

CRÍTICAS FEMINISTAS A LA TEORÍA LIBERAL CONTEMPORÁNEA DE JOHN RAWLS: REPENSANDO LOS CONCEPTOS DE CIUDADANÍA Y EL UNIVERSALISMO

Paula Bedin

Universidad Nacional de Mar del Plata

RESUMEN

En el presente artículo se expondrán las críticas feministas que se le han realizado a los conceptos de ciudadanía y universal elaborados por John Rawls. En primer lugar, se abordarán las críticas realizadas por Susan Moller Okin desde una concepción feminista liberal de la igualdad. En segundo lugar, en disidencia con la posición de Okin y con la de Rawls, se mencionará la propuesta de las feministas de la diferencia sexual sobre la ética del cuidado. En tercer lugar, se desarrollarán las objeciones de Seyla Benhabib y Chantal Mouffe como perspectivas críticas del liberalismo y superadoras de ambas posiciones clásicas dentro del feminismo. A partir de estas críticas, en la conclusión, se defenderá que Rawls propone un concepto de ciudadanía que continúa la tradición del liberalismo clásico al vincularlo con la distinción público-privado, un lenguaje universalista, el principio de neutralidad e imparcialidad y la «ceguera de las diferencias».

PALABRAS CLAVE: ciudadanía, universalismo, liberalismo, críticas feministas.

ABSTRACT

«Feminist criticism to John Rawls's contemporary liberal theory: Rethinking the concepts of citizenship and universalism». In the present paper we focus on the feminist criticisms of the concepts of citizenship and universalism from John Rawls' contemporary liberalism. We mention at first Susan Moller Okin's criticisms which she posed from a liberal feminist conception of equality. Secondly, in dissidence with Okins and Rawls, we expose the position regarding the ethics of care of the sexual difference feminists. Thirdly, we analyze Seyla Benhabib and Chantal Mouffe's approach as a critical perspective on liberalism and classical feminist positions. Finally, we affirm that Rawls proposes a concept of citizenship that continues classical liberalism tradition by relating citizenship to the public-private distinction, to a universal language, to the principle of neutrality and impartiality, and to "blindness differences".

KEYWORDS: citizenship, universalism, liberalism, feminist criticisms.



INTRODUCCIÓN

En la modernidad se produce la determinación, definición y separación de lo que se encuentra dentro y fuera del universal de la ciudadanía¹. En aquel momento se multiplicaron las disposiciones normativas encaminadas a precisar qué hombre era ciudadano y qué hombre no lo era a través de dos dimensiones: la científica y la ética. La primera de ellas está presente en la fórmula aristotélica «todos los hombres son mortales», estableciendo así una propiedad, mortales, a un sujeto, «todos los hombres»². La segunda se encuentra presente en el imperativo ético «todos los hombres deben o no deben...». Ambas formas de presentar el universal, de un modo aristotélico o kantiano, se corresponden con una ontología de la substancia o con una doctrina universal de la ley.

No obstante, en la actualidad este universalismo ha entrado en una profunda crisis a partir del cuestionamiento del universal implícito en la substancia «hombre». Al advertirse que la verdadera definición de hombre se encontraba presente en su cualidad de ser mortal —ser hombre es ser mortal—, se evidencia al mismo tiempo que lo propio de la substancia son sus cualidades. A partir de este cuestionamiento de dichas disposiciones normativas, se abre una lucha histórica de disputa por establecer, distinguir y definir cuáles son las cualidades esenciales y cuáles las secundarias que determinarán qué es ser un ser humano y qué no. Si bien las críticas al universal propuesto por la filosofía liberal provienen de distintos espacios y colectivos (como las minorías sexuales o los grupos étnicos), los embates más paradigmáticos provinieron del feminismo, en relación con los conceptos de universal, abstracción, imparcialidad, la división público-privado y la negación de las diferencias³. Desde el feminismo se ha sostenido que el liberalismo clásico negó las diferencias, sacrificó el pluralismo, en pos de construir un concepto de nación y de individuo abstracto de la ciudadanía universalizando ciertas particularidades.

Sin embargo, dentro del liberalismo han surgido posiciones dispuestas a tener en cuenta el pluralismo en relación con las distintas concepciones de «buena vida» de las sociedades contemporáneas, al mismo tiempo que respetar y continuar sosteniendo sus ideales de libertad e igualdad universales⁴. La más relevante de ellas ha sido la posición que John Rawls ha elaborado en sus libros *Teoría de la justicia*⁵

¹ G. AGAMBEN. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida I*. Valencia: Pre-textos, 2003, p. 166.

² A. BADIOU. «La potencia de lo abierto: Universalismo, diferencia e igualdad», *Archipiélago*, vol. 73-74 (2006), pp. 21-34, p. 21.

³ A.E. GALEOTTI. «Ciudadanía e diferencia de género o problema da dupla lealdade», en Gabriella BONACCHI y Ángela GROPPA (eds.). *O dilema da cidadania. Direitos e deveres das mulheres*. São Paulo: UNESP, 1995, pp. 235-261, p. 237.

⁴ J.J. BOTERO. «Introducción: Rawls, la filosofía política contemporánea y la idea de sociedad justa», en J.J. BOTERO (ed.). *Con Rawls y contra Rawls. Una aproximación a la filosofía política contemporánea*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2005, pp. 11-28, p. 20.

⁵ J. RAWLS. *Teoría de la justicia*. México: FCE, 2006a.



y *Liberalismo político*⁶. En ambos libros, este filósofo intenta abordar y resolver el problema que surge a la hora de vincular el pluralismo creciente en las sociedades contemporáneas y la igualdad.

Algunas autoras consideran que la obra de Rawls inaugura un nuevo paradigma liberal, que acaba con la hegemonía del utilitarismo y se convierte en el nuevo interlocutor obligado de las críticas dirigidas al liberalismo en la medida en que su teoría presenta una versión avanzada de este paradigma⁷. No sólo presenta una posición más elaborada en relación con el liberalismo clásico sino también con su propia posición, puesto que Rawls ha realizado modificaciones sustanciales de su obra en base a las críticas recibidas. Asimismo, se ha caracterizado su teoría de la justicia como la más influyente del siglo xx⁸ y a su obra como aquella que posee la intemporalidad de los clásicos⁹. Sin embargo, la teoría de Rawls ¿ha podido superar los problemas señalados por el feminismo como propios del liberalismo, a saber: el lenguaje universalista, la distinción público-privado, el principio de neutralidad e imparcialidad y la «ceguera de las diferencias»?

En este artículo se intentará responder esta pregunta. En primer lugar, se expondrán las críticas realizadas a la teoría de la justicia de John Rawls. A través de estas críticas se mantendrá que si bien Rawls ha representado un avance del liberalismo contemporáneo en sus intentos por reconocer y superar los problemas generados por el universal abstracto de la ciudadanía propios del liberalismo clásico, sus teorías presentan ciertas continuidades que vuelven a refundar el problema del lenguaje universalista, la distinción entre público y privado, la neutralidad e imparcialidad y la ceguera de las diferencias.

1. LA TEORÍA DE LA JUSTICIA DE JOHN RAWLS

Lo distintivo del pensamiento de Rawls respecto de la tradición liberal ha sido su defensa de una concepción igualitaria reñida con otras posiciones dentro del liberalismo que limitan al Estado en función de una defensa acérrima de la propiedad privada. Rawls sostiene que su defensa igualitaria profundiza y conduce las premisas del liberalismo a su conclusión lógica. Desde esta perspectiva el rol del Estado es fundamental en tanto que debe ser el garante de la libertad e igualdad de los individuos a través de los principios de justicia que veremos a continuación. Para ello el Estado intervendrá fuertemente en la vida pública de las personas.

La evolución del enfoque de Rawls en relación con ciertos planteos liberales fue advertir el impacto de las estructuras económicas y sociales, como también

⁶ J. RAWLS. *Liberalismo político*. México: FCE, UNAM, 2006b.

⁷ Ch. MOUFFE. *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Buenos Aires: Paidós, 1999.

⁸ S.M. OKIN. *Justice, Gender and the Family*. Nueva York: Basic Books, 1989.

⁹ C. AMOR (comp.). *Rawls post Rawls*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes/Prometeo, 2009.





de las instituciones políticas y jurídicas, en la vida de las personas. A partir de allí señaló la responsabilidad que dichas estructuras e instituciones deben asumir¹⁰. El resultado de este análisis fue un reconocimiento de que la dignidad y el valor de las personas no deben ser violentadas por estas estructuras e instituciones utilizando el bienestar común como justificación¹¹. De este modo, la teoría de Rawls no sólo es un resurgir del liberalismo, sino también una presentación de un liberalismo más amable y ecuánime que el liberalismo anterior, y permitió una nueva lectura sobre de los debates éticos y políticos en torno a los derechos y a la ciudadanía¹².

Bajo esta óptica Rawls pretende desarrollar principios de justicia compatibles con una concepción de ciudadanos libres e iguales que cooperen mutuamente para alcanzar la justicia social. Para lograr este objetivo será indispensable repensar las estructuras y las instituciones para que no sólo contemplen la igualdad y la libertad de los ciudadanos sino que puedan abordar adecuadamente el creciente pluralismo de las sociedades contemporáneas.

Rawls, a diferencia del liberalismo clásico, no concibe a la ciudadanía como simple estatus, pues considera que este modo de comprenderla ha entrado en crisis al no otorgar ya un sustento para la unidad social como tampoco para garantizar la convivencia política. Sostendrá que el desafío es pensar un nuevo modelo de ciudadanía a través del cual se logre cierta estabilidad social y política pero que al mismo tiempo respete un cierto pluralismo deseable. El desafío contemporáneo de la ciudadanía consistiría así en construir un modelo de ciudadanía que sea coherente con la pluralidad de identidades (no-públicas) de las personas¹³. De este modo, un ciudadano será aquel que se adhiere a un conjunto de principios que regularán sus vidas cotidianas. Este acuerdo entre los ciudadanos será fundamental, puesto que una democracia liberal constitucional sólo será posible si los ciudadanos pueden acordar entre ellos ciertos principios liberales de justicia desde los cuales se puedan superar los conflictos de intereses entre dichos miembros de la sociedad¹⁴.

En las sociedades contemporáneas siempre habrá conflictos de intereses y concepciones del bien en pugna, dada esta pluralidad de identidades. Estos conflictos se evidencian cuando en el proceso de cooperación los ciudadanos no son indiferentes respecto de cómo se distribuyen los bienes que se producen en este proceso. Si se piensa que las personas buscan sus propios fines, cada persona buscará una porción mayor que menor de bienes. Por ese motivo, se necesitarán principios que regulen

¹⁰ T. NAGEL. «Rawls and liberalism», en S. FREEMAN (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge: University Press, 2003, pp. 62-85, p. 63.

¹¹ M. NUSSBAUM. «The enduring significance of John Rawls», *The Chronicle of Higher Education*, July 20, 2001. Disponible en: <http://chronicle.com/article/The-Enduring-Significance-of/7360>.

¹² M.L. LÓPEZ. «John Rawls y el resurgir de la filosofía política liberal», en I.D. GRUESO (ed.), *John Rawls. Legado de un pensamiento*. Cali (Colombia): Universidad del Valle, 2005, pp. 89-109, p. 92.

¹³ A. HERNÁNDEZ. «El desafío republicano al liberalismo igualitario de Rawls y los debates sobre libertad, ciudadanía y democracia», en J.J. BOTERO (ed.), *op. cit.*, pp. 193-218, p. 214.

¹⁴ B. DREBEN. «On Rawls and political liberalism», en S. FREEMAN (ed.), *op. cit.*, pp. 316-346, p. 338.

las ventajas que cada uno obtiene de este proceso sin distinciones arbitrarias. Para elucidar qué tipo de principios serían los más justos para asignar derechos y obligaciones, tanto como la distribución de los beneficios y las «cargas de la cooperación social»¹⁵, Rawls recurre a la realización de un contrato original imaginado.

Este contrato imaginado podrá ser llevado adelante sólo por personas concebidas como capaces de una acción racional y razonable, es decir, capaces de reflexiones morales a la vez poseedoras de un sentido propio de la justicia en relación con la organización social. Dicho autor plantea una situación hipotética, que llamará «posición original», para argumentar a favor de ciertos principios de justicia que serían elegidos de un modo imparcial por dichos agentes racionales en condiciones de libertad e igualdad, para regir los acuerdos posteriores: «La asignación de derechos y deberes básicos como también la división de los beneficios sociales»¹⁶. En este sentido, Rawls buscará principios de justicia que regirán en la sociedad y guiarán las acciones de estos sujetos racionales siendo elegidos, acordados y privilegiados por aquellos que participen de la «posición original».

Para garantizar la equidad y la imparcialidad de la elección de dichos principios, los miembros deberán escogerlos tras un «velo de ignorancia», gracias al cual no sepan su procedencia ni su posición o clase social; tampoco lo que les ha tocado en la distribución de ventajas y capacidades naturales, tanto su sexo, su color de piel o su carácter como las concepciones del bien a las que se adhieren. De este modo, las características propias de cada miembro, al ser desconocidas, no les brindarán ni ventajas ni desventajas en relación con los otros participantes, lo que posibilitará una elección de principios no guiada por esta información.

A la luz de la «posición original» y del «velo de ignorancia», según Rawls, los miembros elegirían los principios más adecuados, más justos, para regir la sociedad. El primer principio entonces sería: «Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás»¹⁷. El segundo de los principios sería: «Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos»¹⁸. Algunos de estos principios tienen prioridad sobre otros: el primero sobre el segundo y el b sobre el a. Esto es así porque los bienes primarios (derechos y libertades civiles y políticas, acceso a funciones sociales como ocupación y cargos políticos, renta, riqueza, integridad de la persona, etc.) deben ser distribuidos equitativamente y una distribución inequitativa de estos no puede ser compensada con mayores ventajas sociales y económicas¹⁹. En este sentido, los

¹⁵ J. RAWLS, *op. cit.* (2006a), p. 18.

¹⁶ *Ibidem*, p. 24.

¹⁷ *Ibidem*, p. 67.

¹⁸ *Ibidem*, p. 68.

¹⁹ *Ibidem*.



bienes sociales primarios deben ser distribuidos equitativamente exceptuado que una distribución inequitativa de estos bienes sea en beneficio de los menos favorecidos²⁰.

De este modo, a través de los principios se deduce que la idea de justicia se relaciona con una igual distribución de bienes sociales. No obstante, Rawls introduce un giro fundamental al afirmar que la igualdad no se obtiene simplemente eliminando las desigualdades sino sólo aquellas que generan un perjuicio para alguien. Si ciertas desigualdades benefician a todos al favorecer actitudes y energías sociales útiles, entonces deberán ser aceptables para todos. Las desigualdades, por tanto, no están permitidas si se apropian de una porción que se encontraba equitativamente distribuida; sin embargo, estarían permitidas si mejoran una porción igual inicial en el reparto²¹.

El contrato imaginario planteado anteriormente es un ideal que funciona como herramienta que permite evaluar las instituciones en relación con el ideal de justicia distributiva. Si el contenido de las instituciones se regula con los principios obtenidos a través de ese contrato, no sólo se estaría garantizando una distribución justa sino también un trato equitativo e igualitario, es decir, una justicia como equidad. Para asegurar este tipo de justicia, se debe respetar la autonomía e independencia de los individuos. De esto se sigue que, para brindar justicia a los ciudadanos, se trata sobre todo de respetar un conjunto de derechos individuales. Este goce de derechos individuales es equivalente al goce del ciudadano individual de un máximo posible de libertad individual²². En este sentido, Rawls se opone firmemente a toda teoría que no posea como objetivo prioritario asignar libertad al individuo sino al bienestar del grupo o general²³.

Ahora bien, para que este ideal de justicia se cumpla, según Rawls, debe ser obligación del Estado asegurarlo. El papel del Estado aquí es, por un lado, buscar que este tipo de justicia se ejerza y, por otro, mantener limitadas sus propias exigencias hacia los ciudadanos para no perjudicar la maximización de la libertad individual. De este modo Rawls «repite una perspectiva liberal estándar de la relación propia entre los poderes del Estado y la libertad de los ciudadanos individuales»²⁴.

Desde esta perspectiva, Rawls concibe al ciudadano como portador de derechos individuales que deben ser resguardados por el Estado, que a través de la protección de los daños o interferencia de los otros garantizaría la «tarea de igualar a las personas en sus circunstancias básicas»²⁵. Esta concepción sobre los derechos del

²⁰ *Ibidem*, p. 69.

²¹ W. KYMLICKA. *Filosofía política contemporánea*. Barcelona: Ariel, 1995, p. 66.

²² G.E. VILLARROEL. «Perspectivas sobre la ciudadanía». *Revista Extramuros*, vol. 31 (2009), pp. 11-38, p. 31.

²³ Q. SKINNER. «Sobre la justicia, el bien común y la prioridad de la libertad», en Ch. MOUFFE (ed.). *Dimensiones de la democracia radical. Pluralismo, ciudadanía, comunidad*. Buenos Aires: Prometeo, 2012, pp. 265-281.

²⁴ *Ibidem*, p. 270.

²⁵ R. GARGARELLA. *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*. Barcelona: Paidós, 1999, p. 44.

ciudadano y el vínculo de este con el Estado refuerza no sólo los principios liberales de libertad individual e igualdad formal sino también la distinción público/privado. Esto es así porque se conciben los derechos individuales en el ámbito público de libertad distinguido del espacio privado. El Estado puede intervenir en el espacio público, más allá de las discusiones en torno a los límites o no de esas intervenciones, pero no así en el espacio privado. Esta distinción es relevante, ya que a partir de ella se sustentarán las perspectivas liberales sobre la familia y las instituciones sociales²⁶.

Para abordar esta distinción en el pensamiento de Rawls se presentará la posición de Susan Moller Okin, quien sostiene que, con ciertas modificaciones tendientes a incluir un punto de vista feminista, la teoría de la justicia de Rawls tiene un gran potencial para abordar la cuestión de la justicia en relación con la familia y el género.

2. EL PROBLEMA DE LA (IN)DISTINCIÓN ENTRE LO PÚBLICO Y LO PRIVADO: LAS CRÍTICAS DE SUSAN MOLLER OKIN

En *Justice, Gender and the Family*²⁷, Susan Moller Okin expresa que las teorías de las justicias contemporáneas pueden dar la impresión, vistas superficialmente, de que han incluido a las mujeres. Sin embargo, continúan con la tradición de pensar las esferas pública y privada como separadas, ignorando el abordaje político de la familia, la división del trabajo y las relaciones de dependencia que se dan en su interior, así como las escasas oportunidades, sobre todo económicas, que poseen las mujeres. La aplicación de los principios de justicia a la relación entre los sexos o en el interior de la familia es frecuentemente descartada desde el comienzo²⁸. Para Okin, en la teoría de Rawls, la vida familiar no sólo es abordada superficialmente sino que también se la asume como justa. Del mismo modo, la división del trabajo, la distribución del poder, la responsabilidad y los privilegios en el seno de la familia son descuidados.

Sin embargo, puede señalarse cierto reconocimiento de Rawls a las críticas de las cuales fue objeto su libro *Teorías de la justicia*. A partir de estas críticas intentó enmendar las consecuencias de la distinción clásica de público/privado para su teoría de la justicia, sosteniendo que los principios de justicia podrían ser aplicados sin problema a la familia y las relaciones entre los sexos. No obstante, en su siguiente libro, no sólo continúa sin resolver los problemas señalados sino que vuelve aún más difícil la posibilidad de aplicar dichos principios a la familia²⁹.

²⁶ M. DIETZ. «El contexto es todo: feminismo y teorías de la ciudadanía», en Ch. MOUFFE (ed.), *op. cit.* (2012), pp. 85-111, p. 90.

²⁷ S.M. OKIN, *op. cit.* (1989).

²⁸ *Ibidem*, p. 9.

²⁹ S.M. OKIN. «Liberalismo político, justicia y género», en C. CASTELLS (comp.). *Perspectivas feministas en teoría política*. Barcelona: Paidós, 1996, pp. 127-147.



La primera de las críticas de Okin hacia la teoría de Rawls en su primer famoso libro hace referencia al olvido del autor de mencionar el sexo como una de las características a ser borradas por el «velo de ignorancia». Si bien los miembros participantes en la «posición original» poseen conocimiento sobre los aspectos generales de la sociedad, lo que quizás incluye la estructura de género, se puede pensar que más allá del conocimiento o no de los participantes sobre dicha estructura, el sexo es tan importante que vale la pena al menos mencionarlo³⁰. Según Okin, si bien en artículos posteriores Rawls incluye al sexo dentro de la lista de características ocultadas por el velo, su ambigüedad sobre el tema se exagera al mencionar que los participantes de la posición original no deben ser individuos singulares sino «cabezas de familia» o «representantes de familias». Aunque aclara que pueden no ser pensados de ese modo, prefiere hacerlo puesto que quiere asegurarse que quienes participan en la «posición original» se preocupan por el bienestar de algunas personas de la próxima generación. También Rawls aclarará que estos participantes que son «cabezas de familia» no necesariamente son varones. Sin embargo, este concepto se ha usado generalmente para referir a los varones, mientras que para visibilizar a las mujeres habría que utilizar otro concepto, como *jefas de familia*, siguiendo la expresión del inglés *female-headed household*. Este término se ha utilizado para hacer referencia a los hogares en los cuales no hay un varón adulto residente, en tanto que la mera presencia de un hombre en el hogar prevalece por sobre la mujer como «cabezas de familia».

Así pues, Rawls utiliza un concepto que hace clara referencia a los hombres a cargo de una familia sin realizar ningún tipo de aclaración. Esto implica que, si bien Rawls intenta utilizar un lenguaje neutro para referirse a los sujetos de su teoría y de algún modo incluir a las mujeres, sigue pensando a dichos sujetos como hombres con esposas dentro de sus hogares. También implica una negación sobre las diferentes oportunidades que poseen las personas de distintos sexos en tanto se encuentran signadas por la estructura del género. El uso de un lenguaje neutro, pues, no tiene como consecuencia una mayor inclusión de las mujeres sino todo lo contrario: la invisibilidad de la diferencia de oportunidades entre los sexos. Esto implica también una invisibilización de los obstáculos para lograr la inclusión y, por ello, del modo de superarlos.

Según Okin, Rawls continúa atrapado en la dicotomía entre la esfera pública y privada que hace que no considere la vida dentro de la familia y la relación entre los sexos como un problema que deba ser abordado por la teoría de la justicia. No obstante, Rawls, intentando superar dicha distinción clásica del liberalismo, realiza un cambio en apariencia importante al considerar a la familia como parte de la estructura básica de la sociedad, como parte de lo público/ doméstico. Esta inclusión se debe a que considera que las diferentes estructuras de la familia y la distribución de los roles y deberes hacia dentro de esta afectan a la vida de los hombres y las mu-

³⁰ S.M. OKIN, *op. cit.* (1989), p. 91.



jeros. A pesar de este gran paso, la familia en su obra permanece ignorada y también presupuesta por las razones que veremos a continuación³¹.

En principio, Rawls menciona las instituciones que considera dentro de la estructura básica de la sociedad y a las cuales deben aplicarse los principios de justicia de los que ya hemos hablando anteriormente. Sólo para mencionar algunos ejemplos, Rawls considera la necesidad de una protección legal a la libertad de conciencia y pensamiento, como también se ocupará de los mercados competitivos en relación con una distribución justa de los ingresos. Sin embargo, tras considerar cómo se relacionan los principios de justicia con cada institución, no se aborda el problema de la familia como una institución justa. Según Okin, la familia sólo será abordada como institución justa con un poco de detenimiento cuando es considerada como la escuela del desarrollo moral. Rawls no explica de qué modo la familia será justa, sino que lo da por supuesto.

El problema de este supuesto es que, si la familia es una institución justa, lo es gracias a otros mecanismos y no gracias a los principios de justicia. Esto es así porque los participantes de la posición original, al no ser individuos sino «cabezas de familia», no pueden determinar qué es lo más justo para dicha institución, al no ser imparciales. Su participación como «cabezas de hogar» es un dato que el velo de ignorancia no puede ocultar. Asimismo, las mujeres y los niños no poseen representación alguna en la «posición original»; por ello los reclamos de quienes tienen menos ventajas nunca se escuchan en el momento en que se evalúan los principios más justos para dicha institución.

En los mismos términos se plantea el problema de la distribución justa de los ingresos: se habla de los ingresos del hogar y de los individuos como si no hubiera diferencia entre las ventajas y el bienestar de un individuo y las de un hogar. No hablar en términos de individuos sino de ingresos del hogar en una sociedad signada por la división sexual del trabajo hace que no se tome en cuenta que los empleados que reciben un salario son hombres, y que las mujeres son las que realizan un trabajo impago o que no es considerado como trabajo. También deja sin tematizar que esta situación genera un vínculo de dependencia de las mujeres que afecta las relaciones de poder hacia dentro del hogar³².

De este modo, la familia será considerada, como ya hemos visto, como necesaria para la creación y la continuidad de lazos de empatía que harán funcionar los principios de justicia en una sociedad bien ordenada. Rawls no tiene en cuenta, por tanto, que la familia no es una institución justa, lo que hace que su teoría no esté sostenida por fundamentos sólidos. La familia no es justa, según Okin, porque los roles, las responsabilidades y los ingresos no están distribuidos de acuerdo a los principios de justicia. Esto hace que los niños se críen dentro de ciertas relaciones en el seno de la familia que no se corresponden con los principios de justicia que Rawls quiere que se apliquen a la sociedad en general, es decir, los niños por lo general se

³¹ *Ibidem*, p. 93.

³² *Ibidem*, p. 95.



formarán presenciando relaciones jerárquicas de dependencia y dominación más que de igualdad y reciprocidad³³.

Este punto de vista que no da cuenta de las relaciones desiguales en el seno de la familia, tomando como participantes sólo a los hombres jefes de familia y olvidando la división sexual del trabajo como división injusta, sugiere que Rawls está pensando esta institución en términos tradicionales. Continúa, a pesar de sus propias caracterizaciones, signado por la división tradicional de público / privado, desde la cual, según mi punto de vista, no intenta cambiar lo dado para volverlo más justo sino que, en el caso de la familia, pareciera que lo justo está asociado con su modo tradicional de ser, es decir, un lugar personal no político signado por lo afectivo.

En el libro *Liberalismo político*, la invisibilización de las injusticias dentro de la familia se acentúa aún más, puesto que Rawls considera, en detrimento de su planteo anterior —que las situaba en la estructura básica de la sociedad—, que las familias no necesitan estar reguladas por los principios de justicia, dado su carácter afectivo³⁴. También afirma que la familia no es política, por su carácter afectivo y por la dimensión personal que la constituye. Estas dos afirmaciones ubican a la familia dentro de la estructura social básica pero fuera de lo político. La consecuencia entonces de esta visión nuevamente signada por la dicotomía público / privado parece, según Okin, cerrar la posibilidad de que las familias sean justas³⁵.

Más allá de las críticas realizadas, Okin recuperará algunos aportes de la teoría de Rawls con algunas modificaciones. Sostendrá, desde una visión fuertemente ligada al feminismo de la igualdad, que la posibilidad de pensar una «posición original» donde el «velo de ignorancia» ocultase también el sexo de las personas podría proporcionar nuevas perspectivas sobre el género y la familia³⁶. De esta forma, el «velo de ignorancia» así no dependería de un yo desencarnado que decide desde el punto de vista de nadie, sino que daría cuenta de una situación de empatía y disposición a escuchar el punto de vista de los otros diferente al mío. Así, los participantes de la posición original escucharían la posición de todos para poder tener en cuenta la posición de todas las particularidades a la hora de decidir lo más justo sin tener en cuenta el género y, por tanto, sin reforzarlo³⁷.

En el mismo sentido, Okin considera que la estructura de género es incompatible con la obtención de justicia social y que la desaparición del género es un prerequisite necesario para el completo desarrollo de una teoría de la justicia plenamente humana y no sexista³⁸. Esto no quiere decir que propondrá la neutralidad frente a las diferencias de género sino que será necesario atender las desigualdades para poder implementar ciertas políticas vinculadas a disminuir y compartir con los hombres las tareas tradicionalmente asignadas a las mujeres. En este sentido,

³³ *Ibidem*, p. 99.

³⁴ S.M. OKIN, *op. cit.* (1996), p. 130.

³⁵ *Ibidem*, p. 143.

³⁶ *Ibidem*, p. 146.

³⁷ S.M. OKIN, *op. cit.* (1989), p. 101.

³⁸ *Ibidem*, p. 105.



será necesario repensar y modificar el origen de las injusticias, que según Okin nacen y se perpetúan en el espacio doméstico, a través, por ejemplo, de que tanto el Estado como los hombres comiencen a hacerse cargo de ciertas tareas domésticas y de cuidado, para que las mujeres puedan trabajar por un salario sin ser explotadas por su condición de madres. En otras palabras, será necesario atender las exigencias de las mujeres para superar las injusticias que se derivan de la estructura del género. Sólo cuando esto ocurra la familia podrá ser verdaderamente una escuela para el desarrollo moral que las sociedades justas requieren para su estabilidad y unidad.

Ahora bien, en oposición a una concepción de justicia abstracta que olvida la atención cuidadosa del otro y sus necesidades específicas, existen posiciones dentro del feminismo que sostienen que la ética de la justicia sin una dimensión de cuidado y la responsabilidad no tiene en cuenta las particularidades. Este es el punto de vista de Carol Gilligan o Veronica Held, quienes defienden la necesidad de continuar analizando, tanto desde el punto de vista de la ética del cuidado como del de la ética de la justicia, los problemas morales para lograr una visión más profunda y compleja de estos³⁹.

3. LA EXCLUSIÓN DE LAS EMOCIONES EN LA ÉTICA DE LA JUSTICIA: CRÍTICA Y PROPUESTA DESDE LA ÉTICA DEL CUIDADO

La escasa atención que la teoría de Rawls prestó a las emociones hace de esta una teoría incompleta. En primer lugar, en su intención de elevar a categoría universal los requerimientos morales de una parte de la humanidad. En segundo lugar, en excluir de su análisis cierto tipo de injusticias ligadas a la actividad del cuidado. En tercer lugar, en reforzar una división dicotómica de lo racional/emocional basado en lo público/privado que, como ya he dicho anteriormente, se basa en la dicotomía esencialista masculino/femenino. Por último, posee una concepción individualista del ser humano contraria a una visión relacional de este. Estas críticas rápidamente esbozadas aquí serán presentadas por las distintas pensadoras de la corriente de la ética del cuidado.

La ética del cuidado emerge con mayor intensidad a partir del libro publicado por Carol Gilligan *In a Different Voice*, en el que esta autora expresaba su desacuerdo con la teoría planteada por Lawrence Kohlberg en relación con los distintos estadios del desarrollo moral de los seres humanos. Este investigador realizó un estudio en el cual observó el desarrollo de 84 varones, por un periodo mayor de treinta años, con el objetivo de describir justamente el desarrollo del juicio moral desde la niñez a la edad adulta. El problema que detecta Gilligan sobre la universalidad y objetividad pretendida por su propio profesor es que la secuencia del desarrollo que

³⁹ D. HOYOS VALDÉS. «Ética del cuidado: ¿una alternativa a la ética tradicional?». *Discusiones filosóficas*, vol. 13, año 9 (2008), pp. 71-91, p. 75.



establece parece no dar los mismos resultados cuando las examinadas son mujeres adultas, cuyos juicios pertenecían claramente al estadio tres de su escala y no al más desarrollado. Este estadio tres, no casualmente, es aquel en donde la moralidad se piensa en términos interpersonales y la idea de bondad es equiparada con ayudar y complacer al otro⁴⁰.

En relación con este punto, Kohlberg argumentó en favor de la universalidad y objetividad de su teoría, explicando que esta concepción de la bondad de las mujeres —que en su lectura pertenece a un estadio no desarrollado acabadamente en comparación con los hombres— es funcional en la vida de las mujeres adultas, puesto que esta se desarrolla en el hogar, donde esa concepción tendría su razón de ser. Sólo las mujeres que se inserten en el ámbito donde acontecen las actividades de los varones, ligadas al espacio público, reconocerán que este juicio sobre la moralidad, propio del estadio tres y basado en el cuidado de los otros, es inadecuado. Sobre este reconocimiento las mujeres progresarán, como lo hacen los varones, hacia etapas más avanzadas como la cuatro, en donde las relaciones se encuentran subordinadas a reglas, o incluso a la cinco o seis, donde las reglas están subordinadas a principios universales de justicia⁴¹.

En este sentido, Gilligan advierte que el concepto de madurez sostenido por estas teorías se extrae del análisis de la vida de varones y es por ello que un cambio en la definición de madurez afecta no sólo la descripción del estadio del juicio moral más elevado sino también el modo en que se entiende el desarrollo de los juicios morales en sí mismo, lo que cambiaría enteramente la teoría. Justamente del estudio del juicio moral de las mujeres comienza a emerger otra forma de entender la moral, así como otra descripción del desarrollo. Desde esta visión Gilligan advierte que

el problema moral surge de responsabilidades en conflicto y no de derechos en conflicto y requiere para su resolución un modo de pensar que es contextual y narrativo más que formal y abstracto. Esta concepción de la moralidad preocupada por la actividad del cuidado centra el desarrollo moral en torno a la comprensión de la responsabilidad y las relaciones así como la concepción de la moralidad como equidad vincula el desarrollo moral con la comprensión de los derechos y las reglas⁴².

De este modo, el juicio moral entendido de un modo tradicional, es decir, como un desarrollo teleológico hacia una etapa superior vinculada con la comprensión de los derechos humanos, refuerza una visión de la moralidad desde la individualidad en detrimento de una moralidad cuyo fundamento es la relación con los otros.

Por todos estos motivos Gilligan afirmará que el análisis sobre los juicios morales de las mujeres cuestiona la pretendida universalidad de la teoría de Kohlberg y presenta una concepción distinta de la justicia entre los sexos al mismo tiempo que

⁴⁰ C. GILLIGAN. *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge (MA): Harvard University Press, p. 18.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*, p. 19 (la traducción es mía).



ayuda a cuestionar una concepción de la madurez en donde las diferencias puedan ser tenidas en cuenta.

Más allá de las concepciones esencialistas que tanto la posición de Kohlberg como la de Gilligan implican, resulta necesario hacer referencia directamente a las premisas básicas que sostienen la ética del cuidado, en las cuales ya se advierte el espíritu crítico hacia la ética de la justicia, para luego abordar las críticas desde esta posición al liberalismo en general y a Rawls en particular.

Virginia Held, en su texto *The Ethics of Care. Personal, Political, and Global*, presenta en detalle la posición de ética del cuidado y sus diferencias con la ética de la justicia⁴³. Si bien en la presentación de la ética del cuidado se muestra un claro espíritu crítico en relación con la posición liberal en general y particularmente hacia autores como Rawls, dicha autora no rechaza de plano la ética de la justicia para sustituirla por una ética del cuidado, sino que las concibe como diferentes pero necesarias y focaliza la discusión en la necesidad de determinar en qué casos y en qué medida resultan cada una de estas útiles para pensar problemas morales.

Sin ánimos de homogeneizar las distintas posiciones dentro de la ética del cuidado, Held explica que el tema central de esta es dar cuenta de la relevancia moral que posee atender y satisfacer las necesidades de los otros sobre los que somos responsables. Esa ética reconoce que los seres humanos somos seres dependientes por muchos años de nuestra vida, en la niñez y en la vejez pero también en la discapacidad o en la enfermedad. Es posible sostener también que, estrictamente hablando, somos siempre dependientes de uno u otro modo de los otros, y es por eso que desde la ética del cuidado no se posee una visión de ser humano como individuo sino como ser relacional. Sin embargo, las teorías morales liberales se han construido sobre una noción del individuo como ser autónomo, racional e independiente, olvidándose la realidad de la dependencia humana y los valores morales que en estos casos se involucran⁴⁴.

En segundo lugar, la ética del cuidado entiende que en el proceso epistemológico, a través del cual se intenta comprender qué es lo moralmente correcto, las emociones deberían ser valoradas más que rechazadas. Sin embargo, como afirma Held:

No todas las emociones son valoradas, por supuesto, pero en contraste con los enfoques racionalistas dominantes, tales emociones como la simpatía, la empatía, la sensibilidad y la responsabilidad son vistas como el tipo de emociones morales que necesitan ser cultivadas no sólo para ayudar en la implementación de los dictados de la razón sino para averiguar mejor lo que recomienda la moralidad⁴⁵.

⁴³ V. HELD. *The Ethics of Care. Personal, Political, and Global*. Nueva York: Oxford University Press, 2006.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 10.

⁴⁵ *Ibidem* (la traducción es mía).



Desde esta óptica, incluso desde la ética del cuidado se valora la emoción del enojo como componente de la indignación moral que puede ser sentido por personas que son tratadas de un modo injusto o inhumano. Esta emoción entonces podría contribuir más que interferir en una interpretación correcta de lo que es incorrecto en términos morales.

En tercer lugar, la ética del cuidado rechaza el punto de vista de las teorías morales dominantes, las cuales sostienen que mientras más abstracto el razonamiento sobre los problemas morales más válido será porque si evitamos los prejuicios y las arbitrariedades, más cerca estaremos de conseguir la imparcialidad. En ese sentido, la ética del cuidado en lugar de eliminar las demandas de los otros particulares, con los que nos relacionamos, las respeta. Por este motivo, esta ética cuestiona las reglas universales y abstractas de las teorías dominantes incluso cuando las demandas de los particulares entran en conflicto con los requerimientos de las teorías morales en relación con la universalidad de los juicios⁴⁶.

Sobre este aspecto, la ética del cuidado buscará los límites de aplicabilidad de las reglas universales a ciertas esferas para las cuales son más apropiados, como la esfera de la ley, y se opondrá a su extensión a otros ámbitos. Desde este punto de vista, ciertas reglas son inapropiadas en contextos como la familia o la amistad. No obstante, estas relaciones no deben ser sólo descritas sino más bien evaluadas, pero para ello la moralidad no puede limitarse a reglas abstractas.

Según Held, las teorías morales dominantes interpretan los problemas morales como conflictos entre intereses individuales egoístas y principios morales universales. Desde este punto de vista, se reconocen sólo dos extremos, el individuo egoísta y la humanidad. La ética del cuidado, en contraposición, se centra en lo que se encuentra en el medio de dichos extremos, teniendo en cuenta que quienes se ocupan de los otros no están persiguiendo necesariamente su propio interés egoísta individual. Quienes cuidan de los otros no lo hacen por el bien de la humanidad en general sino para preservar y promover cierta relación con otros particulares. De este modo, la relación del cuidado no involucra los mismos conceptos de la teoría moral tradicional como el egoísmo ni tampoco es una relación altruista, sino una relación cooperativa de bienestar entre quienes se relacionan, como también de bienestar de la relación en sí misma⁴⁷.

Por estos motivos, la ética del cuidado reconoce el valor moral y la importancia de las relaciones de familia y de amistad tanto como la necesidad de contar con una guía en estos dominios para entender cómo estas relaciones deben cambiar o transformarse. La ética del cuidado, como ética feminista, al examinar ciertos acuerdos sociales y políticos desde esa perspectiva propone un cambio radical de la sociedad, demandando no la igualdad de las mujeres en la estructura social existente sino una igual consideración de la experiencia, de gran importancia moral, del cuidado.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 11.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 12.

La cuarta característica que Held menciona es la reconceptualización de la división entre público y privado. Atendiendo esta división, que ya he caracterizado en el apartado anterior, sostendrá que se ha mostrado el gran poder económico, político y cultural de los varones para construir esa esfera privada en detrimento de las mujeres y niños, dejándolos expuestos a la violencia doméstica sin interferencias del afuera. Las leyes entonces no han dudado a la hora de intervenir sobre las decisiones privadas de las mujeres en relación con temas como la reproducción, pero se han mostrado reticentes a interponerse en el poder de los hombres dentro de la esfera doméstica.

Desde esta distinción, la teoría moral dominante asumió que la moralidad debía preocuparse por la igualdad de individuos independientes y mutuamente indiferentes, es decir, postularon un agente abstracto y totalmente racional desde el cual construir la moralidad, olvidando los problemas morales que surgen entre las personas que se relacionan en el contexto de la familia y la amistad y los grupos sociales. Para ejemplificar este punto, la autora habla de la familia, espacio donde se dan relaciones desiguales de poder entre quienes no eligieron esas ataduras ni obligaciones. Los niños no pueden elegir a sus padres y quizás tengan cierta obligación de cuidar de ellos. Estas relaciones no son contractuales y entenderlas como tales puede obstruirlas. La ética del cuidado prestará, pues, especial atención a estas relaciones signadas por lo desigual y la dependencia, que no se dan de un modo voluntario, señalando que no sólo tienen lugar en el hogar sino también en la sociedad.

En resumidas cuentas, la ética del cuidado iluminaría los prejuicios propios de las teorías morales dominantes: sostener el carácter natural e instintivo de la actividad de cuidado realizada por las mujeres antes que como una actividad con significados y decisiones morales. No tener en cuenta la actividad del cuidado en una ética de la justicia refuerza la idea de que las mujeres deben estar confinadas al trabajo del cuidado. Una ética que refleja este tipo de prejuicios posee dentro de sus efectos una prolongación de las injusticias⁴⁸.

Si bien Held posee una visión crítica de la ética de la justicia, que se refleja en este resumen, su posición no rechaza de plano el abordaje de estas teorías sobre los problemas morales. Held plantea una posición cercana a Gilligan, afirmando la necesidad de integrar el cuidado con la justicia pero manteniéndolos distinguidos conceptualmente para determinar los dominios en donde cada uno de ellos tiene prioridad⁴⁹. A primera vista podría afirmarse que la ética de la justicia tiene prioridad en el terreno del derecho y la ética del cuidado en el de la familia. Sin embargo, Held sostiene que la justicia será absolutamente necesaria también en la familia tanto como en el Estado: «En una más equitativa división del trabajo entre hombres y mujeres en lo doméstico; en la protección de los miembros vulnerables de la

⁴⁸ *Ibidem*, p. 62.

⁴⁹ V. HELD, *op. cit.*, p. 17.



familia de la violencia y abuso doméstico; en el reconocimiento de los derechos de los miembros de la familia sobre el respeto de su individualidad»⁵⁰, etc.

En resumidas cuentas, y a través de sus posiciones, se evidencia que la ética de la justicia vuelve a suscitar los mismos problemas que el liberalismo clásico que se mencionaron en la introducción del artículo. Vuelve a distinguir la razón de los sentimientos, a valorar la imparcialidad, lo abstracto y lo universal por sobre lo concreto y continúa sosteniendo la distinción público/privado y relegando a la mujer al segundo de estos ámbitos. Asimismo, a partir de esta distinción, también se invisibilizan las críticas y propuestas de las propias autoras de la ética del cuidado.

Entiendo que en la discusión sobre la prioridad del cuidado o de la justicia subyace solapadamente el debate en torno a la discusión de la universalidad y la particularidad, puesto que la ética de la justicia no es más que una teoría moral universalista y la ética del cuidado, como muestra Gilligan, es una teoría que piensa el juicio moral como contextualizado, anclado en las relaciones concretas con los otros. Si bien en Held y en Gilligan existen intentos de vincular ambos términos para superar la dicotomía, entiendo que continúan sosteniendo como independientes ambos polos de tal dicotomía sin cuestionar los términos mismos en los que se da. Por esta razón, en el siguiente apartado se abordará la posición de Benhabib, quien intentará superar los términos en los que se plantea la dicotomía al mismo tiempo que evidenciará, a través del concepto de universalismo sustitutivo, que la teoría de Rawls continúa sosteniendo el concepto de universal abstracto propio del liberalismo clásico.

4. EL PROBLEMA DEL UNIVERSAL ABSTRACTO DEL LIBERALISMO: EL UNIVERSAL INTERACTIVO DE SEYLA BENHABIB

Seyla Benhabib retoma las diferencias que Gilligan sostuvo contra la teoría moral elaborada por Kohlberg y realiza una crítica profunda a las teorías morales universalistas contemporáneas desde una perspectiva feminista⁵¹. Afirmará que estas teorías contemporáneas heredaron las dicotomías propias de la tradición liberal moderna que al distinguir entre autonomía y crianza, independencia y vínculo, esfera pública de la justicia y ámbito doméstico, tomarán sólo como punto de vista moral la perspectiva de lo que llamaré «otro generalizado»⁵²; lo que les generará incoherencias epistémicas⁵³.

La distinción público/privado, como he señalado anteriormente, excluyó todo un aspecto de la actividad humana como la crianza, el amor, el cuidado y la

⁵⁰ *Ibidem*, p. 69.

⁵¹ S. BENHABIB. *El ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*. Barcelona: Gedisa, 2006.176.

⁵² *Ibidem*, p. 182.

⁵³ *Ibidem*, p. 176.



reproducción de las consideraciones morales y políticas. Desde este punto de vista, la expulsión de las mujeres del espacio público no sólo se generó a partir de los prejuicios que sostenían que la mujer es lo que el hombre no es, no son autónomas ni independientes, sino también a partir de la construcción de un discurso que las excluye de la historia. La esfera de la justicia sería parte de la historia en tanto que la esfera privada sería invariable e intemporal⁵⁴. Sólo los hombres habrían dado el gran paso de la naturaleza a la cultura mientras que las mujeres estarían condenadas a repetir los ciclos de la vida en un universo intemporal⁵⁵.

Benhabib considera entonces que esta división puede expresarse también en la distinción entre el «otro generalizado» y el «otro concreto». El primero de ellos se encontraría asociado con la esfera de lo público (lo racional, imparcial, abstracto, universal, etc.), mientras que la esfera doméstica (el cuidado, la sensibilidad, el trabajo doméstico, el afecto, etc.) estaría vinculada con la perspectiva del «otro concreto». Ambos puntos de vista, pues, están atravesados por esa dicotomía propia de la tradición moderna que las teorías morales como la de Rawls han heredado.

Desde el punto de vista del «otro generalizado», según Benhabib, se ve al otro como un ser racional que debe poseer los mismos derechos y deberes que nosotros mismos. Para ello, debemos abstraernos de la historicidad, identidad e individualidad del otro suponiendo que este posee las mismas necesidades que uno mismo⁵⁶. Por el contrario, el «otro concreto», al abstraerse de lo que tenemos todos en común y centrarse en la individualidad, ve al otro como un individuo con historia, identidad, afectos y con intereses y deseos específicos⁵⁷. Desde este punto de vista se intenta comprender dichas necesidades y deseos específicos, los cuales no pueden ser satisfechos a través de la concesión de derechos universales. Las normas que rigen la relación con los otros, desde esta visión, son las de amistad, amor y cuidado y es por ello que las categorías morales que se ponen en juego tienen que ver con la responsabilidad, el cuidado y el vínculo⁵⁸.

Teniendo en cuenta estas distinciones, Benhabib afirma que la teoría moral de Rawls sólo da cuenta del punto de vista del «otro generalizado» y esto lo conduce a sostener incoherencias epistémicas. Según Kohlberg la teoría de Rawls posee una universalidad y una reversibilidad perfecta. Sin embargo, para Benhabib la teoría de Rawls no posee ninguna de estas características puesto que para poseer universalidad y reversibilidad necesariamente debe tomarse en cuenta el punto de vista del «otro concreto»⁵⁹.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 181.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 182.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 183.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Benhabib explica que la reversibilidad, que Kohlberg le atribuye a la teoría de Rawls, refiere a la capacidad de quienes participan en la posición original tras el velo de ignorancia de ponerse en el lugar de cada uno de los actores sucesivamente. Este ponerse en el lugar de cada uno de los actores

Benhabib cuestiona la compatibilidad entre tomar en cuenta al otro y la noción de equidad, que se sostiene como posible gracias al «velo de ignorancia», puesto que la reciprocidad y la equidad no podrían lograrse sólo teniendo en cuenta el punto de vista del otro generalizado, totalmente desencarnado y desarraigado⁶⁰. En otras palabras, será imposible adoptar el punto de vista del otro tras el velo de ignorancia puesto que en esta situación el otro desaparece, se constituye luego de que se produce la abstracción de su identidad; aquí las diferencias no se niegan sino que se vuelven absolutamente irrelevantes⁶¹. Si no podemos saber absolutamente nada del otro, no podemos individualizarlo; en el velo de ignorancia el otro queda absolutamente reducido a lo fenoménico, sin vínculos, sin historia, sin relaciones con otros; el individuo queda reducido «a una máscara vacía que es de todos y de nadie»⁶².

Esta continuidad en la posición de Rawls del concepto kantiano del ser autónomo hace que se nieguen las características de la identidad ligadas a la afectividad de las elecciones, las cuales quedan olvidadas por el predominio de la capacidad de elección libre e independiente. Si olvidamos las dimensiones de la identidad ligada al lugar de nacimiento, a las configuraciones culturales y de género, la propia historia y decisiones, estamos concibiendo al individuo sin ataduras morales previas, desconociendo que todo individuo autónomo nace de otros.

Esta concepción del individuo que Rawls sostiene es incoherente según Benhabib porque supone «seres que pueden ser individualizados antes que dotados de sus fines morales»⁶³. Esto quiere decir que en la posición original de Rawls, integrada por individuos pensados de este modo, no hay un verdadero pluralismo sino sólo una identidad definicional. En este caso no es posible comprender las necesidades del otro a través de ponerse en sus zapatos si no sabemos absolutamente nada de esa persona.

Sin duda alguna Benhabib sostendrá que esta concepción definicional de la identidad traerá consecuencias sobre los criterios de reversibilidad y universalidad, puesto que para lograr la reversibilidad es necesario distinguir entre el ser y el otro, lo que resulta imposible si tenemos en cuenta que las características de los otros desaparecen tras el velo de ignorancia. Lo mismo sucede con la universalización, puesto que se supone que para que todos sean tratados del mismo modo en el mismo caso, o para actuar de modo tal que resulte que otros actúen del mismo modo en la misma situación, debo saber qué situación o qué caso se está dando. Este sería el aspecto más difícil de la universalidad, puesto que para lograr configurarla debo tener conocimiento justamente de la situación o el caso. En este sentido, Benhabib afirmará que las situaciones morales sólo pueden ser individualizadas si sabemos algo sobre la historia de los agentes involucrados en la acción moral o afectiva⁶⁴. Pero

requiere un ejercicio de la imaginación para considerar las demandas de cada agente desde el punto de vista del otro y no desde las que uno mismo considera previamente.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 184.

⁶¹ *Ibidem*, p. 185.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ibidem*, p. 186.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 187.



como en la teoría de Rawls se desconoce justamente la situación o el caso particular, la universalidad no puede producirse y por ello recae en una incoherencia epistémica. De este modo Benhabib concluirá que

una definición del ser que se limita al punto de vista del otro generalizado, se vuelve incoherente y no puede distinguirse entre seres. Sin asumir el punto de vista del otro concreto, no se puede llevar a cabo ninguna prueba de universalidad coherente, porque no contamos con la información epistémica necesaria para juzgar si mi situación moral es «similar» o «distinta» a la tuya⁶⁵.

La crítica de esta autora apunta entonces a marcar que los agentes participantes del velo de ignorancia son seres «desarraigados»⁶⁶ que, al no tener conocimiento siquiera de sus propios intereses, tampoco podrán saber los de otros. Rawls propone que decidamos sobre una distribución justa y racional de los bienes materiales desconociendo quiénes somos, nuestras capacidades tanto como nuestro género, raza, clase, etc. De este modo, en la posición original decidimos lo más justo para nosotros y los otros sin afrontar al otro, ni tener el deber moral de hacerlo. Este no afrontar la alteridad, lo que distingue al otro, lo que lo hace diferente a mí, da cuenta de la negación de todo lo concerniente al punto de vista del «otro concreto». Las consecuencias de esta no confrontación con la voz del otro, contrariamente a las buenas intenciones del propio Rawls, puede dejar intactos los prejuicios, los malentendidos y la hostilidad social que permanecen ocultos detrás del velo de ignorancia.

En contraposición o frente a esta posición o de manera alternativa, Benhabib se preocupa por presentar un universalismo interactivo que reconozca el pluralismo y las diferencias de los seres humanos, pero no las considerará como válidas en sí mismas, ni ética ni políticamente hablando. Desde esta visión no se niega el universal; se lo reconoce como parte necesaria de ciertos procedimientos morales, así como también la racionalidad y la equidad. Sin embargo, no olvida la diferencia puesto que la considera como punto de partida para la acción. Desde este punto de vista entonces:

La «universalidad» es un ideal regulativo que no niega nuestra identidad materializada y enraizada sino que apunta a desarrollar actitudes morales y alentar transformaciones políticas que puedan producir un punto de vista aceptable para todos. La universalidad no es el consenso ideal de seres definidos ficticiamente, sino el proceso completo en la política y la moral de la lucha de seres concretos y materializados por lograr su autonomía⁶⁷.

El liberalismo de Rawls tampoco ha podido redefinir la concepción de universalidad abstracta que no reconoce las características concretas de los otros

⁶⁵ *Ibidem*, p. 188.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 190.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 176.



propia del liberalismo tradicional. Es por ello que Benhabib optará por un modelo de ética comunicativa o discursiva al entender que esta permite elaborar un tipo de ética que «subvierte la distinción entre ética de la justicia y del cuidado desplazando los límites del discurso moral al punto en que son apreciables las visiones de la buena vida subyacentes a concepciones de justicia y supuestos acerca de necesidades e intereses que sostienen las reclamaciones de derechos»⁶⁸.

5. LA NEGACIÓN DE LA DIFERENCIA COMO NEGACIÓN DE LO POLÍTICO: LA POLÉMICA CON CHANTAL MOUFFE

Desde una posición también cuestionadora del universalismo abstracto liberal, Chantal Mouffe expone que lo que está en juego en la filosofía de Rawls es la creación de una unidad social que, en las sociedades actuales, no puede estar basada en abstracciones, ni en una concepción compartida sobre la buena vida, ni tampoco en la confluencia de intereses y necesidades, ni personales ni grupales. La unidad social se aseguraría a través del consenso en relación con una concepción de justicia⁶⁹. De este modo, el objetivo de Rawls al mostrar cierta tolerancia en relación con la multiplicidad de ideas de bien que puedan existir en una sociedad o institución dada es explicitar su respeto al pluralismo. Sin embargo, será necesario que los miembros comprendan que es necesario un acuerdo sobre los principios de justicia para una distribución equitativa de los bienes primarios, puesto que esto les permitirá perseguir sus distintas ideas de bien⁷⁰.

En este sentido, Rawls presentará el concepto de «pluralismo razonable» para pensar el problema de cómo abordar este pluralismo de doctrinas que son razonables aunque incompatibles. Lo que buscará a través de la propuesta de principios de justicia es que los ciudadanos «razonables» puedan coincidir en la necesidad de estos principios a pesar de sus diferencias doctrinales. La propuesta de «pluralismo razonable», frente a un «pluralismo simple», tiene el objetivo de construir un consenso sobre la justicia que impida una adhesión a compromisos no razonables, que serían aquellos que se oponen a los «principios básicos de la moralidad política». Así, las personas más razonables serán las que acepten la necesidad de principios de justicia y que se comprendan a sí mismos y a los otros como seres racionales y libres capaces de atenerse a los términos más justos de la cooperación social. A través de este razonamiento, según Mouffe, Rawls presenta como una exigencia moral lo que en realidad es una decisión política⁷¹.

El problema más importante de este punto de vista será que a través de los conceptos de «razonable» y «no razonable» Rawls marcará una frontera entre quienes

⁶⁸ *Ibidem*, p. 194.

⁶⁹ Ch. MOUFFE, *op. cit.* (1999), p. 68.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 75.

⁷¹ Ch. MOUFFE. *La paradoja democrática. El peligro del consenso en la política democrática*. Barcelona: Guedisa, 2000, p. 41.



están de acuerdo con una posición liberal y los que se oponen a ella. Quienes están de acuerdo con los principios liberales entonces tendrán una posición razonable. De este modo, establece una distinción entre un pluralismo razonable como opuesto a un pluralismo inaceptable, el cual sería inaceptable porque pone en peligro el predominio de los principios de justicia liberales en el terreno de lo público⁷². Desde esta perspectiva, se deduce que no puede haber pluralismo en lo concerniente a la necesidad de principios de asociación política y por ello quienes no acuerdan con esta posición deben excluirse. Mouffe no criticará específicamente la cuestión de la exclusión sino que este argumento será planteado por Rawls como un requisito moral y no como decisión política.

En cambio, en otros escritos, Rawls traslada y sitúa los aportes de su teoría en el terreno de la filosofía política. No obstante, según Mouffe, la consecuencia de trasladar a lo político esos principios es que lo político queda restringido a los marcos impuestos por la moral, ya que los acuerdos racionales serán regulados mediante principios neutrales y acordados de carácter moral. En ese sentido, la búsqueda de satisfacción de intereses personales encuentra su límite en lo moral dejando a lo político sin espacio y poco distinguido de lo moral⁷³.

Esta negación de lo político de Rawls supone dos cuestiones: por un lado, la existencia de un interés común y racional de personas libres e iguales y, por otro, el supuesto de que pueden llegar a un acuerdo y fundar los principios de justicia. En este sentido, parece que los desacuerdos sólo quedarían restringidos a concepciones religiosas y filosóficas distintas, pero que no afectan el acuerdo mismo sobre los principios. Las discusiones sobre las distintas ideas de bien deberán permanecer relegadas a la esfera de lo privado, donde el desacuerdo es bienvenido, mientras que en la esfera de lo público debe reinar el acuerdo racional en relación con el modo en que queremos que se organicen las instituciones básicas de la sociedad.

De este modo, según Mouffe, la deliberación se torna un proceso superfluo⁷⁴. Esto es así porque sólo un hombre, haciendo ejercicio de su razón, puede llegar a los principios de justicia más justos. De este modo, la deliberación de todos los miembros de una sociedad se vuelve superflua. Así, desde el punto de vista de Rawls, lo político no se ve afectado por el pluralismo, ya que las distintas ideas de bien permanecen en la esfera privada. En la pública, en cambio, reina un consenso tal que es posible, según Mouffe, que sólo un individuo pueda determinar lo que es justo para todos. Bajo esta óptica no sólo se niega la posibilidad de que problemas

⁷² *Ibidem*, p. 42.

⁷³ Ch. MOUFFE, *op. cit.* (1999), p. 75: «El problema reside en que desde el comienzo Rawls ha usado un modo de razonamiento específico del discurso moral cuyo efecto, al aplicarlo al campo de la política, es reducir este último a un proceso racional de negociación entre intereses privados con las limitaciones impuestas por la moral. De esta manera, simplemente desaparecen conflictos, antagonismos, relaciones de poder, formas de subordinación y de represión y nos encontramos ante una visión típicamente liberal de una pluralidad de intereses que se pueden regular sin necesidad de una instancia superior de decisión política en que se evacúe la cuestión de la soberanía».

⁷⁴ *Ibidem*, p. 78.



que se circunscriben al ámbito de lo privado se politicen y emerjan en la esfera de lo público, sino que, al negarse el desacuerdo en la esfera de lo público sobre los principios de justicia, también se niega la idea misma de lo político⁷⁵.

El problema principal que afronta este punto de vista es que no logra elaborar un discurso diferente al expresado por el liberalismo clásico. Si bien Rawls intentó eludir un discurso liberal universalista e individualista, no pudo lograrlo⁷⁶ porque nuevamente negó las diferencias y particularidades de nuevos movimientos sociales y comunidades que ya han construido colectivamente sus propias ideas de bien, sus propias identificaciones en desacuerdo o en pugna con otras.

Teniendo en cuenta que Rawls no advierte la imposibilidad de una idea sustancial común en una sociedad democrática moderna, como tampoco que las divisiones ya son constitutivas de lo social, su teoría de la justicia no puede ser retomada en los términos universales que él mismo plantea. Sin duda alguna, el punto de vista de Rawls brinda una interpretación sobre cómo lograr una sociedad equitativa pero debe advertirse justamente que es sólo una perspectiva más dentro de un conjunto de discursos sobre la justicia que se encuentran en pugna.

En este mismo sentido, su poca predisposición para dar cuenta de las distintas demandas, muchas veces en conflicto entre sí, de nuevos movimientos sociales no generaría un consenso que, según Mouffe, posibilitaría el establecimiento de un tipo de hegemonía⁷⁷:

Tengo la impresión que, desde ese punto de vista, las perspectivas de la justicia como equidad no son muy buenas. Es una teoría elaborada en la era de la «gran sociedad» y aborda un tipo de política democrática desplazada en las décadas posteriores. Surgieron nuevos temas políticos y se crearon nuevas formas de identidades y comunidades, de modo que no es probable que un tipo tradicional de concepción socialdemócrata de la justicia, exclusivamente centrada en las desigualdades económicas, consiga captar la imaginación de los nuevos movimientos sociales.

Esta posición incluso tiene mayor relevancia si pensamos en los movimientos sociales con una impronta antiestatal y autonomista, ya que la teoría de Rawls supone una fuerte intervención por parte del Estado.

De esta manera, la negación de las diferencias continúa presente en la posición liberal contemporánea de Rawls al persistir la noción individualista del sujeto que no le permite analizar de qué modo actualmente están contruidos los sujetos, atravesados por prácticas, discursos, instituciones etc., que dan por resultado cierto tipo de ciudadanía⁷⁸. Rawls no puede resistirse a volver a plantear una comunidad basada en ciertas nociones de universalidad, lo que da por resultado nuevamente una

⁷⁵ *Ibidem.*

⁷⁶ *Ibidem*, p. 84.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 82.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 84



concepción de ciudadanía que piensa a los sujetos como racionales y morales, libres e iguales y siempre dispuestos a la cooperación social sólo en el terreno de lo público.

6. LAS PROPUESTAS FEMINISTAS FRENTE A LAS CRÍTICAS AL LIBERALISMO

Como se ha mostrado en el transcurso del presente artículo, existe cierto consenso entre las distintas autoras que cuestionan la posición liberal de Rawls: no ha podido superar el lenguaje universalista, la distinción público-privado, el principio de neutralidad e imparcialidad, la «ceguera de las diferencias» y la concepción individualista del sujeto, propias del liberalismo clásico. A través de los argumentos de Okin, se evidencia que Rawls continúa utilizando un lenguaje pretendidamente universal para referirse a los individuos cuando en realidad se está refiriendo claramente a los varones jefes de familia. La misma autora enfatiza cómo a través de la distinción público/privado Rawls deja sin tematizar el modo en el cual los principios de justicia se aplican en el ámbito doméstico y por ello no visibiliza ni intenta resolver las injusticias padecidas por mujeres y niños en ese ámbito. Las feministas de la ética del cuidado señalaron el modo en el cual la distinción público/privado se encuentra relacionada con una serie de dicotomías modernas en las cuales se encuentran enfrentadas también la de razón/sentimientos, autonomía/cuidado, etc. Rawls continúa entonces basando su teoría en esas distinciones, descuidando una ética relacional ligada con el cuidado y los afectos. Benhabib, por su parte, señala que en la teoría de Rawls se sostiene un universalismo sustitutivo, es decir, un universalismo abstracto, que sólo tiene en cuenta al otro generalizado, desatendiendo lo particular. Por último, Mouffe muestra el modo en que Rawls niega lo político al continuar sosteniendo un individualismo liberal que lo conduce a negar las diferencias y las particularidades a través de una concepción de «pluralismo razonable».

No obstante, las autoras mencionadas divergen a la hora de pensar de otro modo, distinto del liberal, la justicia, los universales, la ciudadanía e incluso las reivindicaciones políticas. Okin, desde una posición que cabe encuadrar en el feminismo de la igualdad, propondrá la desaparición del género como premisa fundamental para que una teoría de la justicia pueda ser eficaz, dado que así se garantizaría la imparcialidad. El problema de esta adopción, según Iris Marion Young, es que la interpretación de Okin sobre la «posición original» encubre una particularización de la imparcialidad que continúa totalizando y por ello no presenta una posición más plausible que la universalista. En su intento por valorar las particularidades dentro de la «posición original» y del «velo de ignorancia», Okin continúa sosteniendo la idea de que una persona individual que razone imparcialmente puede decidir lo más justo para todos⁷⁹. Con esto último no se pretende afirmar que las diferencias entre

⁷⁹ I.M. YOUNG. *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid: Cátedra, 2000, p. 179: «Esta construcción de una noción particularista de la imparcialidad presupone que desde mi perspectiva



las personas son absolutas y que por ello no pueden llegar a acuerdo alguno sino que intenta explicar que la clase, la raza, el género, etc., definen posiciones sociales distintas que hacen que un sujeto no pueda sentir una empatía completa por otro y adoptar su punto de vista si vive en una situación social diferente. Sólo podría sentir una empatía absoluta si comparte la misma ubicación social con el otro.

Por otra parte, y desde una perspectiva encuadrada en el feminismo de la diferencia sexual, las posiciones de las autoras de la ética del cuidado comienzan a reivindicar el polo dicotómico que desde la modernidad se consideraba como el polo femenino signado por los sentimientos, las pasiones, la preocupación y cuidado por los otros, etc. Desde esta propuesta, se oponen enfáticamente, como el caso de Gilligan y Noddings, o moderadamente, como Held, a pensar una ética signada por la razón, la objetividad, la imparcialidad para reivindicar la ética relacional ligada a ciertas características mencionadas anteriormente. No obstante, considero que estas posiciones vuelven a caer en la misma totalización que la señalada en la teoría de Okins. La totalización que se produce a la hora de postular que todas las mujeres, no por un determinismo biológico sino cultural, poseen una ética relacional ligada al cuidado y que esta forma de relacionarse puede universalizarse a todos los vínculos sociales. Desde estas posiciones, entonces, se vuelven a reivindicar dicotomías elaboradas por el liberalismo que esencializan las características de las mujeres, más allá de un intento loable de reivindicar las particularidades.

Desde un intento por superar las dicotomías del liberalismo y de las posiciones de las feministas de la igualdad y de la diferencia sexual, Benhabib propone pensar otro tipo de universalismo, el universalismo interactivo. Desde este concepto se podría tener en cuenta tanto lo universal como lo particular, atendiendo al otro generalizado y al otro concreto, es decir, diferentes visiones de la buena vida que subyacen a concepciones de justicia al mismo tiempo que demandas, basadas en necesidades e intereses, por derechos universales. Asimismo, Chantal Mouffe intentará superar posiciones esencialistas presentes tanto en el liberalismo como en cierto feminismo, a través de concebir la ciudadanía desde una perspectiva antiesencialista, antifundacionalistas, pluralista y agónica.

En este sentido, afirmaremos a modo de conclusión que dentro del feminismo existieron y existen discrepancias sobre las distintas propuestas para superar estas concepciones del liberalismo tanto clásicas como contemporáneas. No obstante, más allá de las diferencias, a través del artículo se ha evidenciado un acuerdo mínimo en la necesidad de repensar, con mayor o menor grado de radicalidad, los fundamentos que han funcionado como pilares del liberalismo tanto moderno como contemporáneo.

Recibido: 8-4-2014

Aceptado: 24-1-2016

particular, con mi historia y experiencias particulares, puedo no obstante sentir empatía con los sentimientos y perspectivas de otras personas situadas de manera distinta. Esta presuposición niega la diferencia entre los sujetos».



BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida 1*. Valencia: Pre-textos, 2003.
- AMOR, Carlos (comp.). *Rawls post Rawls*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes / Prometeo, 2009.
- BADIOU, A. «La potencia de lo abierto: Universalismo, diferencia e igualdad». *Archipiélago*, vol. 73/74 (2006), pp. 21-34.
- BENHABIB, Seyla. *El ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*. Barcelona: Gedisa, 2006.
- BOTERO, J.J. «Introducción: Rawls, la filosofía política contemporánea y la idea de sociedad justa», en J.J. BOTERO (ed.). *Con Rawls y contra Rawls. Una aproximación a la filosofía política contemporánea*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2005, pp. 11-28.
- DIETZ, M. «El contexto es todo: feminismo y teorías de la ciudadanía», en Chantal MOUFFE (ed.). *Dimensiones de la democracia radical. Pluralismo, ciudadanía, comunidad*. Valencia: Prometeo, 2012, pp. 85-111.
- DREBEN, B. «On Rawls and Political Liberalism», en Samuel FREEMAN (ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 316-346.
- GALEOTTI, A.E. «Ciudadanía e diferencia de género o problema da dupla lealdade», en Gabriella BONACCHI y Angela GROPPA (eds.). *O dilema da cidadania. Direitos e deveres das mulheres*. São Paulo: UNESP, 1995, pp. 235-261.
- GARGARELLA, R. *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*. Barcelona: Paidós, 1999.
- GUILLIGAN, C. *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 2009.
- HELD, V. *The Ethics of Care. Personal, Political, and Global*. Nueva York y Oxford: University Press, 2006.
- HERNÁNDEZ, A. «El desafío republicano al liberalismo igualitario de Rawls y los debates sobre libertad, ciudadanía y democracia», en J.J. BOTERO (ed.). *Con Rawls y contra Rawls Una aproximación a la filosofía política contemporánea*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2005, pp. 193-218.
- HOYOS VALDÉS, D. «Ética del cuidado: ¿una alternativa a la ética tradicional?». *Discusiones filosóficas*, vol. 9, núm. 13 (2008), pp. 71-91.
- KYMLICKA, W. *Filosofía política contemporánea*. Barcelona: Ariel, 1995.
- LÓPEZ, M.L. «John Rawls y el resurgir de la filosofía política liberal», en I.D. GRUESO. *John Rawls. Legado de un pensamiento*, Cali (Colombia): Universidad del Valle, 2005, pp. 89-109.
- MOUFFE, Chantal. *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Buenos Aires: Paidós, 1999.
- *La paradoja democrática. El peligro del consenso en la política democrática*. Barcelona: Guedisa, 2000.
- NAGEL, T. «Rawls and liberalism», en S. FREEMAN (ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge, University Press, 2003, pp. 62-85.



- NUSSBAUM, M. «The enduring significance of John Rawls». *The Chronicle of Higher Education*, July 20, 2001. Disponible en: <http://chronicle.com/article/The-Enduring-Significance-of/7360>.
- OKIN, Susan Moller. «Liberalismo político, justicia y género», en C. CASTELLS (comp.). *Perspectivas feministas en teoría política*. Barcelona: Paidós, 1996, pp. 127-147.
- . *Justice, Gender and the Family*. Nueva York: Basic Books, 1989.
- RAWLS, J. *Liberalismo político*. México: FCE, UNAM, 2006a.
- . *Teoría de la justicia*. México: FCE, 2006b.
- SKINNER, Q. «Sobre la justicia, el bien común y la prioridad de la libertad», en Chantal MOUFFE (ed.). *Dimensiones de la democracia radical. Pluralismo, ciudadanía, comunidad*. Buenos Aires: Prometeo, 2012, pp. 265-281.
- VILLARROEL G.E. «Perspectivas sobre la ciudadanía». *Revista Extramuros*, vol. 31 (2009), pp. 11-38.
- YOUNG, I.M. *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid: Cátedra. 2000.

