de los seres; la violencia desmiente el principio de la libertad en nombre de la diferencia de los seres”.⁶⁵³ Libertad, cuerpo, diferencia, parecen ser los eslabones de la cadena que la violencia viene a romper. Una mirada necesaria para contraponer a quienes identifican la libertad femenina con la igualdad formal de derechos. La violencia hacia las mujeres, persistente y fatal en muchos casos cuando se ensaña con nuestros cuerpos, es una prueba incontestable de que la libertad femenina es todavía una tarea pendiente. Y un motivo más que suficiente para seguir insistiendo en la importancia de las preguntas acerca de la diferencia, en la imposibilidad de dar por superado el dilema, pues es con ella que aparece la posibilidad de la libertad política. No deberíamos tener que elegir entre igualdad o diferencia, pues la primera es condición de posibilidad para la segunda. Es decir, la igualdad está ligada con nuestra condición ciudadana, aquello que al igualarnos ante la ley nos permite vivir en comunidad. La libertad por su parte, implica la posibilidad de expresar las diferencias sin sufrir por ello la amenaza o el ejercicio de la violencia. Por eso, para Fina Birulés, “la llibertat és una mena de perpetu recordatori de la fragilitat de les conquestes de la igualtat”.⁶⁵⁴

Si –siguiendo a Fraisse– la diferencia, la pluralidad humana, es la base en la que se asienta la libertad, pero –siguiendo a Brown– el liberalismo necesita privar a algunas personas (en base a su diferencia) de libertad para que otros puedan ser libres, nos encontramos ante un callejón sin salida. El liberalismo muestra aquí su punto más débil –ante la crítica– y más fuerte –en tanto se mantiene aún hoy como una sólida organización social basada en el trabajo no remunerado de las mujeres en el ámbito familiar: el liberalismo es, desde sus orígenes y fundamentos, patriarcal. Los atributos de la ciudadanía liberal-patriarcal producen, pues lo requieren, su opuesto –feminizado, subordinado: público-privado, igualdad-diferencia, razón-sentimientos, autonomía-dependencia, derechos-deberes, libertad-necesidades. El individuo y la ciudadanía liberales son masculinos no solo en sus conceptos fundantes y en sus premisas, sino en su discurso y prácticas cotidianas. Las autoras desarrolladas en esta Segunda Parte lo

⁶⁵³ Fraisse, Geneviève, *La controversia de los sexos. Identidad, diferencia, igualdad y libertad*, op. cit., p. 199.

⁶⁵⁴ Birulés, Fina, *Entreactes. Entorn de la política, el feminisme i el pensament*, op. cit., p. 24.

han dejado lo suficientemente claro, pero vale la pena repetirlo: el liberalismo es fundamentalmente excluyente, no importa cuántas veces diga la palabra universal. Y lo es desde sus inicios, en sus reformulaciones, y en sus prácticas políticas actuales, a pesar de los intentos por hacerlo más inclusivo. El liberalismo es, incluso en sus mejores versiones, liberalismo patriarcal.

El problema no es solo, como hemos venido desarrollando, que el liberalismo nos sitúa en la trampa de una elección entre ser consideradas personas neutrales –género masculino– o sostener la diferencia sexual y por tanto –en el marco del liberalismo– la subordinación. La cuestión es qué hacemos con conceptos como individuo, ciudadanía, derechos, autonomía, cuando sabemos que contienen en su propia definición la subordinación de las mujeres. Pues si bien cada uno de ellos ha sido extendido con el paso del tiempo a las mujeres, esto no ha modificado su sesgo masculino.⁶⁵⁵

Desafiar los conceptos liberales masculinos; descentrar, redefinir esas nociones atravesándolas con discursos acerca de las necesidades, la dependencia o los cuidados como categorías centrales de la política, subvertir las convenciones acerca de los roles asignados por género, son solo algunas de las tareas que desde el feminismo vienen emprendiéndose y continúan desarrollándose.⁶⁵⁶ Repensar la libertad para que también signifique libertad para las mujeres forma parte central de esta tarea. Pero se trata de pensar en una definición de libertad que vaya más allá de la ausencia de impedimentos externos, porque el objetivo no es solo remover los obstáculos –internos y externos– a la libertad femenina, sino concebir a la propia libertad en otros términos.

El modelo político liberal, al entender la igualdad como identidad, encierra a las mujeres en la imposible elección entre igualdad y diferencia. Salir del encierro implica necesariamente redefinir el concepto de libertad, puesto que sin libertad, el costo que se paga por la igualdad es la homogeneización y la asimilación. Es necesario entonces alejarnos de las definiciones que reducen la libertad a la libre elección. Una alternativa posible sería pensar la libertad como autodesarrollo y autodeterminación, lo cual no solo

⁶⁵⁵ Esta es la razón por la que muchas mujeres “excepcionales” pueden haber logrado una cierta emancipación sin modificar la situación de subordinación del género femenino en su conjunto. En palabras de Wendy Brown: “en la medida en que muchos elementos de la subordinación de las mujeres están vinculados a una división del trabajo que no requiere que todas las mujeres biológicas ocupen el lugar asignado a su género, la emancipación de mujeres particulares se puede «adquirir» a través de la subordinación de sustitutos”. Brown, Wendy, *States of Injury. Power and Freedom in Late Modernity*, op. cit., p. 164.

⁶⁵⁶ Solo mediante estas redefiniciones es posible formular preguntas del tipo ¿quién asiste a las mujeres cuidadoras cuando se enferman? ¿Quién cuida a los/las niños/as de las mujeres que cuidan a nuestras/os hijas/os? Cuestionamientos de este tipo no tienen espacio en el marco del liberalismo.

requiere la ausencia de impedimentos, sino la garantía de las condiciones sociales, simbólicas y materiales necesarias para alcanzarlo.⁶⁵⁷ Para poder elegir, las opciones deben estar ahí y ser reales, pero deben además, estar enmarcadas en un contexto que nunca es meramente individual. Necesitamos pensar una noción de libertad como libertad de ser nosotras mismas, de expresar nuestras diferencias, de perseguir en nuestros propios términos nuestra propia felicidad, pero sabiendo que esto siempre se da en relación con otros/as. En este contexto, la libertad nunca es meramente individual, la libertad de cada una/o es siempre libertad política. Es necesario cuestionar el credo liberal que reza que menos intervención política es igual a más libertad. Solo inauguraremos nuevas formas de pensar y ejercer la libertad en el marco de una concepción de la política que no la reduzca a la gestión o administración de la cosa pública, ni a la elección de representantes, ni a la relación entre gobernantes y gobernados/as.

* * *

Los relatos de los orígenes políticos suelen estar contruidos sobre la acción concertada de los hombres, negando en todas sus formas la participación en tal empresa colectiva de las mujeres de las que dependieron para nacer al mundo y llegar a ser adultos con capacidad de elegir libremente. Se olvida que cada uno de ellos, necesaria, singular e individualmente, nació de una mujer. La condición original de cada ser humano es el nacimiento y la dependencia, seguidos por años de desarrollo y crecimiento hasta, de tener una vida larga y saludable, la vejez y sus nuevas dependencias, y la muerte. Si pensamos desde esta condición original, no resulta tan evidente que la primera característica que nos venga a la cabeza sea la racionalidad o la independencia, sin negar claro, su valor. “Cuando partimos de la condición original, comenzamos con un ser humano potencialmente completo”.⁶⁵⁸

Como hemos indicado, Hannah Arendt –a quien Linda Zerilli define como una “[s]ocia difícil pero valiosa para el diálogo feminista”–⁶⁵⁹ conforma una excepción en el silencio de la filosofía política sobre la natalidad. Para Arendt, el ser humano, en tanto

⁶⁵⁷ Véase Gould, Carol, *Rethinking Democracy. Freedom and social cooperation in politics, economy and society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 31-89.

⁶⁵⁸ Noddings, Nel, “Feminist Morality and Social Policy”, en Haber, Joram y Halfon, Mark (eds.), *Norms and Values: Essays on the Work of Virginia Held*, Maryland, Rowman & Littlefield, 1998, pp. 61-71, p. 65.

⁶⁵⁹ Zerilli, Linda, *El feminismo y el abismo de la libertad*, op. cit., p. 25.

criatura temporal, llega al mundo interrumpiendo el continuo histórico: “La capacidad misma de comenzar se enraiza en la *natalidad*, y en modo alguno en la creatividad; no se trata de un don, sino del hecho de que los seres humanos, los nuevos hombres, aparecen una y otra vez en el mundo en virtud de su nacimiento”.⁶⁶⁰ Aquí radica la capacidad de las personas para iniciar: cada ser humano es un nuevo comienzo. Pero el foco de Arendt está puesto en la persona que ha nacido representando ese nuevo comienzo, y no en la mujer que la ha traído al mundo. A pesar de esto, la teoría de la natalidad puede resultar una aliada de la teoría feminista en su lucha por visibilizar la maternidad y las tareas de cuidado, y por revertir las flagrantes injusticias que acarrearán.

Pero no es este el único recurso que la reflexión arendtiana puede ofrecer a la teoría política feminista. Ligado a la idea del nacimiento como nuevo comienzo, Arendt afirma que “[l]a *raison d’être* de la política es la libertad, y el campo en el que se aplica es la acción”.⁶⁶¹ La libertad –o su ausencia– se hace presente en nuestra relación con las/os otras/os; nadie es libre en soledad. La libertad para Arendt no es libre albedrío o libre capacidad de elegir, pues libertad no es optar por cosas dadas, sino “dar existencia a algo que no existía antes”.⁶⁶² Ser libre es actuar libremente, es decir, es la capacidad de dar inicio a algo nuevo, y el ámbito que posibilita la aparición de la acción es el espacio público. No podemos (re)pensar la libertad sin (re)pensar el espacio público en el que la libertad hace su aparición. Es decir, si la teoría feminista quiere redefinir la noción de libertad, tiene que necesariamente resignificar la política, pues la política es el espacio de la libertad. Esto implica también la posibilidad de definir un *nosotras* como colectivo político en el marco de *lo nuevo* que inicia la acción, y por tanto, un colectivo sumamente frágil y totalmente contingente, al que hay que sostener mediante la propia acción política.⁶⁶³

En la estela del pensamiento arendtiano, Fina Birulés afirma que a partir de las luchas de las mujeres por su emancipación, “ha anat emergint una política entesa como la possibilitat de fer habitable un món comú, concebut com a espai de relació”.⁶⁶⁴ Estas relaciones, como hemos venido afirmando, no pueden estar basadas en una concepción de igualdad en términos de homogeneidad, ni puede esa igualdad negar nuestra

⁶⁶⁰ Arendt, Hannah, *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2002 [1978], p. 450. Las cursivas pertenecen a la autora.

⁶⁶¹ Arendt, Hannah, “¿Qué es la libertad?”, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Ediciones Península, 1996 [1968], pp. 155-184, p. 158.

⁶⁶² *Ibidem*, p. 163.

⁶⁶³ En lugar de un “nosotras” como sujeto social o grupo sociológico. Véase Zerilli, Linda, *El feminismo y el abismo de la libertad*, op. cit., p. 65 y ss.

⁶⁶⁴ Birulés, Fina, *Entreactes. Entorn de la política, el feminisme i el pensament*, op. cit., p. 25.

condición de seres dependientes, necesitados y vulnerables. Las diferencias que afloran no solo entre las personas sino en una misma persona a lo largo de su vida, debido a las cambiantes condiciones de dependencia y necesidad de cuidados por las que atravesamos desde que nacemos hasta que morimos, generan relaciones asimétricas que desbordan la igualdad liberal. Es al amparo de estas relaciones, diversas, dispares e inestables, que podemos hablar de libertad. Para Arendt, esas relaciones son de distancia y de cercanía, de unión y de separación, pues el mundo común que nos vincula también nos separa en ese valioso espacio *entre*: “La esfera pública, al igual que el mundo en común, nos junta y no obstante impide que caigamos uno sobre otro, por decirlo así”.⁶⁶⁵ De este modo podemos también apoyarnos en Arendt para reforzar la afirmación que hemos realizado acerca de que no es en el amor o en la compasión donde debemos buscar los lazos que nos unen en comunidad –pasiones impolíticas para la autora– ni en una idea de fraternidad o sororidad.⁶⁶⁶ Si el espacio público se caracteriza por la distancia *entre* las personas que permite la expresión de su singularidad, estas pasiones anulan esa singularidad, e incapaces de establecer relaciones políticas entre las personas, subyugan la multiplicidad en la unidad.

En este sentido, recuperar el pensamiento arendtiano nos aporta no solo una mirada sobre la libertad que rompe el corsé liberal, sino que brinda un enfoque sobre la acción profundamente valioso para la teoría política feminista, a la vez que nos permite cuestionar la idea de libre voluntad de un sujeto soberano. El feminismo ha discutido fructíferamente la idea de soberanía del sujeto, pero le ha resultado más difícil –como podemos ver en Hirschmann por ejemplo– articular nociones de libertad que no estén de algún modo u otro, con mayor o menor énfasis, centradas en la idea de la voluntad o los deseos. Pensar la libertad con Arendt implica trasladar el foco de atención.

En el marco de la pluralidad humana y la compleja red de relaciones que nos une, la acción humana no se ajusta a la lógica medios-fines que el liberalismo intenta imponer, pues la acción una vez iniciada, recorre un rumbo y genera unos efectos que quien la comenzó no puede controlar ni predecir. Esta caracterización arendtiana de la acción nos permite desplazar el eje de análisis del sujeto y su identidad al mundo en el que actuamos, pues ese espacio *entre* las personas es el espacio de la acción, es decir, de la política. La posibilidad de la acción política radica para Arendt en esa distancia, ese

⁶⁶⁵ Arendt, Hannah, *La condición humana*, op. cit., p. 73.

⁶⁶⁶ Véase Birulés, Fina, *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Barcelona, Herder Editorial, 2007, pp. 135-144; y Hilb, Claudia, “Violencia y política en la obra de Hannah Arendt”, *Sociológica*, Año 16, No. 47, setiembre-diciembre de 2001, pp. 11-44, p. 32 y ss.

espacio en el que los seres humanos aparecen ante otros en su singularidad. Una política así concebida, es decir, no centrada en el sujeto, resulta una formulación muy atractiva para el feminismo, atrapado demasiadas veces como hemos visto, en los debates identitarios. La pluralidad humana se manifiesta en la posibilidad de distinguirnos, de expresar nuestra singularidad, que incluye aquello que nos asemeja y aquello que nos diferencia de las/os demás. En ese espacio *entre* aparecemos singularmente expresando nuestro propio modo de ser y entender la “feminidad”.

No propongo que abandonemos completamente la preocupación por la transformación de las subjetividades que la libertad femenina implica, sino que conciliemos esta mirada con la idea de libertad política como relación con las/os otras/os y con el mundo común. Que pensemos la libertad como acción concertada transformadora de las relaciones sociales, como práctica y articulación política desde donde construir un mundo común basado en la pluralidad de los seres humanos. Una libertad entendida como posibilidad de expresión de nuestra singularidad, es decir, de conformación de un espacio político compartido sostenido en la diversidad y la diferencia, desde el cual afrontar la contingencia. Las feministas no deberíamos retroceder ante lo que Arendt llamó “el abismo de la libertad”.⁶⁶⁷

⁶⁶⁷ Véase Arendt, Hannah, *La vida del espíritu*, op. cit., p. 428 y ss.

CONCLUSIONES

Comenzar a poner fin a un trabajo de tantos años es una tarea sumamente difícil. Son muchas las cuestiones que se ponen en juego a la hora de concluir y exceden las ansias de rigurosidad teórica. Estas son las últimas palabras que las lectoras y lectores de este texto guardarán aunque más no sea unos minutos en su memoria, y eso les da un peso y una gravedad particular. Pero además, este es un cierre personal a un trabajo que me ha acompañado muchos años. Y las despedidas, aunque a veces representen también un alivio, siempre son dolorosas.

Como hemos analizado a lo largo de este recorrido, la teoría feminista revela la ausencia de las mujeres –o su estatus subordinado– en las principales narraciones de la teoría política liberal. En el camino de revertir esta exclusión las autoras feministas nos muestran que no es posible simplemente integrar a las mujeres a las nociones liberales, pues la exclusión es constitutiva de sus propias categorías. Tampoco parece posible, claro, desechar estos conceptos por completo. El feminismo mantiene con el liberalismo una relación ambigua, ambivalente, pues necesita de sus premisas tanto como le apremia su crítica. Como consecuencia de esa inclusión “imposible”, la teoría política feminista ha emprendido la tarea de redefinir, resignificar y reconstruir las principales categorías del pensamiento político liberal de modo tal que puedan brindar respuestas adecuadas a las demandas y cuestionamientos del feminismo. Pues no se trata solamente de criticar y deconstruir, sino de proponer nuevas formas de pensar lo político, más allá de los límites excluyentes que el liberalismo plantea.

En la Primera Parte de este trabajo hemos encarado, a partir del trabajo de Jean Hampton, Martha Nussbaum y Susan Moller Okin, lo que he considerado las discusiones más relevantes en torno a la relación entre feminismo y liberalismo en el marco del feminismo liberal, es decir, de una teoría que sostiene la compatibilidad de ambas perspectivas. Hemos visto el modo en que la impronta feminista complejiza la posibilidad de establecer una clara distinción entre un liberalismo comprensivo –las autoras no sostienen la neutralidad moral, pero son cuidadosas de los espacios de libertad– y uno político –ninguna sostiene consistentemente la pluralidad de ideas de bien. Por eso, afirmábamos, el feminismo convierte al liberalismo en una corriente siempre parcial, un liberalismo que hemos denominado híbrido. También abordábamos

los problemas que surgen de sostener una teoría centrada en la elección personal, a la vez que se le da especial importancia al modo en que las situaciones de subordinación y una cultura sexista condicionan las opciones, decisiones y acciones de las mujeres. En contra de los intentos liberales de abstraer a los individuos de sus condiciones, las autoras subrayan que las personas nacemos rodeadas de un contexto, un grupo, una comunidad, y determinadas características históricas, sociales, culturales y económicas que condicionan nuestras vidas. El liberalismo y el feminismo de las autoras se tensionan aquí, y esta tensión deja al descubierto los problemas del feminismo liberal –a pesar de su cuestionamiento del individuo abstracto y la libre elección–, para albergar en su teoría las voces y experiencias de las mujeres situadas en contextos concretos.

Hemos ido resaltando a partir de distintos argumentos esos conflictos que se generan al interior de las reflexiones de las autoras entre su liberalismo –que les hace poner énfasis en la elección individual– y su feminismo que las lleva a sostener la necesidad de la intervención política para la eliminación de las jerarquías de género. ¿Qué enfoque gana en esta disputa? Por momentos, pareciera que es el liberalismo, que las compele a ser enfáticas en el respeto por la libertad individual de aquellas personas que deciden –en el marco de una sociedad justa– llevar adelante su vida sin desarrollar todas sus capacidades o potencial humano, u optar por elegir vidas no autónomas. Con mayores o menores reticencias, se impone el respeto por ese espacio de libertad. Pero hemos afirmado también, que en su intento por hacer al liberalismo consistente con el proyecto feminista, las autoras traspasan sus límites. Son justamente estas tensiones las que permiten que mediante la confrontación y reformulación de algunas de las premisas básicas de la teoría liberal, las autoras conviertan la propuesta liberal en un proyecto radicalmente crítico del propio liberalismo.

Ahora bien, a pesar de la radicalidad que las feministas liberales le imponen, el desarrollo de este trabajo me ha llevado a sostener que, aun reconociendo los aportes que el feminismo liberal ha hecho y continuará haciendo a la teoría política feminista, los fundamentos patriarcales y excluyentes de la teoría liberal nos exigen buscar más allá de esta teoría las respuestas a las demandas del movimiento feminista. Pero no se trata de abandonar los conceptos propios del liberalismo –¿por qué regalar palabras tan bellas como la igualdad, la libertad o la justicia?– sino de resignificarlos y trascenderlos. Me vi confrontada a buscar en las versiones más críticas del liberalismo las reformulaciones que, desde el punto de vista de esta investigación, resultan acuciantes para la teoría política feminista.

Por este motivo, en la Segunda Parte hemos abordado, a modo de representación de la multiplicidad de miradas críticas al liberalismo, tres enfoques que claman por la necesidad de una alternativa a la propuesta liberal, pues esta se presenta incompatible con el feminismo. Carole Pateman, Catharine MacKinnon y Virginia Held nos han permitido con sus teorías, explorar distintos modos de abordar la crítica y de formular alternativas. Partiendo de la coincidencia en el rechazo del liberalismo como fundamento de las relaciones sociales y políticas, las autoras difieren sin embargo en las respuestas que dan a las preguntas centrales en torno a la identidad, la igualdad, la diferencia o la libertad. Alrededor de estas nociones centrales para la teoría feminista, e indagando en los puntos en común y diferencias de las autoras sobre ellas, se me impuso la necesidad de incorporar otras voces feministas a la reflexión, allí donde estas autoras no parecían ofrecer argumentos satisfactorios, o allí donde parecía útil complejizar sus ideas. Por eso, en la Sección B de la Segunda Parte esta investigación abre el debate a otras miradas críticas, no circunscriptas a las reflexiones analizadas, de modo de poder pensar sobre los temas planteados desde una pluralidad de perspectivas que diera alguna cuenta de la complejidad de la teoría política feminista. Mary Dietz, Joan W. Scott, Geneviève Fraisse, Françoise Collin, Nancy Fraser, Chantal Mouffe, Linda Alcoff, Wendy Brown, Nancy Hirschmann y Linda Zerilli nos ayudaron a pensar, en diálogo con las autoras ya trabajadas, de qué modo los debates sobre la maternidad y la política, el dilema igualdad-diferencia, la discusión en torno a las identidades y la concepción de la libertad, son fundamentales en el desarrollo y fortalecimiento de una teoría política feminista.

Si bien he intentado poner énfasis en temas distintos en cada una de las partes, queriendo ser fiel a las temáticas que las propias autoras planteaban y que aparecían como problemas recurrentes para las feministas liberales por un lado, y las no-liberales por otro; feministas todas en última instancia, hay evidentemente temas que atraviesan ambas partes y que han ido siendo tratados en distintos capítulos a lo largo de todo este trabajo. Decíamos en la Introducción que si bien el liberalismo se suele presentar como la teoría de la igualdad y la libertad, sostendríamos aquí que en realidad si algo significa liberalismo es individualismo, y que los conceptos de igualdad y libertad aparecen operacionalizados en función de ese individuo liberal. La consecuencia de esta operación es la exclusión de las categorías centrales del pensamiento político moderno de una parte importante de la humanidad. Es por esto que el feminismo ha seguido pensando la igualdad –desvinculándola de identidad– y ha seguido pensando (y

ejerciendo) la libertad –trascendiendo la noción que la define en términos negativos como ausencia de interferencia. Las diferencias –no esencializadas, no jerarquizadas– son las que nos abren los espacios para la libertad.

Ahora bien, de todos los temas que recorren esta tesis de parte a parte, la separación liberal entre una esfera pública y una privada es el que, según mi parecer, atraviesa con más fuerza el pensamiento de todas las autoras trabajadas. La crítica feminista a la dicotomía público-privado se encuentra plagada de tensiones: como hemos visto, la teoría feminista critica su concepción dicotómica pero no aboga por la eliminación de la distinción; del mismo modo, a la vez que se ha reclamado la intervención del poder público para garantizar la eliminación de la violencia y las prácticas sexistas en el ámbito privado, desde el feminismo se ha sostenido también la protección de los espacios de decisión personal de las mujeres, alejando a las leyes y al Estado de la vida privada de las personas. Las discusiones que hemos puesto de relieve entre las autoras en torno a la noción de privacidad son una muestra de la complejidad del asunto. Propongo que nos centremos en esta conclusión en los modos en los que el feminismo ha abordado críticamente esta distinción, y en la posibilidad de hallar, a partir de su cuestionamiento y de la resignificación de los términos que la componen, los rudimentos necesarios para la elaboración de una nueva concepción del espacio común y de la política.

* * *

En cada uno de los capítulos que hemos dedicado al análisis del pensamiento de las teóricas feministas aquí estudiadas, hemos abordado de un modo u otro esta distinción. Jean Hampton desafía la frontera que divide estos ámbitos al proponer la prueba del contrato para evaluar las relaciones que se establecen en el espacio privado –desafiando al mismo tiempo a la propia crítica feminista, que asume que el contrato no es un mecanismo adecuado para dar cuenta de las relaciones personales. Martha Nussbaum y Susan Moller Okin, coinciden en la crítica a Rawls por sus inconsistencias en torno a la familia. La institución familiar, afirmábamos en la Primera Parte con Okin, desafía la oposición delineada por Rawls entre político y no político; objetiva, podríamos decir, la separación liberal público-privado. Tanto Okin como Nussbaum –y Hampton– sostienen la necesidad de aplicar criterios de justicia a las relaciones que se dan en el marco de la llamada esfera privada. Enfrentadas a la realidad de que la familia ya se

encuentra conformada y regulada por instituciones políticas, se trataría entonces de (re)construirla en términos no opresivos. Okin lo expresa en términos meridianos:

Por lo tanto, el fin de la subordinación jurídica de la mujer difícilmente sea suficiente para poner fin a su subordinación social, económica y política real. Esto requiere una transformación mucho más amplia y ambiciosa. No importa qué tan profundo sea el logro de la igualdad jurídica formal de las mujeres, mientras que las estructuras sociales que dependen de la división sexual del trabajo estén todavía en su lugar; mientras que las mujeres, de hecho, sigan soportando la responsabilidad desproporcionada del trabajo doméstico, la crianza de los/as niños/as y el cuidado de los/as enfermos/as y los/as ancianos/as, y mientras que este trabajo continúe siendo privatizado, infravalorado, y no remunerado o mal pagado; el principio anti-casta continuará siendo violado y las mujeres seguirán siendo sistemáticamente desfavorecidas.⁶⁶⁸

Como se ha señalado, en su crítica a la separación público-privado, el feminismo liberal presenta un punto de inflexión: allí se aloja el mayor distanciamiento de las autoras con los supuesto liberales, ya que al cuestionar las ideas de público y privado como ámbitos separados, cuestionan la distinción político – no-político, el hiato entre la moral y la justicia; revolucionando de este modo las bases liberales de la organización social.

En la Segunda Parte hemos visto el modo en que Carole Pateman aborda la distinción de lo público y lo privado como la dicotomía relevante que se establece una vez realizado el pacto, en reemplazo de la anterior antinomia entre lo natural –estado de naturaleza– y lo civil –sociedad civil y política posterior al contrato. A partir de un análisis crítico de la noción de privacidad, Catharine MacKinnon también resalta los peligros que, bajo una estructura de poder patriarcal, acarrea la opacidad de lo privado. En tanto resguardo, para los hombres, de sus libres elecciones, esta idea de derecho a la intimidad no es otra cosa que subordinación colectiva de las mujeres, despolitizada al ser convertida en un hecho privado. Virginia Held se encuentra, en este punto, muy cercana a MacKinnon: “La ley no ha dudado en intervenir en las decisiones privadas de las mujeres relativas a la reproducción, pero ha sido muy reacia a inmiscuirse en el ejercicio del poder coercitivo de los hombres dentro de los «castillos» de sus hogares”.⁶⁶⁹ Como hemos desarrollado, desde la ética del cuidado, la maternidad y las relaciones familiares son recuperadas como espacio de experiencia de las mujeres, y como una alternativa –o complemento– al masculinizado terreno de la política. La

⁶⁶⁸ Okin, Susan Moller, “Forty acres and a mule’ for women: Rawls and feminism”, op. cit., p. 244.

⁶⁶⁹ Held, Virginia, *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*, op. cit., p. 12.

crítica de la ética de la justicia, basada en derechos individuales, normas y deberes generales que prima en las sociedades modernas, es acompañada por la propuesta de una ética del cuidado, la cual basada en las relaciones, la comunicación y la responsabilidad –y propia de las mujeres y del ámbito privado–, aparece como una mejor guía para el accionar humano, puesto que toma en cuenta el contexto, la experiencia y la relación con la otra o el otro concreto.

Pero una propuesta como la de las teorías del cuidado, ¿refuerza o socava la distinción público-privado? Podríamos pensar que en algunas de sus versiones, su afán de invertir la prioridad y jerarquía entre ambas esferas, refuerza la oposición y separación entre las mismas. Aunque también podríamos afirmar –y esta es la lectura que he sostenido de la que considero una de sus mejores versiones, representada por la obra de Virginia Held– que esta corriente nos permite repensar la distinción rígida que plantea el liberalismo, al proponer trasladar las relaciones de cuidado a la sociedad política. Recordemos que Held no sugiere que la ética del cuidado reemplace la ética de la justicia. Plantea, por el contrario, que ambas puedan ser aplicadas a diversas situaciones según fuera necesario por su contexto, más allá de la esfera en la que esa situación tuviera lugar. Held desdibuja así las fronteras de la distinción público-privado, las cuales pierden relevancia ante el contexto particular de cada relación o práctica humana concreta.

Sin importar ya entonces la distinción entre feministas liberales y no-liberales, pues hemos concluido en que comparten la desestabilización de las principales categorías del liberalismo, afirmamos una y otra vez que no se trata de abandonar los conceptos liberales de derechos, autonomía, igualdad, libertad, sino de desarrollar modos alternativos de definirlos, perseguirlos y alcanzarlos. Cuando se cuestiona la separación público-privado, se están inevitablemente redefiniendo ambos términos, y al hacerlo, las nociones liberales de individuo, de familia y de política son puestas en cuestión. En palabras de Pateman:

La creación de una vida personal y sexual libre e igualitaria es el cambio más difícil de lograr de todos los que se requieren para construir una sociedad verdaderamente democrática, precisamente porque no se trata de algo alejado de la vida cotidiana y que pueda ser defendido con lemas abstractos, mientras que la vida y la subordinación de las mujeres transcurren como siempre. Los ideales democráticos y las políticas de la democracia se deben llevar a la

práctica en la cocina, la habitación de los niños y la recámara matrimonial, y deben llegar a todo el hogar.⁶⁷⁰

Pero a la vez que los cambios teóricos buscan propiciar esas difíciles transformaciones en la vida personal, las experiencias compartidas impactan en las formas en las que teorizamos. De este modo, si para las mujeres –dado el rol histórico que hemos venido desarrollando en las organizaciones familiares y la manera en que durante siglos hemos sido socializadas–, las relaciones, el cuidado y la conexión que establecemos con otras personas son centrales en la manera en la que concebimos la definición de ser humano, las categorías liberales simplemente contradicen nuestras experiencias de vida. La autonomía no puede, entonces, significar independencia, las obligaciones y responsabilidades no pueden configurar lazos meramente contractuales, la libertad no puede restringirse a la ausencia de impedimentos, el poder no puede ser dominación, la igualdad no puede basarse en la identidad, la justicia no puede ser igualdad formal de recursos. Es sencillamente absurdo mantener esas definiciones, pues chocan con nuestra realidad. La teoría feminista redefine todos estos conceptos, y amplía el horizonte de la teoría política situando como categorías políticas nociones que el liberalismo despolitiza. La sexualidad, el deseo, los cuerpos, la intimidad, la familia, las relaciones personales, las tareas de cuidado, son temas centrales para la teoría política feminista, pues lo son para las vidas de las mujeres.

Para cuestionar y transformar las estructuras sexistas necesitamos mirar en lo profundo de las causas de la opresión de las mujeres y en las estructuras de poder que la sostienen y reproducen. No podemos tomar la opresión sexual, ni ninguna otra relación de subordinación como un dato dado. La teoría política feminista necesita seguir profundizando los análisis sobre los contextos específicos de relaciones y estructuras de poder en las que nos encontramos situadas/os, y el liberalismo no parece ser un gran aliado en esta tarea.

Pero lo que necesitamos, sobre todo, es una redefinición del vínculo público-privado que nos permita delinear una concepción no liberal de la política. Este trabajo ha intentado en sus últimos capítulos contribuir a pensar una nueva concepción del espacio público vinculado a la idea de libertad y a redefinir qué entendemos por política. Sin ánimos, claro, de dar una respuesta acabada, lo que sí podemos afirmar es la necesidad de que la política deje de estar atravesada en su centro por la distinción

⁶⁷⁰ Pateman, Carole, “Feminismo y democracia”, op. cit., p. 19.

liberal que ha dividido la vida de las personas en dos mundos por momentos irreconciliables. Una nueva política solo será posible si dejamos de pensarla y estructurarla en torno a esta separación.

Podría resultar extraño que en el camino hacia estas necesarias reconceptualizaciones muchas autoras feministas se hayan encontrado con el pensamiento de Hannah Arendt. Su insistencia en la necesaria distinción entre una esfera privada y una pública para la entrada en escena de la libertad “hace ruido” dentro de la teoría feminista. A la vez, la creencia de que esta distinción no sólo no encuentra su formulación más clara en la modernidad liberal sino que es allí cuando pierde su fuerza, reemplazada por la oposición entre la esfera social y la intimidad, pareciera ponernos en un brete.⁶⁷¹ ¿Por qué volver entonces sobre Arendt, cuando su mirada sobre una de las cuestiones centrales para el feminismo, la de la distinción entre público y privado, se sostiene sobre la defensa de un espacio político libre de la intrusión de la justicia social o las cuestiones de género? Bonnie Honig –una de las teóricas políticas feministas que más fructíferamente ha vuelto sobre esta pensadora, en compañía tal vez, de Linda Zerilli y Mary Dietz– responde a la pregunta de este modo:

Recurso a ella no como una pensadora del género, no como mujer, sino como teórica de una política agonista y performativa de la que podría servirse la política feminista. Acudo a Arendt por aquello que incluye en su visión de la política y también (no a pesar) por lo que excluye de ella. Los términos de esa exclusión son instructivos para una política feminista que involucra distinciones arraigadas entre un ámbito público y un ámbito privado.⁶⁷²

Lo que Honig está afirmando es que a pesar de la persistencia de Arendt en la distinción público-privado, en su concepción de la acción y la política encontramos los recursos para la politización de esta separación. Arendt rompe con la tradición que

⁶⁷¹ “La emergencia de la sociedad –el auge de la administración doméstica, sus actividades, problemas y planes organizativos– desde el oscuro interior del hogar a la luz de la esfera pública, no sólo borró la antigua línea fronteriza entre lo privado y lo político, sino que también cambió casi más allá de lo reconocible el significado de las dos palabras y su significación para la vida del ciudadano y del individuo”. Arendt, Hannah, *La condición humana*, op. cit., p. 61. La esfera social ha ido absorbiendo a los grupos familiares primero, y a los diversos grupos sociales después, de modo que “la sociedad se iguala bajo todas las circunstancias, y la victoria de la igualdad en el Mundo Moderno es sólo el reconocimiento legal y político del hecho de que esa sociedad ha conquistado la esfera pública, y que distinción y diferencia han pasado a ser asuntos privados del individuo”. *Ibidem*, p. 64. En este marco la intimidad –al igual que lo social, un fenómeno propio de la modernidad, ligado a la subjetividad del individuo–, no aparece a ojos de Arendt como un sustituto de confianza para la esfera privada, ni un lugar al que los individuos puedan retornar luego de aparecer en el espacio público.

⁶⁷² Honig, Bonnie, “Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity”, en Landes, Joan (ed.), *Feminism, the Public and the Private*, Nueva York, Oxford University Press, 1998, pp. 100-132, p. 100.

identifica poder con dominación, entendiendo el poder como disociado de la violencia y vinculado a la pluralidad. Como hemos analizado, el poder se genera, según Arendt, allí donde hombres y mujeres actúan unas/os con otras/os. De este modo, la política se manifiesta en el “mundo común” entendido como el espacio que hay “entre” las personas. A través de la acción las personas aparecen en el mundo, se introducen en una trama de relaciones existentes como “alguien” nuevo. Acción, política y libertad no pueden entenderse la una sin la otra “porque *ser* libre y actuar es la misma cosa”.⁶⁷³

La acción concertada hace aparecer algo nuevo, establece nuevas relaciones, trae algo al mundo que antes no existía; crea, por tanto, nuevas realidades. Mediante la acción y la palabra revelamos quiénes somos, nos mostramos como esa persona única que, en el marco de una pluralidad y diversidad de seres, hace su aparición en el mundo. Nos individualizamos, adquirimos nuestra identidad, nos convertimos en un *quién*, actuando. El actuar no responde a algo que ya somos, un a priori que se expresa en la acción, una identidad previa y estable; estamos ante un yo múltiple, que se va realizando en las distintas acciones que van construyendo su inestable identidad. Recordemos que el desarrollo de la singularidad de las personas es un efecto de la participación en la acción concertada, aparecemos como seres singulares solo en compañía de otros/as. Esta teoría de la acción –acciones cuyos resultados y consecuencias no podemos determinar ni decidir de antemano–, convierte a las nociones liberales de individuos autogobernados, autosuficientes y soberanos de sí mismo, en conceptos completamente fuera de lugar. Y a la concepción de la política como representación de intereses en competencia, en una definición mezquina.

El pensamiento arendtiano nos brinda la posibilidad de entender la política, no como la reproducción o representación de lo que somos, sino como espacio de generación y aparición de quiénes somos, abriendo la posibilidad al surgimiento de nuevas identidades, nuevas historias, nuevas realidades. Si hay algo que la teoría arendtiana y la teoría feminista comparten es su preocupación por la diferencia y la pluralidad como condiciones de la política, y su rechazo por tanto, de los intentos de construir comunidades políticas sobre lógicas identitarias estables, que homogenizan y reprimen la diversidad, y amenazan con clausurar los espacios para la aparición de la acción política.

⁶⁷³ Arendt, Hannah, “¿Qué es la libertad?”, op. cit., p. 165. Las cursivas pertenecen a la autora.

Así, cuando desde el feminismo hablamos de las mujeres, no nos referimos a un sujeto político estable y preexistente, sino a uno que se constituye mediante el hablar y el actuar, es decir, a un sujeto político que cobra existencia mediante la práctica política. No hay identidades prepolíticas, los fundamentos del feminismo son políticos. Lejos de renunciar a la categoría “mujeres” como sujeto político, hemos intentado aquí dar cuenta de las tensiones y contradicciones que esta genera, las cuales son también, constitutivas de la política.

Paradojas, tensiones y contradicciones que atraviesan tanto la relación del feminismo con el liberalismo como los propios principios feministas, como hemos observado. Pero el reclamo simultáneo de igualdad y diferencia deja de ser contradictorio si entendemos la igualdad como una categoría política, artificialmente construida para sostener la pluralidad de la experiencia humana, y a esa experiencia de la diferencia como práctica de la libertad, que se inicia en las relaciones que se establecen “entre” las personas. No se trata entonces de rechazar la igualdad como categoría –de derechos o de representación– sino de des-identificarla de los supuestos de abstracción, identidad y homogeneidad. Tampoco de celebrar la diferencia en tanto mera multiplicidad –que desembocaría en fragmentación– sino de la posibilidad de “aparèixer i dir qui som en la nostra irreductible singularitat”.⁶⁷⁴ Cuando las feministas reclamamos la igualdad –artificial, sustentada en principios de justicia puesto que nos sabemos diferentes– lo hacemos sosteniendo la pluralidad de la experiencia humana, la posibilidad de expresión de la diferencia.

Ya hemos afirmado, con Mouffe, que el proyecto político feminista no puede sostenerse en una identidad esencialista que reclame los intereses de las mujeres *como* mujeres, sino que debe insertarse en un más amplio contexto de articulación de demandas, en el camino de la comprensión de las múltiples formas de subordinación de las que somos objeto. En este sentido, en oposición a las perspectivas que caracterizan al espacio público como el ámbito del consenso, el modelo agonístico propuesto por Mouffe sostiene al ámbito público como el lugar en el que se enfrentan los diferentes proyectos hegemónicos.⁶⁷⁵ La pluralidad del espacio público y su inherente

⁶⁷⁴ Birulés, Fina, *Entreactes. Entorn de la política, el feminisme i el pensament*, op. cit., p. 29.

⁶⁷⁵ “Todo orden es político y se basa en alguna forma de exclusión. Siempre existen otras posibilidades que han sido reprimidas y que pueden ser reactivadas. Las prácticas articuladoras, a través de las cuales se establece un determinado orden y se asienta el significado de las instituciones sociales, son «prácticas hegemónicas». Todo orden hegemónico es susceptible de ser puesto en cuestión por prácticas contra hegemónicas, es decir, por prácticas que intentan desarticular el orden prevaleciente para instalar otra

confrontación hacen que no sea posible una lógica de “reconciliación final” sino de diversas formas de articulación hegemónica, contingentes y precarias. La política es entonces articulación, creación, transformación. Mouffe, a diferencia de Arendt, da cuenta del antagonismo (reconceptualizado bajo la figura del adversario) desde el agonismo. Allí donde Arendt destaca la pluralidad humana y la política ligada a la comunidad y a la acción concertada de seres diversos, Mouffe coloca en esa pluralidad el origen del conflicto. Esto no debería llevarnos —o no es, por lo menos, esa la lectura que sostengo—, a abonar aquellas interpretaciones que hacen de Arendt una pensadora del espacio público a partir de la ilusión de un consenso racional de estilo habermasiano.⁶⁷⁶ Comparto con Mouffe que es necesario reconocer la importancia de la lucha hegemónica que subyace a todo intento de consenso, así como dar cuenta del carácter inerradicable del conflicto, y advertir que los ideales deliberativos nos colocan ante el peligro de volver a quedar atrapadas/os en los términos liberales. No creo, sin embargo, que el modelo político agonista arendtiano se acerque a estas concepciones.⁶⁷⁷

Para finalizar, resulta importante volver a señalar que la controversia acerca de “quiénes somos” debe ir acompañada de la pregunta acerca del “qué hacer”. Así como sostengo que el pensamiento arendtiano tiene mucho que ofrecer al feminismo en su noción de natalidad, en su teoría de la acción, y sobre todo, en su concepción de la política y la libertad; defiendo también la necesidad de la teoría política feminista de realizar esta pregunta tan poco arendtiana. En el Capítulo V de la Segunda Parte ya advertíamos acerca del riesgo de que un análisis centrado en el cuestionamiento de las identidades nos alejara de la preocupación en torno a lo que debemos hacer. Y en tanto el feminismo —en todas sus vertientes, como hemos sostenido aquí— es un proyecto radical, aquello que nos corresponde hacer a las feministas no es otra cosa que radicalizar la teoría, la política, la democracia; más allá de la pluralidad de significados que esta radicalización pueda tomar en el marco de la diversidad feminista. Repensar, redefinir, reconceptualizar las principales categorías del pensamiento político ha llevado a la teoría feminista a cuestionar los límites de lo que se entiende por teoría política. Al

forma de hegemonía”. Mouffe, Chantal, “Feminismo, democracia pluralista y política agonística”, *Debate Feminista*, Año 20, Vol. 40, octubre 2009, pp. 86-99, p. 91.

⁶⁷⁶ Véase Benhabib, Seyla, “Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas”, en Landes, Joan (ed.), *Feminism, the Public and the Private*, op. cit., pp. 65-99.

⁶⁷⁷ La impronta “schmittiana” lleva a Mouffe a poner especial acento en una idea de agonismo que supone conflicto entre las partes (un agonismo con antagonismo). El agonismo arendtiano, por el contrario, no parece favorecer una lógica de construcción colectiva de identidades bajo la figura del “enemigo”, ni dar cuenta del conflicto entre diferentes identidades colectivas en el marco de la lucha por la construcción de hegemonía.

poner en cuestión la separación de la vida humana en dos esferas claramente diferenciadas –politizando en este gesto al ámbito privado– las feministas incorporan como conceptos centrales de la teoría política nociones que el liberalismo había dejado por fuera de la reflexión, pues formaban parte de esa esfera en la que ni las normas de justicia ni las ideas política parecían tener lugar. Conscientes de que los significados son siempre significados en disputa, el feminismo nos permite apostar por un proyecto político plural y radical, que pueda contener –de modo siempre precario y contingente– las diferencias que se expresan mediante la acción concertada en el espacio común, creando nuevos vínculos y nuevas realidades. Las disputas en torno a los significados, y las complejidades que surgen al pensar las alternativas teóricas y políticas al liberalismo, no deben hacernos olvidar que el feminismo, en tanto enfoque teórico y movimiento político, es construcción de mundo y práctica de la libertad. Estamos, en esta tarea, siempre ante la posibilidad de nuevos comienzos, pues el feminismo es también, en tanto narrativa en proceso, una tradición “viva”.

BIBLIOGRAFÍA*

- Abbey, Ruth, *The Return of Feminist Liberalism*, Durham, Acumen, 2011.
- , “Back toward a Comprehensive Liberalism? Justice as Fairness, Gender, and Families”, *Political Theory*, Vol. 35, No. 1, febrero 2007, pp. 5-28.
- (ed.), *Feminist Interpretations of John Rawls*, Pensilvania, The Pennsylvania State University Press, 2013.
- Ackerly, Brooke, *Universal Human Rights in a World of Difference*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- , “Human Rights and the Epistemology of Social Contract Theory”, en O’Neill, Daniel, Shanley, Mary L. y Young, Iris Marion (eds.), *Illusion of Consent. Engaging with Carole Pateman*, Pensilvania, The Pennsylvania State University Press, 2008, pp. 75-95.
- , *Political Theory and Feminist Social Criticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- Agra Romero, María Xosé, “Ciudadanía: ¿Un asunto de familia?”, *Isegoría*, No. 38, enero-junio 2008, pp. 139-154.
- Alcoff, Linda, *Visible Identities. Race, Gender, and the Self*, Nueva York, Oxford University Press, 2006.
- (ed.), *Singing in the Fire. Stories of Women in Philosophy*, Nueva York, Rowman & Littlefield Publishers, 2003.
- , “Philosophy Matters: A Review of Recent Work in Feminist Philosophy”, *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, Vol. 25, No. 3, 2000, pp. 841-882.

* Aclaraciones: en todos los casos que corresponde, se consignan entre paréntesis () el año de la primera edición de la traducción al castellano, y entre corchetes [] el año de publicación en idioma original. Asimismo, el año de publicación en idioma original se indica después del año de publicación de la traducción, siempre que nos estemos refiriendo a un libro o a un artículo de revista, y al final de la referencia en los casos de artículos compilados en libros en idioma español (casos en los que el año refiere solo al texto en cuestión y no al libro en su conjunto).

—, “The Problem of Speaking for Others”, *Cultural Critique*, No. 20, invierno 1991-1992, pp. 5-32.

—, “Cultural Feminism versus Post-Structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory”, *Signs*, Vol. 13, No. 3, primavera 1988, pp. 405-436.

Al-Hibri, Azizah Y., “Is Western Patriarchal Feminism Good for Third World / Minority Women?”, en Cohen, Joshua, Howard, Matthew y Nussbaum, Martha (eds.), *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1999, pp. 41-46.

Allen, Anita, “Coercing Privacy”, en Baehr, Amy (ed.), *Varieties of Feminism Liberalism*, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, 2004, pp. 133-158.

Arendt, Hannah, “Responsabilidad colectiva”, *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós, 2007 [2003], pp. 151-160.

—, *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 2006 (1967) [1963].

—, “Culpa organizada y responsabilidad universal”, *Ensayos de comprensión: 1930-1954*, Madrid, Caparrós Editores, 2005 [1994], pp. 153-166.

—, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2005 (1974) [1958].

—, *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 2003 [1963].

—, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002 [1978].

—, “¿Qué es la libertad?”, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Ediciones Península, 1996 [1968], pp. 155-184.

—, “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing”, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 1990 [1960], pp. 13-41.

Astell, Mary, *Some Reflections Upon Marriage*, Nueva York, Source Book Press, 1970 [1700].

Baehr, Amy, “Introduction”, en Baehr, Amy (ed.), *Varieties of Feminism Liberalism*, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, 2004, pp. 1-20.

- Barclay, Linda, “What Kind of Liberal is Martha Nussbaum?”, *SATS – Nordic Journal of Philosophy*, Vol. 4, No. 2, 2003, pp. 5-24.
- Bartlett, Katharine, “MacKinnon’s Feminism: Power on Whose Terms”, *California Law Review*, Vol. 75, No. 4, julio 1987, pp. 1559-1570.
- Benhabib, Seyla, “Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jurgen Habermas”, en Landes, Joan (ed.), *Feminism, the Public and the Private*, Nueva York, Oxford University Press, 1998, pp. 65-99.
- , *El Ser y el otro en la ética contemporánea: feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Barcelona, Gedisa, 2006 [1992].
- , “El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista”, en Benhabib, Seyla y Cornell, Drucilla (eds.), *Teoría Feminista y Teoría Crítica*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1990 [1987], pp. 119-149.
- Birulés, Fina, *Entreactes. Entorn de la política, el feminisme i el pensament*, Canet de Rosselló, Edicions Trabucaire, 2014.
- , *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Barcelona, Herder Editorial, 2007.
- Brown, Wendy, “Suffering the Paradoxes of Rights”, en Brown, Wendy y Halley, Janet (eds.), *Left Legalism / Left Critique*, Carolina del Norte, Duke University Press, 2002, pp. 420-434.
- , *States of Injury. Power and Freedom in Late Modernity*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1995.
- Butler, Judith, “Merely Cultural”, *New Left Review*, Vol. I, No. 227, enero-febrero 1998, pp. 33-44.
- , “Disorderly Woman. Review”, *Transition*, No. 53, 1991, pp. 86-95.
- Castells, Carme (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona, Paidós, 1996.
- Chodorow, Nancy, *El ejercicio de la maternidad*, Barcelona, Gedisa, 2009 [1978].

- Ciriza, Alejandra, “A propósito de Jean Jacques Rousseau: contrato, educación y subjetividad”, en Borón, Atilio (comp.), *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, Buenos Aires, CLACSO, 2000, pp. 77-109.
- Collin, Françoise, *Praxis de la diferencia. Liberación y libertad*, Barcelona, Icaria editorial, 2006.
- Coole, Diana, “Women, gender and contract: feminist interpretations”, en Boucher, David y Kelly, Paul (eds.), *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, Nueva York, Routledge, 2005, pp. 193-211.
- Cornell, Drucilla, *En el corazón de la libertad: Feminismo, sexo e igualdad*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2001 [1998].
- , *Feminism & Pornography*, Nueva York, Oxford University Press, 2000.
- Cudd, Ann, “The Paradox of Liberal Feminism: Preference, Rationality, and Oppression”, en Baehr, Amy (ed.), *Varieties of Feminism Liberalism*, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, 2004, pp. 37-61.
- D’Alembert, Jean le Rond, “Carta de D’Alembert a Jean-Jacques Rousseau”, en Puleo, Alicia (ed.), *La ilustración olvidada: la polémica de los sexos en el siglo XVIII*, Barcelona, Anthropos, 1993, pp. 74-76.
- de Lauretis, Teresa, “La tecnología del género”, *Revista Mora*, No. 2, 1999 [1987], pp. 6-34, p. 34.
- Di Stefano, Christine, “Problemas e incomodidades a propósito de la autonomía: algunas consideraciones desde el feminismo”, en Castells, Carme (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 53-77. (Traducción de Carme Castells de “Trouble with Autonomy: Some Feminist Considerations”, en Okin, Susan Moller y Mansbridge, Jane (eds.), *Feminism*, Vol. 1, Northampton, Edward Elgar, 1994, pp. 383-402).
- , “Masculinity as Ideology in Political Theory: Hobbesian Man Considered”, *Hypatia*, Vol. 6, No. 6, 1983, pp. 633-644.

Dietz, Mary, “Las discusiones actuales de la teoría feminista”, *Debate Feminista*, Año 16, Vol. 32, octubre 2005 [2003], pp. 179-224.

—, “Ciudadanía con cara feminista: El problema con el pensamiento maternal”, *Debate Feminista*, Año 5, Vol. 10, septiembre 1994 [1985], pp. 45-65.

—, “El contexto es lo que cuenta: feminismo y teorías de la ciudadanía”, *Debate Feminista*, Año 1, Vol. 1, marzo 1990 [1987], pp.114-140.

Duso, Giuseppe (ed.), *El contrato social en la filosofía política moderna*, Valencia, Leserwelt, 1998 [1987].

Dworkin, Andrea y MacKinnon, Catharine, “Appendix D: The Model Ordinance”, *Pornography and Civil Rights: A New Day for Women's Equality*, Minneapolis, Organizing Against Pornography, 1988, pp. 138-142.

Eisenstein, Zillah, *The Radical Future of Liberal Feminism*, Nueva York, Longman, 1981.

Elshtain, Jean Bethke, *Public Man, Private Woman*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1993 [1981].

Engels, Friedrich, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Madrid, Alianza Editorial, 2008 [1884].

Fraisse, Geneviève, *Del consentimiento*, Santiago de Chile, Palinodia, 2011 [2007].

—, *La controversia de los sexos. Identidad, diferencia, igualdad y libertad*, Madrid, Minerva ediciones, 2002 [2001].

—, *Musa de la razón. La democracia excluyente y la diferencia de los sexos*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1991 [1989].

Fraser, Nancy, “Reconsiderando la esfera pública: una contribución a la crítica de la democracia existente”, *Entrepasados*, No 5, 1994 [1990], pp- 87-114.

—, “Heterosexism, Misrecognition and Capitalism: A Response to Judith Butler”, *New Left Review*, Vol. I, No. 228, marzo-abril 1998, pp. 140-149.

- , *Iustitia Interrrupta. Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 1997 [1997].
- y Honneth, Axel, *¿Redistribución o Reconocimiento?: un debate político-filosófico*, Madrid, Morata, 2006 [2003].
- y Gordon, Linda, “«Dependency» Demystified: Inscriptions of Power in a Keyword of the Welfare State”, *Social Politics*, primavera 1994, pp. 4-31.
- Friedman, Marilyn, *Autonomy, Gender, Politics*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- Gatens, Moira, “Paradoxes of Liberal Politics: Contracts, Rights, and Consent”, en O’Neill, Daniel, Shanley, Mary L. y Young, Iris Marion (eds.), *Illusion of Consent. Engaging with Carole Pateman*, Pensilvania, The Pennsylvania State University Press, 2008, pp. 31-48.
- Gauthier, David, *La moral por acuerdo*, Barcelona, Gedisa, 1994 [1986].
- Gilligan, Carol, “El daño moral y la ética del cuidado”, *La ética del cuidado. Cuadernos de la Fundació Víctor Grífols i Lucas*, No. 30, Barcelona, 2013, pp. 12-38.
- , “La resistencia a la injusticia: una ética feminista del cuidado”, *La ética del cuidado. Cuadernos de la Fundació Víctor Grífols i Lucas*, op. cit., pp. 42-67.
- , *La moral y la teoría: psicología del desarrollo femenino*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1985. (Traducción de Juan José Utrilla de *In a Different Voice*, Cambridge, Harvard University Press, 1982).
- Goodin, Robert, “Women’s Work: Its Irreplaceability and Exploitability”, en O’Neill, Daniel, Shanley, Mary L. y Young, Iris Marion (eds.), *Illusion of Consent. Engaging with Carole Pateman*, Pensilvania, The Pennsylvania State University Press, 2008, pp. 119-138.
- Gould, Carol, *Globalizing Democracy and Human Rights*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- , *Rethinking Democracy. Freedom and social cooperation in politics, economy and society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

Guerra, María José, “Arendt y los feminismos contemporáneos: ontología y política”, *Daímon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 4, 2011, pp. 203-212.

Hampton, Jean, “Feminist Contractarianism”, *The Intrinsic Worth of Persons. Contractarianism in Moral and Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 1-38. (Originalmente publicado en Antony, Louis y Witt, Charlotte (eds.), *A Mind of One’s Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity*, Colorado, Westview Press, 1992).

—, “Selflessness and Loss of Self”, *The Intrinsic Worth of Persons. Contractarianism in Moral and Political Philosophy*, op. cit., pp. 39-71. (Originalmente publicado en *Social Philosophy and Policy*, Vol. 10, No. 1, 1993, pp. 135–165).

—, “The Common Faith of Liberalism”, *The Intrinsic Worth of Persons. Contractarianism in Moral and Political Philosophy*, op. cit., pp. 186–216. (Originalmente publicado en *Pacific Philosophical Quarterly*, No. 75, 1994, pp. 186–216.).

—, “Punishment, Feminism, and Political Identity: A Case Study in the Expressive Meaning of the Law”, *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, Vol. 11, No. 1, 1998, pp. 23-45.

—, *Political Philosophy*, Colorado, University of Arizona, 1997.

—, “The Case for Feminism”, en Leahy, Michael y Cohn-Sherbok, Dan (eds.), *The Liberation Debate: Rights at Issue*, Nueva York, Routledge, 1996, pp. 2-24.

—, “Contracts and Choices: Does Rawls Have a Social Contract Theory?”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 77, No. 6, 1980, pp. 315-338.

Held, Virginia, “Gender identity and the ethics of care in globalized society”, en Whisnant, Rebecca y DesAutels, Peggy (eds.), *Global feminist ethics: feminist ethics and social theory*, Maryland, Rowman & Littlefield, pp. 43–58, 2008.

—, *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*, Nueva York, Oxford University Press, 2006.

—, *Feminist Morality: Transforming Culture, Society, and Politics*, Chicago, University of Chicago Press, 1993.

—, “Mothering vs. Contract”, en Mansbridge, Jane (ed.), *Beyond Self-Interest*, Chicago, University of Chicago Press, 1990, pp. 287-304.

Bibliografía

—, “Non-Contractual Society. A Feminist View”, *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 13, 1987, pp. 111-137.

Hilb, Claudia, “Violencia y política en la obra de Hannah Arendt”, *Sociológica*, Año 16, No. 47, setiembre-diciembre de 2001, pp. 11-44.

Hirschmann, Nancy, *Gender, Class and Freedom in Modern Political Theory*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 2008.

—, “Feminist Political Philosophy”, en Alcoff, Linda y Kittay, Eva (eds.), *The Blackwell Guide to Feminist Philosophy*, Malden, Blackwell Publishing, 2007, pp. 145-164.

—, *The Subject of Liberty: Toward a Feminist Theory of Freedom*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 2003.

—, “Freedom, Recognition, and Obligation: A Feminist Approach to Political Theory”, *The American Political Science Review*, Vol. 83, No. 4, diciembre 1989, pp. 1227-1244.

— y Di Stefano, Christine, “Introduction. Revision, Reconstructing and the Challenge of the New”, en Hirschmann, Nancy y Di Stefano, Christine (eds.), *Revisoning the Political. Feminist Reconstructions of Traditional Concepts in Western Political Theory*, Colorado, Westview Press, 1996, pp. 1-25.

Hobbes, Thomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003 (1940) [1651].

Honig, Bonnie, “Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity”, en Landes, Joan (ed.), *Feminism, the Public and the Private*, Nueva York, Oxford University Press, 1998, pp. 100-132.

Jaggar, Allison, “Okin and The Challenge of Essentialism”, en Satz, Debra y Reich, Rob (eds.), *Toward a Humanist Justice: The Political Philosophy of Susan Moller Okin*, Oxford, Oxford University Press, 2009, pp. 166-180.

—, “Reasoning About Well-Being: Nussbaum’s Methods of Justifying the Capabilities”, *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 14, No. 3, 2006, pp. 301–322.

—, *Feminist Politics and Human Nature*, Nueva Jersey, Rowman & Allanheld, 1983, pp. 3-13.

Kant, Immanuel, *Teoría y praxis*, Buenos Aires, Leviatán, 1984 [1793].

Kaufman, Cynthia, “Review of *Is Multiculturalism bad for Women?*”, *Hypatia*, Vol. 17, No. 4, otoño 2002, pp. 228-232.

Kittay, Eva, *Love’s Labor: Essays on Women, Equality and Dependency*, Nueva York, Routledge, 1999.

Kymlicka, Will, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Paidós, 1996 [1995].

Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006 [1987].

Lange, Lynda, “Rousseau and Modern Feminism”, en Lyndon, Mary y Pateman, Carole (eds.), *Feminist Interpretations and Political Theory*, Pensilvania, The Pennsylvania State University Press, 1991, pp. 95-111.

Levey, Ann, “Liberalism, Adaptive Preferences, and Gender Equality”, *Hypatia*, Vol. 20, No. 4, 2005, pp. 127-143.

Locke, John, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo concerniente al verdadero origen, alcance y finalidad del gobierno civil*, Buenos Aires, Alianza Editorial, 1997 [1689].

Lorde, Audre, *La hermana, la extranjera*, Madrid, Horas y Horas, 2003 [1984].

MacKinnon, Catharine, “«The Case» Responds”, *The American Political Science Review*, Vol. 95, No. 3, septiembre 2001, pp. 709-711.

Bibliografía

- , “Points against Postmodernism”, *Chicago-Kent Law Review*, Vol. 75, No. 687, 2000, pp. 687-712.
- , *Hacia una teoría feminista del Estado*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1995. (Traducción de Eugenia Martín de *Toward a Feminist Theory of the State*, Cambridge, Harvard University Press, 1989).
- , “Pornography, Civil Rights, and Speech”, en Kourany, Janet, Sterba, James y Tong, Rosemarie (eds.), *Feminist Philosophies*, Nueva Jersey, Prentice Hall, 1992, pp. 295-308.
- , “Reflections on Sex Equality under Law”, *The Yale Law Journal*, Vol. 100, No. 5, marzo 1991, pp. 1281-1328.
- , *Feminism Unmodified. Discourses on Life and Law*, Cambridge, Harvard University Press, 1987.
- , “Feminism, Marxism, Method, and the State: Toward Feminist Jurisprudence”, *Signs*, Vol. 8, No. 4, verano 1983, pp. 635-658
- Macpherson, C.B., *La democracia liberal y su época*, Madrid, Alianza, 2003 [1977].
- , *La teoría política del individualismo posesivo*, Barcelona, Editorial Fontanella, 1979 (1970) [1962].
- Mansbridge, Jane, “Carole Pateman: Radical Liberal?”, en O’Neill, Daniel, Shanley, Mary L. y Young, Iris Marion (eds.), *Illusion of Consent. Engaging with Carole Pateman*, Pensilvania, The Pennsylvania State University Press, 2008, pp. 17-29.
- Marx, Karl, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Buenos Aires, Colihue, 2006 [1848].
- , *Sobre la cuestión judía*, Buenos Aires, Editorial Prometeo, 2004 [1844].
- Marzano, Michela, *Consiento, luego existo. Ética de la autonomía*, Capellades, Proteus, 2009 [2006].
- Mill, John Stuart, *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1997 [1859].
- Mills, Charles, “Schwartzman vs. Okin: Some Comments on *Challenging Liberalism*”, *Hypatia*, Vol. 24, No. 4, otoño 2009, pp. 204-218.

- , “The Domination Contract”, en Pateman, Carole, y Mills, Charles, *Contract & Domination*, Cambridge, Polity Press, 2007, pp. 79-105.
- , “Intersecting Contracts”, en Pateman, Carole, y Mills, Charles, *Contract & Domination*, op. cit., pp. 165-199.
- , *The Racial Contract*, Ithaca, Cornell University Press, 1997.
- Mouffe, Chantal, “Feminismo, democracia pluralista y política agonística”, *Debate Feminista*, Año 20, Vol. 40, octubre 2009, pp. 86-99.
- , *En torno a lo político*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007 [2005].
- , *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Barcelona, Paidós, 1999 [1993].
- Murdoch, Iris, “La idea de perfección”, *La soberanía del bien*, Madrid, Caparrós Editores, 2001 [1970], pp. 11-51.
- , “Sobre ‘Dios’ y ‘el bien’”, *La soberanía del bien*, op. cit., pp. 53-80.
- , “The Sublime and the Good”, *Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature*, Nueva York, Penguin Books, 1997, pp. 205-220.
- Nichols, Mary, “Toward a New –and Old– Feminism for Liberal Democracy”, en Jensen, Pamela (ed.), *Finding a New feminism. Rethinking the Woman Question for Liberal Democracy*, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, 1996, pp. 171-192.
- Noddings, Nel, “Feminist Morality and Social Policy”, en Haber, Joram y Halfon, Mark (eds.), *Norms and Values: Essays on the Work of Virginia Held*, Maryland, Rowman & Littlefield, 1998, pp. 61-71.
- Nussbaum, Martha, *Las emociones políticas ¿Por qué el amor es importante para la justicia?*, Barcelona, Paidós, 2014. (Traducción de Albino Santos Mosquera de *Political Emotions. Why Love Matters for Justice?*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2013).
- , *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*, Barcelona, Paidós, 2012. (Traducción de Albino Santos Mosquera de *Creating Capabilities. The Human Development Approach*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2011).

- , “Las capacidades de las mujeres y la justicia social” en *Debate Feminista*, Año 20, Vol. 39, Abril, 2009, pp. 89-129. (Traducción de Carolina Maldonado de “Women's Capabilities and Social Justice” en Molyneux, Maxine y Razavi, Shahra (eds.), *Gender Justice, Development, And Rights*, Nueva York, Oxford University Press, 2002, pp. 45-77).
- , *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*, Barcelona, Paidós, 2008. (Traducción de Araceli Maira de *Upheavals of Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001).
- , *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, Barcelona, Paidós, 2007. (Traducción de Ramon Vilà Vernis (caps. I a IV) y Albino Santos Mosquera (caps. V-VII) de *The Frontiers of Justice*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2006).
- , *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, Buenos Aires, Katz, 2006. (Traducción de Gabriel Zadunaisky de *Hiding from Humanity. Disgust, Shame, and the Law*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 2004).
- , *El conocimiento del amor. Ensayos sobre filosofía y literatura*, Madrid, A. Machado Libros, 2005. (Traducción de Rocío Orsi Portalo y Juana María Inarejos Ortiz de *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*, Nueva York, Oxford University Press, 1990).
- , “On Hearing Women’s voices: A Reply to Susan Okin”, *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 32, No. 2, primavera 2004, pp. 193-205
- , *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, Barcelona, Paidós, 2003. (Traducción de Miguel Candel de *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1994).
- , “What's Privacy Got to Do With It? A Comparative Approach to the Feminist Critique”, en *Women and the United States Constitution: History, Interpretation, Practice*, Schwarzenbach, Sibyl y Smith, Patricia (eds.), Nueva York, Columbia University Press, 2003.
- , *Las mujeres y el desarrollo humano: el enfoque de las capacidades*, Barcelona, Herder, 2002. (Traducción de Roberto Bernet de *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000).
- , “El futuro del liberalismo feminista”, *Areté. Revista de Filosofía*, Vol. XIII, No. 1, 2001, pp. 59-101. (Traducción de Michelle Nicholson de “The Future of Feminist

- Liberalism”, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, Vol. 74, No. 2, noviembre de 2000, pp. 47-79).
- , “Rawls and Feminism” en Freeman, Samuel (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 488-520.
- , “Is Privacy Bad For Women? What the Indian constitutional tradition can teach about sex equality”, *The Boston Review*, Vol. 25, 2000, pp. 42-47.
- , *Sex & Social Justice*, Nueva York, Oxford University Press, 1999.
- , “The professor of parody” en *The New Republic*, 22 de febrero de 1999.
- , *Justicia poética. La imaginación literaria y la vida pública*, Barcelona, Andrés Bello D.L., 1997. (Traducción de Carlos Gardini de *Poetic Justice*, Boston, Beacon Press, 1995).
- , *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, Visor, 1995. (Traducción de Antonio Ballesteros de *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986. Existe una reedición revisada publicada en 2001).
- , “Undemocratic Vistas”, *The New York Review of Books*, 5 de noviembre de 1987. (Reeditado en Nussbaum, Martha, *Philosophical Interventions. Reviews 1986-2011*, Nueva York, Oxford University Press, 2012, pp. 36-52).
- , “A Plea for Difficulty”, en Cohen, Joshua, Howard, Matthew y Nussbaum, Martha (eds.), *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1999, pp. 105-114.
- O'Brien, Mary, *The Politics of Reproduction*, Boston, Routledge and Kegan Paul, 1981.
- O'Neill, Eileen, “Disappearing Ink: Early Modern Women Philosophers and Their Fate in History”, en Kourany, Janet A. (ed.), *Philosophy in a Feminist Voice. Critiques and Reconstructions*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1998, pp. 17-62.
- Okin, Susan Moller, “Forty acres and a mule for women: Rawls and feminism”, *Politics, Philosophy & Economics*, Vol. 4, No. 2, 2005, pp. 233-248.
- , “Multiculturalism and Feminism: No Simple Questions, No Simple Answers”, en Eisenberg, Avigail y Spinner-Halev, Jeff (eds.), *Minorities within Minorities: Equality, Rights and Diversity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 67-89.

- , “Poverty, Well-Being, and Gender: What Counts, Who’s Heard?”, *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 31, No. 3, verano 2003, pp. 280-316.
- , “Mistresses of Their Own Destiny. Group Rights, Gender and Realistic Rights of Exit”, *Ethics*, Vol. 112, No. 2, 2002, pp. 205-230.
- , “Is Multiculturalism Bad for Women?”, en Cohen, Joshua, Howard, Matthew y Nussbaum, Martha (eds.), *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1999, pp. 7-24. (Originalmente publicado en *Boston Review*, octubre-noviembre 1997).
- , “Reply”, en Cohen, Joshua, Howard, Matthew y Nussbaum, Martha (eds.), *Is Multiculturalism Bad for Women?*, op. cit., pp. 115-131.
- , “Feminism and Multiculturalism. Some Tensions”, *Ethics*, Vol. 108, No. 4, 1998, pp. 661-684.
- , “Feminism and Political Theory”, en Kourany, Janet (ed.), *Philosophy in a Feminist Voice. Critiques and Reconstructions*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1998, pp. 116-144.
- , “Liberalismo político, justicia y género”, en Castells, Carme (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 127-147. (Traducción de Carme Castells de “Political Liberalism, Justice and Gender”, *Ethics*, Vol. 105, No. 1, octubre 1994, pp. 23-43).
- , “Desigualdad de género y diferencias culturales”, en Castells, Carme (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, op. cit., pp. 185-206. (Traducción de Carme Castells de “Gender Inequality and Cultural Differences”, *Political Theory*, Vol. 22, No. 1, febrero 1994, pp. 5-24).
- , *Women in Western Political Thought*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1992 (1979).
- , “Feminism, the Individual, and Contract Theory”, *Ethics*, Vol. 100, No. 3, abril de 1990, pp. 658-669.
- , *Justice, Gender and the Family*, Nueva York, Basic Books, Inc., 1989.
- Olsen, Frances, “The Myth of State Intervention in the Family”, *University of Michigan Journal of Law Reform*, Vol. 18, No. 4, pp. 835-864, 1985.

- Parekh, Bhikhu, "A Varied Moral World", en Cohen, Joshua, Howard, Matthew y Nussbaum, Martha (eds.), *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1999, pp. 69- 75.
- Pateman, Carole, "Review on The Intrinsic Worth of Persons: Contractarianism in Moral and Political Philosophy by Jean Hampton, *Hypatia*, Vol. 24, No. 1, 2009, pp. 188-191.
- , "Afterword", en O'Neill, Daniel, Shanley, Mary L. y Young, Iris Marion (eds.), *Illusion of Consent. Engaging with Carole Pateman*, Pensilvania, The Pennsylvania State University Press, 2008, pp. 231-243.
- , "Race, Sex and Indifference", en Pateman, Carole y Mills, Charles, *Contract & Domination*, Cambridge, Polity Press, 2007, pp. 134-164.
- , "On Critics and Contract", en Pateman, Carole y Mills, Charles, *Contract & Domination*, op. cit., pp. 200-229.
- , *The Problem of Political Obligation: A Critique of Liberal Theory*, Cambridge, Polity Press, 2007 (1979).
- , "Democratizing Citizenship: Some Advantages of a Basic Income", *Politics & Society*, Vol. 32, No. 1, marzo 2004, 89-105.
- , "Self-Ownership and Property in the Person: Democratization and a Tale of Two Concepts", *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 10, No. 1, 2002, pp. 20-53.
- , "Críticas feministas a la dicotomía público/privado", en Castells, Carme (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 31-52. (Traducción de Carme Castells de "Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy", en *The Disorder of Women*, Cambridge, Polity Press, 1989, pp. 118-140).
- , *El contrato sexual*, Barcelona, Anthropos, 1995. (Traducción de María Luisa Femenías revisada por María Xosé Agra Romero de *The Sexual contract*, Cambridge/Oxford, Polity Press/Basil Blackwell, 1988).
- , *The Disorder of Women. Democracy, Feminism and Political Theory*, Cambridge, Polity Press, 1995 (1989).
- , "Introduction", *The Disorder of Women. Democracy, Feminism and Political Theory*, op. cit., pp. 1-16.
- , "The disorder of Women: Women, Love, and the Sense of Justice", *The Disorder of Women. Democracy, Feminism and Political Theory*, op. cit., pp. 17-32.

- , “Women and Consent”, *The Disorder of Women. Democracy, Feminism and Political Theory*, op. cit., pp. 71-89.
- , “The Patriarchal Welfare State”, *The Disorder of Women. Democracy, Feminism and Political Theory*, op. cit., pp. 195-204.
- , “Feminismo y democracia”, *Debate Feminista*, Vol. 1, No. 1, marzo de 1991, pp. 3-23. (Originalmente publicado en *The Disorder of Women*, op. cit., pp. 210-225).
- , “Sex and Power”, *Ethics*, Vol. 100, No. 2, enero 1990, pp. 398-407.
- , “Review of *The Radical Future of Liberal Feminism* by Zillah Eisenstein”, *Political Theory*, Vol. 10, No. 2, mayo 1982, pp. 320-323.
- ; Hirschmann, Nancy, “Political Obligation, Freedom and Feminism”, *The American Political Science Review*, Vol. 86, No. 1, marzo 1992, pp. 179-188.
- y Mills, Charles, *Contract & Domination*, Cambridge, Polity Press, 2007.
- y Mills, “Contract and Social Change. A Dialogue between Carole Pateman and Charles W. Mills”, en Pateman, Carole, y Mills, Charles, *Contract & Domination*, op. cit., pp. 10-34.
- Perona, Ángeles J., “La construcción del concepto de ciudadanía en la modernidad”, *Arenal. Revista de Historia de las Mujeres*, Vol. 2, No. 1, enero-junio 1995, pp. 25-40.
- Phillips, Anne, “El feminismo y el liberalismo nuevamente: ¿tiene razón Martha Nussbaum?”, *Debate Feminista*, Vol. 39, abril 2009, pp. 130-151. (Traducción de Cecilia Olivares de “Feminism and Liberalism Revisited: Has Martha Nussbaum Got It Right?”, *Constellations*, Vol. 8, No 2, 2001, pp. 249-266).
- , “Free to Decide for Oneself”, en O’Neill, Daniel, Shanley, Mary L. y Young, Iris Marion (eds.), *Illusion of Consent. Engaging with Carole Pateman*, Pensilvania, The Pennsylvania State University Press, 2008, pp. 99-117.
- , “Defending Equality of Outcome”, *Journal of Political Philosophy*, Vol. 12, No. 1, 2004, pp. 1-19.
- , *Which Equalities Matter*, Cambridge, Polity Press, 1999.
- , “¿Deben las feministas abandonar la democracia liberal?”, en Castells, Carme (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona, Paidós, 1996, pp.79-97, p. 81. (Traducción de Carme Castells de “Must Feminists Give up on Liberal

- Democracy?”, *Democracy and Difference*, Cambridge, Polity Press, 1993, pp. 103-122)
- , *Engendering Democracy*, Cambridge, Pennsylvania State University Press – Polity Press, 1991, pp. 147-168.
- Pitkin, Hanna, “Obligation and Consent I”, *The American Political Science Review*, Vol. 59, No. 4, diciembre 1965, pp. 990-999.
- , “Obligation and Consent II”, *The American Political Science Review*, Vol. 60, No. 1, marzo 1966, pp. 39-52.
- Rawls, John, *El liberalismo político*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2006 (1995). (Traducción de Sergio René Madero Báez de *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993).
- , *Teoría de la justicia*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2006 (1979) (Traducción de María Dolores González de *A Theory of Justice*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 1971).
- , *La justicia como equidad: una reformulación*, Barcelona, Paidós, 2002. (Traducción de Andrés de Francisco de *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2001).
- , “Una revisión de la idea de razón pública”, *El derecho de gentes y “Una revisión de la idea de razón pública”*, Barcelona, Paidós, 2001, pp. 181-188. (Traducción de Hernando Valencia Villa de *The Law of People*, Cambridge, Harvard University Press, 1999).
- Rich, Adrienne, “Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana”, *DUODA Revista d'Estudis Feministes*, No. 10, 1996 [1980], pp. 15-4.
- , *Nacemos de mujer. La maternidad como experiencia y como institución*, Madrid, Cátedra, 1996 [1978].
- Rivera Garretas, María-Milagros, *La diferencia sexual en la historia*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2005.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Carta a D'Alembert sobre los espectáculos*, Madrid, Tecnos, 2009 [1756-1757].

Bibliografía

- , *Del Contrato social. Discursos*, Madrid, Alianza Editorial, 2000.
- , “Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres”, *Del Contrato social. Discursos*, op. cit. [1755].
- , “El contrato social”, *Del Contrato social. Discursos*, op. cit. [1762]
- , *Emilio, o De la educación*, Madrid, Alianza Editorial, 1998 [1762].
- Ruddick, Sara, “Care as Labor and Relationships”, en Haber, Joram y Halfon, Mark (eds.), *Norms and Values: Essays on the Work of Virginia Held*, Maryland, Rowman & Littlefield, 1998, pp. 3-25.
- , “Injustice in Families: Assault and Domination”, en Snow, Nancy (ed.), *In the Company of Others. Perspectives on Community, Family and Culture*, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, 1996, pp. 65-90.
- , *Maternal Thinking. Toward a Politics of Peace*, Boston, Beacon Press, 1995 (1989).
- Sample, Ruth, “Why Feminist Contractarianism?”, *Journal of Social Philosophy*, Vol. 33, No. 2, verano 2002, 257-281.
- Schaeffer, Denise, “Feminism and Liberalism Reconsidered: The Case of Catharine MacKinnon”, *The American Political Science Review*, Vol. 95, No. 3, septiembre 2001, pp. 699-708.
- Schwartzman, Lisa, *Challenging Liberalism. Feminism as Political Critique*, Pensilvania, The Pennsylvania State University Press, 2006.
- Scott, Joan. W., *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man*, Cambridge, Harvard University Press, 1996.
- , “Igualdad versus diferencia: los usos de la teoría postestructuralista”, *Debate Feminista*, Año 3, Vol. 5, 1992 [1988], pp. 87-107.
- , “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, en Amelang. James y Nash, Mary (eds.), *Historia y género: las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1990, pp. 23-56 [1986].
- Sen, Amartya, *La idea de la justicia*, Buenos Aires, Taurus, 2011 [2009].

—, “Capacidad y bienestar” en Nussbaum, Martha y Sen, Amartya (comps.), *La calidad de vida*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1998 [1993], pp. 54-83.

Strauss, Leo, “Comentario sobre *El concepto de lo político*, de Carl Schmitt”, en Meier, Heinrich, *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político. Sobre un diálogo entre ausentes*, Buenos Aires, Katz editores, 2008 [1995], pp. 133-170.

Tronto, Joan, “The Ethics of Care: Personal, Political and Global (Review)”, *Hypatia*, Vol. 23, No. 1, invierno 2008.

—, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*, Nueva York, Routledge, 1993.

Vance, Carole, (comp.), *Placer y peligro: explorando la sexualidad femenina*, Madrid, Talasa Ediciones, 1989 [1984].

Weil, Simone, “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres y últimas cartas*, Madrid, Trotta, 2000 [1942], pp. 17-40.

Whelehan, Imelda, *Modern Feminist Thought. From the Second Wave to 'Post-Feminism'*, Nueva York, New York University Press, 1996.

Wollstonecraft, Mary, *Vindicación de los Derechos de la Mujer*, Madrid, Cátedra, 2000 [1792].

Woolf, Virginia, *Una habitación propia*, Barcelona, Seix Barral, 2001 [1929].

—, *Las olas*, Barcelona, Lumen, 2000 [1931].

Young, Iris Marion, “Imparcialidad y lo cívico público. Algunas implicaciones de las críticas feministas a la teoría moral y política”, en Benhabib, Seyla y Cornell, Drucilla (eds.), *Teoría Feminista y Teoría Crítica*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1990 [1987], pp. 89-117.

—, “Vida política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universal”, en Castells, Carme (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona, Paidós, 1996, 99-126. (Traducción de Carme Castells de “Polity and Group

Bibliografía

- Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship”, *Ethics*, Vol. 99, No. 2, enero 1989, pp. 250-274).
- , *Responsibility for Justice*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- Zerilli, Linda, *El feminismo y el abismo de la libertad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008. (Traducción de Teresa Arijón de *Feminism and the Abyss of Freedom*, Chicago, The University of Chicago Press, 2005).
- , “Feminist Theory and the Canon of Political Thought”, en Dryzek, John, Honig, Bonnie y Phillips, Anne, *The Oxford Handbook of Political Theory*, Nueva York, Oxford University Press, 2006, pp. 106-124.
- , “In the Beginning, Rape”, *The Women's Review of Books*, Vol. 6, No. 6, marzo 1989, p. 16.

Recursos electrónicos

<http://www.ohchr.org/en/hrbodies/cedaw/pages/cedawindex.aspx>

<http://lema.rae.es/drae/srv/search?id=evJG6UwjYDXX2RG5pwPM>

<http://lema.rae.es/drae/?val=sujeto>

<http://www.heforshe.org/es/>