

## JUSTICIA Y GÉNERO

### ALGUNAS CUESTIONES RELEVANTES EN TORNO A LA TEORÍA DE LA JUSTICIA DE J. RAWLS

María-Xosé AGRA

Universidad de Santiago de Compostela

“Quizás; pero lo que parece cierto (porque ahora estamos en la región de los “quizás” y de los “parece”) era que el yo que ella más necesitaba se mantenía alejado, porque estaba -si la oímos hablar- cambiando de yo tan deprisa como conducía; a cada esquina surgía un nuevo yo; como sucede cuando, por alguna extraña razón, el yo consciente, que es el predominante y el que tiene el poder de desear, no desea sino ser el único. Es lo que algunas personas llaman el yo auténtico, y es, dicen esas personas, el conglomerado de todos los demás yos contenidos en nosotros; sometidos y encerrados por el yo Capitán, el yo Clave, que a todos los amalgama y los controla”.

Orlando. Virginia Woolf.

#### RESUMEN

El punto de partida de este artículo es que tanto el trabajo de J. Rawls *La teoría de la Justicia*, como la Teoría Feminista han contribuido enormemente al resurgimiento de la Filosofía Moral y Política. Mi objetivo aquí es mostrar las relaciones existentes entre la Teoría de Rawls y la Teoría Feminista, y particularmente analizar las críticas feministas de “justice as fairness” en el contexto de un estudio más general sobre Teorías contemporáneas de la Justicia y sobre la relación de la Justicia en Teorías Feministas.

#### ABSTRACT

The starting point of this paper is that both J. Rawls's work *A theory of Justice* and feminist theory have contributed greatly to the revival of the Moral and Political Philosophy. My aim here is to show the relationships between Rawls's and feminist theories, and particularly to analyze feminist criticisms of *justice as fairness* in the context of a more general study on contemporary theories of justice and on the relevance of justice in feminist theories.

#### I. LA REVITALIZACIÓN DE LA FILOSOFÍA MORAL Y POLÍTICA

En la Introducción a la recopilación de trabajos sobre *Women and Moral Theory*<sup>1</sup>, las editoras Diana T. Meyers y Eva Feder Kittay comienzan afirmando que en los últimos años se han producido importantes avances en el ámbito de la filosofía moral y política y,

---

1. Rowman & Littlefield Publ. Inc., 1987, p. 3.

más concretamente, señalan la publicación de *A Theory of Justice* (1971) de J. Rawls y el desarrollo de la teoría feminista como las contribuciones fundamentales al debate y revitalización de la filosofía moral y política. Indiscutiblemente la obra de J. Rawls ha generado en las dos últimas décadas una extensa e intensa polémica y aún sigue animando buena parte de las discusiones en el panorama actual, tanto desde un punto de vista epistemológico como normativo y político. La crítica al utilitarismo y la vuelta a la tradición del contrato social, su posicionamiento de corte kantiano, las premisas sustantivas y los principios de justicia, en definitiva, su concepción de la justicia social y política, han sido analizados y discutidos desde diferentes posiciones teóricas, más próximas o más distantes pero que claramente lo sitúan y nos sitúan en el núcleo de los problemas relevantes de la filosofía moral y política contemporánea: justicia y vida buena, autonomía y solidaridad, pluralismo y democracia, libertad e igualdad, modernidad y posmodernidad, esto es, todas aquellas cuestiones que, ya desde la teoría crítica, ya desde las tesis que oponen a liberales y comunitaristas, ya desde los criterios de la modernidad (pre o pos-modernos), configuran nuestra actualidad. No cabe duda alguna de que hay un consenso generalizado sobre la aportación rawlsiana y de ahí su importancia como un punto de referencia obligado para entender el pasado más reciente y el debate actual.

Indiscutiblemente también y consideramos que habría asimismo un consenso generalizado, aunque quizás no asumido siempre al mismo nivel que el anterior, -es decir, que se valora como importante, rico e interesante pero con el que de alguna manera se mantienen las distancias- sobre la extensión e intensidad alcanzadas en las dos últimas décadas por la teoría feminista (tanto a nivel epistemológico como normativo y político) y que adquiere especial relevancia en el ámbito de la filosofía moral y política, contribuyendo activamente al debate. Las aportaciones de la teoría feminista no deben verse desde una conceptualización uniforme. Así como no hay *una* teoría moral y política, tampoco hay *una* teoría feminista, sino teorías feministas, diferentes posiciones teórico-prácticas a la hora de enfrentarse a las cuestiones fundamentales, lo cual no quiere decir, naturalmente, que no se den presupuestos básicos y aspiraciones teóricas compartidas<sup>2</sup>.

No es posible pasar por alto dos aspectos que forman parte sustancial de dicho consenso generalizado. Por una parte, la incorporación activa de las mujeres en la investigación y en la Academia ha producido una reflexión y revisión que afecta a los diferentes paradigmas, a los temas clásicos y a la introducción de temas nuevos, a los métodos, a la teorización. No se trata de una simple inclusión sino de una reflexión y revisión básica de los postulados, alterando las categorías fundamentales, atendiendo y mostrando el contex-

---

2. SHANLEY, M.L. & PATEMAN, C., (Eds.) en *Feminist Interpretations and Political Theory*, Cambridge-Oxford, Polity Press, 1991, señalan que, a pesar de los desacuerdos o diferencias entre las autoras feministas, sin embargo hay un consenso entre todas ellas de que el mayor perjuicio hecho a las mujeres ha sido su exclusión. Los teóricos clásicos y la construcción del canon académico de la filosofía política han sido, nos dicen, instrumentos para conseguir y mantener esta exclusión. La diversidad de la perspectiva feminista no es desalentadora sino todo lo contrario, anima a seguir la tarea de reinterpretación de los textos y de reconstrucción de la disciplina. De ahí que hagan un llamamiento a unirse al diálogo teórico ya que "es participar del argumento vital sobre los propósitos y fines de nuestra vida común que están en el corazón de la política" (p. 9). La "utopía mínima" compartida a pesar de las diferencias, diríamos pues, es evitar y superar la exclusión o subordinación de las mujeres en tanto que mujeres.

to y el subtexto de género. Por otra parte, como señala S. Benhabib, la obra de C. Gilligan *In a Different Voice* (1982) marca el punto decisivo en torno a las relaciones entre feminismo y teoría moral, abriendo una línea de discusión importante pues "puso de relieve las consecuencias de las llamadas de atención sobre las "cuestiones de mujeres" desde dentro del discurso científico establecido"<sup>3</sup> y la necesidad de plantearse la posibilidad de una contribución feminista a la filosofía moral, abordando el dilema femenino/feminista. El debate generado afecta en gran medida, aunque no exclusivamente, a las tesis morales y políticas del liberalismo, que es puesto bajo escrutinio bien para analizarlo y completarlo desde la perspectiva del sexo-género, bien para plantear una crítica más radical que se dirige a las categorías básicas, a su conceptualización y práctica: la concepción del yo, la fórmula contractual, la distinción público-privado, razón-sentimiento, reproducción-producción y distribución, justicia y vida buena.

Ahora bien, nos referimos a que habría un consenso generalizado con distancias. Dicho de otro modo, en las concepciones de la justicia contemporáneas todo lo más que podemos encontrar es un lenguaje pretendidamente neutral con relación a las desigualdades o diferencias sexuales, no una incorporación teórica, una reflexión sobre la estructura generizada de la sociedad y sus implicaciones para una concepción de la justicia social y política. Esto es, no se produce la esperada intersección entre justicia y género, entre teorías de la justicia y teorías feministas, más bien aquellas ignoran las aportaciones de éstas. Como muy bien destaca S. Moller Okin, hay una cierta ironía que merece ser expresada: "El 'renacimiento' de la teoría política normativa ha ocurrido contemporáneamente con el renacimiento del feminismo y, no por casualidad, al tiempo que los principales cambios en la familia y en sus relaciones con el resto de la sociedad. Pero la nueva teoría política no ha prestado casi ninguna atención a la familia y continúa sus debates centrales con poca consideración de los retos del feminismo reciente"<sup>4</sup>. La no incorporación de la reflexión teórica feminista y el uso de un lenguaje neutral, en vez del sexista tradicional, muestran una carencia reflexiva básica de la filosofía moral y política contemporánea, asumiendo simplemente el legado de la tradición<sup>5</sup>. Esta carencia se refleja en el no reconocimiento del carácter político de la familia, carácter derivado de la aplicación feminista de *lo personal es político* en una de sus acepciones más fructíferas.

Como indicábamos, la obra de Rawls aparece en el punto de partida pero también en el transcurso del debate: la justicia y la tradición liberal-contractual aglutinan los puntos de inflexión. En las páginas que siguen tomaremos, precisamente, como objetivo de examen la concepción rawlsiana de la justicia desde la perspectiva de las críticas suscitadas por las teóricas morales y políticas feministas. Trataremos, en la medida de lo posible, de no insistir tanto en aquellas objeciones o críticas llevadas a cabo desde las posiciones más o

3. BENHABIB, S., "Una revisión del debate sobre las mujeres y la teoría moral". *Isegoría*, nº 6 (Nov. 1992), P. 38.

4. OKIN, S.M., "Gender, the Public and the Private", en HELD, D., (Ed.), *Political Theory Today*. Cambridge-Oxford, Polity Press, 1991, p. 68.

5. Una perspectiva interesante sobre la teoría política feminista actual puede verse en KYMLICKA, W., *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*. Oxford, Clarendon Press, 1990, Cap. 7 "Feminism", pp. 238-292.

menos conocidas y estudiadas de la filosofía moral y política -y que, en gran parte o en su totalidad, pueden ser igualmente compartidas por las teóricas feministas- como en la especificidad de la reflexión crítica de éstas. Así pues, en líneas generales, damos por bien conocida la concepción rawlsiana y el debate en torno a ella, ocupándonos, básicamente, de los aspectos más relevantes de la misma a los que remiten las críticas feministas. Estos es, examinaremos la *justicia como equidad* en relación con la categoría sexo-género<sup>6</sup>.

En general, podemos decir, las teorías de la justicia tratan de abordar los problemas de las desigualdades, de la opresión o dominación de las personas, de la producción o distribución, utilizando y proponiendo diferentes criterios. El interés por la justicia no es, evidentemente, algo nuevo. Las recientes teorías de la justicia focalizan su interés en los problemas de la justicia social, buscando criterios para resolver los conflictos que aquejan a nuestra sociedad. En este contexto surge la cuestión de si las teorías de la justicia propuestas incorporan o incluyen, y en qué medida, a las mujeres, o si, por el contrario, dichas teorías son opacas a la estructura generizada de la sociedad. Desde una perspectiva feminista el punto de mira se sitúa en la importancia de tomar en cuenta el sistema sexo-género como un elemento ineludible de cualquier teoría de la justicia. Tenemos así tres niveles de aproximación: en primer lugar, mostrar la tradición del pensamiento moral y político occidental como una tradición que olvida o excluye a las mujeres del ámbito específico de la justicia; en segundo lugar, mostrar que la recepción acrítica de esta tradición conlleva asumir sin más la estructura generizada de la sociedad y, consiguientemente, a establecer una clara delimitación del campo de la justicia (pública); y, en tercer lugar, el cuestionamiento de la neutralidad del lenguaje en dichas teorías. Estas aproximaciones lógicamente no son excluyentes sino complementarias y su efecto supone una extensión de la justicia, la incorporación de temas y problemas no contemplados en las diferentes interpretaciones y la contestación ante unas teorías de la justicia que olvidan u ocultan que en la construcción de una sociedad más justa es inevitable ya abordar las desigualdades generadas por la estructura *generizada* de la organización social existente. Con estas consideraciones podemos ver cómo se produce la intersección entre la justicia como equidad de Rawls y la teoría feminista.

## II. LA TRADICIÓN Y HERENCIA DE LA JUSTICIA

### *La lógica del contrato*

Rawls, como se sabe, revitaliza la teoría del contrato social, su pretensión es elevarla al nivel más alto de abstracción (Hobbes -con reticencias-, Locke, Rousseau y Kant). C. Pateman ha elaborado una potente revisión crítica de los supuestos y la lógica de la teoría contractual clásica, crítica que hace extensible al neocontractualismo y, como no, a

6. La categoría sexo-género se emplea en la teoría feminista para indicar que, expresado en palabras de S. Benhabib: "La diferencia sexual no es meramente un hecho anatómico, pues la construcción e interpretación de la diferencia anatómica es ella misma un proceso histórico y social. Que el varón y la hembra de la especie difieren es un hecho, pero es un hecho también siempre construido socialmente. La identidad sexual es un aspecto de la identidad del género". *Ibid.*, p. 52.

Rawls. Para esta autora el problema de la teoría liberal contractual radica en que mediante la ficción del contrato original surge un nuevo orden social, civil y político, bajo el presupuesto de que las relaciones sociales libres tienen la forma de un contrato, de ahí su atractivo para el pensamiento contemporáneo. Pero, este supuesto origen de la sociedad civil y política sólo es posible entenderlo desde lo que ella denomina el contrato sexual-social, es decir, que los teóricos contractualistas a través de la ficción del contrato original trazan una línea entre lo público y lo privado, de modo que la esfera privada no tiene relevancia política alguna, instaurando una fraternidad civil, una nueva fórmula de patriarcado que descansa sobre la muerte política del padre, sobre una concepción del individuo como propietario de sus capacidades, de su persona, y de sus bienes, del individuo "posesivo", con lo que son los varones -no los padres- los que pueden contratar y contratan. Las mujeres nacen en sujeción. El espacio público, nos dice, surge de un pacto, la esfera privada también. La antinomia Estado de naturaleza/sociedad civil presupone el contrato sexual.

No vamos a detenernos en toda la argumentación articulada por Pateman con respecto a la teoría contractual<sup>7</sup>. Veamos cómo afecta a la concepción de Rawls. Un primer elemento a tener en cuenta es que -frente a la actitud generalizada en las discusiones de la filosofía moral y política contemporánea, los teóricos clásicos en sus descripciones del estado de naturaleza ponen de manifiesto que los seres humanos son sexualmente diferenciados- se privilegia el espacio público y no se considera este aspecto de la vida humana, no se menciona nunca que los individuos que contratan son todos individuos del mismo sexo, algo que los teóricos clásicos tenían claro. Partiendo de esto, Rawls no se escapa a las objeciones, el objetivo de argumentar desde una *posición original* es "conseguir la solución deseada". Esto es, en la descripción de los seres humanos "naturales", en el estado de naturaleza, se introducen características sociales así, según sea la propuesta de sociedad civil y política que el teórico desea justificar, se pondrá el acento sobre unas características "naturales" u otras, con el fin de lograr la "solución deseada". Lo mismo se aplica a la posición original. Como antes se indicaba, Pateman incide en que los teóricos contemporáneos ya que subsumen a los seres femeninos bajo la categoría de "individuos" -aparentemente universal y sexualmente neutra- los individuos sexualmente diferenciados desaparecen, tal es lo que ocurre a las partes en la posición original. Rawls seguiría aquí la línea kantiana del contrato como idea de la razón, una idea necesaria para comprender las actuales instituciones políticas, no para dar cuenta del origen del derecho político. Se trata de llegar a un acuerdo sobre los principios que deben aplicarse a las instituciones existentes y que confirmen "nuestras intuiciones", incluyendo, dice Pateman, las relaciones patriarcales de subordinación<sup>8</sup>. La idea de contrato funciona como idea de la razón no como ficción política.

El problema fundamental se centra en la *posición original* y el *velo de la ignorancia*, insistiendo en que, en efecto, hay un único individuo detrás del velo de la ignorancia de

---

7. Véase, *The Sexual Contract*, Cambridge, Polity Press, 1988 y *The disorder of Women*, Cambridge, Polity Press, 1989.

8. *The sexual Contract*, p. 42.

Rawls, ya que no se conocen hechos particulares, son representativos pero, suponiendo que se logre determinar la representatividad, son indistinguibles unos de otros, en resumen “el representante es sin sexo”. Esto es, “la posición original de Rawls es una construcción lógica en el sentido más acabado; es el reino de la pura razón sin nada humano en él (excepto que Rawls, por supuesto, como Kant antes que él, inevitablemente introduce seres corpóreos masculinos y femeninos reales en el curso de su argumentación). Antes de proponer la ignorancia de los “hechos particulares”, Rawls ya ha sostenido que las partes tienen “descendientes” (de los que son responsables) y que, en general, los ve como “cabezas de familia”. Pateman se pregunta cómo es esto posible, cómo por un lado se descorporeiza, se abstraen todas las características sustantivas, particulares, del individuo y, por otra, se acepta la existencia de la diferencia sexual, que nacen niños y se forman familias: “los participantes en el contrato original de Rawls son, simultáneamente, meras entidades razonando y “cabezas de familia” u hombres que representan a sus esposas”<sup>9</sup>. Un último contraste con los teóricos clásicos, en la posición original rawlsiana nada sucede, mientras que en las descripciones de aquéllos, el estado de naturaleza se muestra lleno de vida.

La otra línea de objeción a Rawls se refiere al *sentido de justicia*. La tradición liberal contractual establece una línea divisoria entre la esfera privada y la esfera pública, de tal modo que en la primera estarían las mujeres y el amor y en la segunda el reino público de la justicia. Esta diferenciación depende, en última instancia, de la oposición entre convención y naturaleza que, según la autora, la teoría liberal presupone pero no puede admitir ahora abiertamente sin que le cree problemas. Para los teóricos clásicos las mujeres no pueden desarrollar un sentido de justicia. Rawls afirma que la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales no obstante, indica Pateman, esto no quiere decir que la justicia sea la virtud de *todas* las instituciones sociales<sup>10</sup>; en línea con la teoría clásica y con, digamos, los constructores de la familia sentimental moderna, es el amor y no la justicia la primera virtud de la familia. La familia deviene el reino de la particularidad, de las diferencias, mientras que la abstracción de dichas particularidades, la descorporealización de los individuos (varones) como portadores de derechos (libertades), como poseedores de su persona y propiedades, les permite acceder al mundo público de la ciudadanía civil y política.

Justicia y amor se oponen, las mujeres no pueden desarrollar un sentido de la justicia. Rawls efectivamente afirma que sigue la línea de Rousseau y Freud, pero no hace referencia alguna a los problemas de la diferenciación sexual que encontramos en estos autores, nada dice en su descripción del sentido de justicia. A través de las tres etapas (Moralidad de la autoridad, Moralidad de la asociación y Moralidad de los principios) no se alude ni a la división sexual del trabajo ni a si la vida doméstica es la esfera propia de las mujeres. Sí observa, sin embargo, que un concepto de justicia públicamente reconocido, regula la vida social y “nos reconcilia con las disposiciones del orden natural” y, se pregunta Pateman “¿qué es más natural, o acorde con la naturaleza, que la división de la

9. *Ibid.*, p. 43.

10. *The disorder*, p. 20.

vida social y sus virtudes entre los sexos: la vida política convencional y la justicia pertenecen a los hombres; la vida doméstica y el amor pertenecen a las mujeres?"<sup>11</sup>. En última instancia parece que el argumento no es otro que el del "fundamento de la naturaleza", argumento que apoya la tradicional separación de las esferas públicas y privada, del sentido de la justicia correspondiente a los hombres y las virtudes domésticas a las mujeres. Aquí radicaría la distinción entre justicia y cuidado o responsabilidad. Pateman no se ocupa de la discusión entre estos dos modelos, cuestiona esta tradición y trata de mostrar que la supuesta neutralidad de Rawls no es tal en la medida en que remite una y otra vez el orden de lo natural<sup>12</sup>.

Rawls sigue la lógica de la tradición contractual y, por consiguiente, su diseño de la posición original y el sentido de justicia responde al modelo de contrato fraternal -con las salvedades mencionadas respecto de los teóricos clásicos y sin olvidarnos de que éstos se enfrentan, con sus tesis sobre el consentimiento y su defensa de la igualdad y libertad natural, a los partidarios del patriarcalismo político<sup>13</sup>-. La idea de que la fraternidad de los varones es la que lleva a cabo el contrato, recoge el sentido del moderno patriarcado, frente al patriarcado clásico, y sería de aplicación a la justicia rawlsiana. Además, según Rawls, el segundo principio de justicia, el principio de la diferencia expresa "el significado natural de la fraternidad". Pateman ve en esto la confirmación de la idea liberal de vínculo comunitario, -Susan Moller Okin, por su parte, un deslizamiento del lenguaje supuestamente neutral-. Tampoco debemos pasar por alto que Rawls ve en la idea de fraternidad del segundo principio una analogía con la familia<sup>14</sup>. Por último, Pateman se refiere a un contraste entre los teóricos clásicos y Rawls que afecta a la cuestión de la justificación de la obligación política. La teoría contractual de Rawls asume como un rasgo *natural* del mundo la autoridad del Estado democrático-liberal, exhibe la racionalidad del Estado y un modelo voluntarista que, frente a los teóricos clásicos, no admite que la autoridad del Estado sea un problema<sup>15</sup>. Es importante, en este sentido, la llamada de

11. *The disorder*, p. 28.

12. Una buena aproximación a los problemas de la tradición de la justicia y de la ética del cuidado, se puede ver en MEYERS, T., y FEDER, E., op. cit.

13. Véase, SHANLEY, M.L.: "Marriage Contract and Social Contract in Seventeenth Century English Political Thought", en BETHKE ELSHTAIN, J.: *The Family in Political Thought*. Sussex, The Harvester Press, 1982, pp. 80-95.

14. Desde el punto de vista de la justicia social y su interpretación democrática, la idea de fraternidad, para Rawls, expresa la idea de no querer tener mayores ventajas a menos que sea en beneficio de otros peor situados. En la familia se rechaza el principio de maximizar la suma de ventajas. La idea de fraternidad, pues se presenta como análoga a la familia y circunscrita al Estado-Nación. Es interesante destacar, con Onora O'Neill, que el principio de fraternidad, el principio de la diferencia, de Rawls no se aplica a la justicia internacional sino a las naciones-Estado, "no hay análogo internacional del segundo principio de justicia". Véase "Transnational Justice" en HELD, D., (Ed.) op. cit, p. 294. En este sentido también N. McCormick: "En una sociedad cuyos miembros participasen de un sentido de justicia y de la común aceptación de principios como los propuestos por Rawls para definir el contenido de ese sentido de justicia, y en la que se lleva a cabo un esfuerzo consciente para reducir las desigualdades hasta un punto de equilibrio como el que se ha representado, las diferencias, y especialmente las diferencias de renta mantenidas como incentivos, pueden ser bastante reducidas. Estos sería así especialmente si, como él pretende, tal sociedad incorporase la idea de fraternidad en el sentido de que se utilizasen conscientemente las capacidades de todos con vistas a obtener una ventaja general". *Derecho legal y socialdemocracia. Ensayos sobre filosofía jurídica y política*. Madrid, Tecnos, 1990, p. 90.

15. Véase *The disorder*, pp. 59, 64 y 67.

atención de Pateman sobre la distinción de Rawls entre *deber natural* y *obligación*: “Rawls concluye, sobre la base de esta forma del argumento voluntarista, que los ciudadanos están lejos de tener una obligación igual -de hecho, muchos ciudadanos no tienen *obligación* política alguna. Son únicamente los ‘miembros mejor situados de la sociedad’, quienes toman parte activa en la vida política, quienes tienen obligación política. El resto de la población tienen meramente ‘un *deber natural* de obedecer”<sup>16</sup>. Es fácil derivar las consecuencias para las mujeres -y no sólo para ellas- de esta concepción.

A modo de resumen, podemos decir, la crítica de Pateman a Rawls se inscribe en su cuestionamiento radical de la teoría liberal contractual: la categoría de individuo es patriarcal. La lógica del contrato (tomada como paradigma de las relaciones libres) ampliada a la esfera de la familia o de lo privado-doméstico conduce al mercado universal<sup>17</sup>. En la versión kantiano-rawlsiana no se superan las coordenadas básicas de la tradición contractual.

### *Público/Privado/Doméstico*

Una cuestión de especial relevancia en la argumentación de Pateman tiene que ver con su análisis de la dicotomía público/privado. Presta atención a esto desde la relación entre feminismo y liberalismo. Ambos tienen el mismo origen, a saber, la concepción de los individuos como libres e iguales, emancipándose de los vínculos jerárquicos y adscritos de la sociedad tradicional. Mas se separan, justamente, en la conceptualización de estas dos esferas, la pública y la privada. El feminismo va más allá, cuestiona el patriarcalismo liberal sobre la base de que la separación entre ambas esferas parece como si, en realidad, se aplicase a todos los individuos por igual, cuando son los hombres los que “habitan propiamente y gobiernan dentro de ambas esferas. El argumento feminista esencial es que la doctrina de ‘separadas pero iguales’ y el ostensible individualismo e igualitarismo de la teoría liberal, oscurece la realidad patriarcal de una estructura social de desigualdad y de dominación de las mujeres por los hombres”<sup>18</sup>.

Pateman pone el acento en la complejidad de la separación y relación entre ambas esferas. Dentro de la sociedad civil se daría igualmente la dicotomía, diferenciándose de lo doméstico. El problema no radica simplemente en el cuestionamiento de la dicotomía sino en mostrar que la concepción alternativa a la liberal debe tener en cuenta la relación entre público/doméstico: “El hecho de que el patriarcalismo sea una parte esencial y, por tanto, constitutiva, de la teoría y de la práctica del liberalismo, permanece oscurecido por la aparente impersonal, universal, dicotomía entre privado y público dentro de la sociedad civil misma”<sup>19</sup>. Así pues, la alianza entre feminismo y contrato no es posible. Feminismo

16. *Ibid.*, p. 67.

17. Sobre la noción de contrato (Esfera pública, del individualismo posesivo, masculina) como forma de interacción hegemónica en la constitución de la ciudadanía civil y su contrapartida, la caridad (perteneciente a la esfera privada, femenina), véase FRASER, N., y GORDON, L.: “Contrato versus caridad”, en *Isegoría*, nº 6 (Nov. 1992), pp. 65-82.

18. *The Disorder*, p. 120.

19. La crítica en este caso la dirige Pateman también a la dicotomía público-privado en J. HABERNAS. *The Disorder*, p. 123. La discusión sobre si el énfasis del liberalismo en la vida privada es una muestra de su carácter

y liberalismo son incompatibles, de lo contrario se perpetuaría y consolidaría la forma moderna del patriarcado y, en definitiva, supondría aceptar la derivación de la extensión de la lógica del contrato en el sentido de que todo es susceptible de ser contratado -esto es: los cuerpos, los servicios reproductivos y domésticos, la prostitución o la subrogación- que únicamente conduce al mercado universal de cuerpos y servicios.

Susan Moller Okin comparte, en general, las apreciaciones de Pateman, especialmente aquellas que remiten a la tradición y a la crítica de las teorías políticas contemporáneas por su olvido u ocultamiento de la familia, de la desigualdad y diferenciación sexual. Ambas señalan que la teoría política actual acepta más o menos explícitamente que la familia no pertenece al campo político y presentan a los individuos como varones adultos, cabezas de familia. Lo asumen, en la medida en que la filosofía política actual no discute sobre estas cuestiones, al contrario, justamente, que los clásicos. Para Pateman, la teoría liberal no nos dice cómo los individuos llegan a ser adultos, para S.M. Okin "los teóricos políticos toman como objeto de sus teorías a seres humanos maduros, independientes sin explicar cómo llegan a ser de esta manera"<sup>20</sup>. Coinciden ambas en que la teoría política hoy olvida el tema, altamente político, del género, considerando irrelevante cómo los individuos llegan a ser tales, restando importancia a la diferencia sexual como diferencia política, y privilegiando, así, el espacio público. Desde la perspectiva feminista de Okin está claro que un punto fundamental de discusión se sitúa en torno a la importancia que tiene la justicia en la vida personal. Los derechos privados lo son de individuos que se relacionan entre sí como tales en la esfera privada, en tanto que cabezas de familia, mientras que su esfera de la privacidad descansa sobre la subordinación de los miembros de la familia que no tiene derechos privados propios. O, dicho a la manera de Pateman, la esfera pública surge del contrato, la esfera privada contiene también un contrato, el contrato sexual, que traza la división entre libertad y subordinación.

Okin entiende, asimismo, que la dicotomía privado-público no es tan clara, presenta ciertas ambigüedades en la teoría liberal. Dos, en concreto, se perciben en la mayoría de la discusiones. La primera de ellas respecto a la terminología. Público y privado se usan para referirse tanto a la distinción entre Estado y sociedad como para la distinción entre vida doméstica y no doméstica. En ambas dicotomías el Estado es (paradigmáticamente) público y la familia, la vida íntima y doméstica (de nuevo, dice, paradigmáticamente) privada. La diferencia entre las formas de la dicotomía es que, el reino intermedio socio-económico (la sociedad civil hegeliana), en la primera dicotomía está incluido en la categoría de privado, pero en la segunda dicotomía es público: "es la continuación de esta dicotomía la que permite a los teóricos ignorar la naturaleza política de la familia, la relevancia de la justicia en la vida personal y, como una consecuencia, una gran parte de las desigualdades de género. Me referiré a la dicotomía como "público/doméstico"<sup>21</sup>. La

---

antisocial o, por el contrario, responde a la sociabilidad natural y a la "glorificación de la sociedad" -el ideal liberal de la vida privada no trataría de proteger al individuo de la sociedad, sino liberar a la sociedad de la indiferencia política- y en el que se insertaría la noción rawlsiana de "uniones sociales libres", puede verse en KYMLICKA, W., op. cit., p. 251-2.

20. "Gender, The Public...., 71.

21. "Gender, The Public...., p. 69.

segunda es que incluso *dentro* de la dicotomía público/doméstico hay una ambigüedad derivada de la tradicional división del trabajo entre los sexos: los hombres son los responsables de las ocupaciones de la esfera económica y de la vida política y las mujeres de la esfera privada de la domesticidad y reproducción. Los derechos políticos y los derechos pertenecientes a la moderna concepción liberal de la privacidad son derechos de los individuos, y los individuos son varones adultos cabezas de familia. Según Okin, el impacto de la teoría feminista en la filosofía política es profundo, muestra que lo personal y lo político se encuentran mezclados frente a la tradicional separación de las categorías de lo privado y público y resalta "la necesaria incompletud de las teorías de la política que persisten en confinarse ellas mismas en el estudio de lo que ha sido definido en una era prefeminista como legítimamente político"<sup>22</sup>. Sostiene que la idea liberal de no intervención del Estado en el reino doméstico, más que mantener la neutralidad de hecho refuerza las desigualdades existentes. Llega a la conclusión de que la frontera entre lo público y lo doméstico es fluctuante y continuará siéndolo, -lo cual no quiere decir que no se necesite mantener alguna protección de la vida personal y privada de la intrusión y el control- en un mundo libre de problemas de género.

La coincidencia entre Pateman y Okin en el análisis de la dicotomía público/doméstico, sobre lo personal y lo político no implica que ambas suscriban una misma concepción o alternativa, todo lo contrario. Pateman, decíamos, no admite la lógica del contrato, critica la alianza entre liberalismo y feminismo. Okin por su parte intenta desarrollar una concepción liberal en un mundo libre del problema del género. Okin se opone a Pateman de forma significativa. Tras cuestionar algunos aspectos derivados de su lectura de la tradición clásica del contrato, afirma que en la argumentación de aquella se crea una enorme confusión, dado el uso de los términos *contractualista* y *el punto de vista del contrato*, de modo que acaba "confundiendo toda la teoría contractual liberal con el libertarismo"<sup>23</sup>. La tesis de que la vida social es una serie de contratos y todo es susceptible de ser contratado responde únicamente a las teorías contractuales de Hobbes y los libertarios que, a su juicio, no pueden ser puestas al mismo nivel que las teorías liberales de Locke, Kant y Rawls. Pateman, pues, equipararía liberalismo y libertarismo tanto respecto de las concepciones clásicas como de las contemporáneas, pero hay, dice Okin, bastantes diferencias desde una perspectiva feminista entre Nozick y Rawls. Otro desacuerdo importante se refiere a que Pateman apenas se ocupa de tres cuestiones, a juicio de Okin imprescindibles, para abordar una comprensión convincente de las relaciones entre los sexos, a saber: los niños y el cuidado de los niños, los componentes reales, actuales del poder masculino y la socialización del género. La teoría feminista está investigando en esta línea y mientras no se determine claramente esto no podremos, afirma, saber si las mujeres pueden ser "individuos" y si el concepto de contratante individual puede continuar siendo utilizado<sup>24</sup>. Ahora bien, en el caso de Okin, la crítica a la tradición y a las teorías de la justicia contemporáneas, no conlleva el rechazo de la concepción de la justicia de Rawls, sino una posible interpretación feminista. No ocurre lo

22. *Ibid.*, p. 82.

23. OKIN, S.M.: "Feminism, The Individual and Contract Theory" en, *Ethics*, 100 (april 1990), p. 666.

24. *Ibid.*, p. 669.

mismo con su análisis de los teóricos comunitaristas o libertarios, -M. Sandel, M. Walzer, A. McIntyre, R. Nozick- con los que el feminismo tiene una difícil alianza.

Parte de la necesidad de una crítica feminista de la justicia como equidad y, "una vez que prescindimos de los supuestos de la tradición liberal sobre lo público versus lo doméstico, lo político versus lo no político como esferas de la vida, podemos usar la teoría de Rawls como una herramienta con que pensar sobre cómo lograr la justicia entre los sexos tanto dentro de la familia como en la sociedad en general"<sup>25</sup>. Por lo que, al mismo tiempo, en su intento por elaborar una teoría feminista de la justicia social, propone una reformulación del concepto central de Rawls: la posición original. El núcleo básico de su argumentación descansa en la idea de que la reinterpretación de este concepto, así como la presencia en dicha concepción de elementos positivos, aunque no desarrollados en la teoría -tales como el reconocimiento de la familia como primera escuela del desarrollo moral, el requerimiento de que la familia sea justa, y los elementos de responsabilidad, cuidado e interés por los otros- si bien generan tensiones o inconsistencias en su concepción, sin embargo, pueden ser superadas planteando la cuestión de la justicia dentro de la familia y modificando las condiciones de la posición original. Okin pretende, en última instancia, resolver los problemas de la justicia como equidad tomando en serio la estructura generizada de la sociedad, dando relevancia a las diferencias y desigualdades sexuales, pero conservando con matices el marco conceptual y general de la propuesta de Rawls. La tesis fundamental es que la justicia debe alcanzar también a la familia ya que hasta que no haya justicia dentro de la familia las mujeres no podrán lograr la igualdad. Desde esta posición la familia deviene el lugar desde el que interpelar a las teorías de la justicia y más concretamente a la de Rawls.

El programa de Pateman discurre, a través de una crítica radical de los presupuestos teóricos y prácticos de la teoría liberal-contractual, hacia un modelo de democracia participativa que permita realmente una igualdad efectiva y que comporta el abandono de la concepción liberal. El programa de Okin parte del convencimiento de que es posible liberar a la tradición liberal de aquellos elementos teóricos y prácticos que le impiden abordar las diferencias y desigualdades sexuales y, por lo tanto, incorporar los elementos de la teoría feminista. Para Okin la teoría liberal no debe abandonarse, teoría liberal y teoría feminista no son excluyentes. El problema, como veremos, está en si es posible llevar a cabo un proyecto tal, sin renunciar a o alterar determinados supuestos básicos y definitorios, sustanciales, bien del liberalismo, bien del feminismo, sin tensiones o inconsistencias.

### III. HACIA UNA CONCEPCIÓN HUMANISTA DE LA JUSTICIA

#### *La herencia kantiana*

Obviamente, Pateman incluye a Kant en sus críticas al contrato, aunque éste lo presente como una idea de la razón y trate de resolver el problema de la temporalidad que aqueja a ciertas formulaciones del contrato. Muy especialmente presta atención al deber

25. *Justice, Gender and Family*. Basic Books, 1989, p. 109.

ético del matrimonio y a su fórmula contractual *ad hoc*: el derecho personal real, mostrando sus inconsistencias y desde el interés por la relación conyugal. Para Okin el centro va a estar en el amor de los padres a los hijos. La herencia kantiana pesa mucho en la teoría de Rawls, el énfasis en la definición de los sujetos morales como autónomos y racionales y la separación entre razón y sentimiento, le impide reconocer cualquier papel a la benevolencia y a la empatía en la formulación de sus principios de justicia y lo hace derivar hacia la teoría de la elección racional. Okin considera que Kant adopta una posición tan drástica respecto a la imposibilidad de que el sentimiento y el amor tomen parte en la fundamentación de la moralidad porque se olvida de un tipo muy importante de amor: el amor entre padres e hijos bajo circunstancias favorables. Kant sólo distingue entre dos tipos de amor: el sentimiento moral de benevolencia, “amor práctico”, que se sigue del reconocimiento del deber y el amor afectivo, amor patológico, que para él es “mera inclinación”. La relación de amor entre padres e hijos, sin embargo, es fundamental para la vida humana y la educación moral: “es la primera clase de amor que experimentamos (si nuestras circunstancias son afortunadas) sin consideración de nuestro sexo, y ha constituido, por supuesto a través de la historia una gran parte de las experiencias de las mujeres más que de los hombres”<sup>26</sup>. El problema de Kant consiste en no haber sido capaz de percibir la relevancia o potencial moral de esta clase de amor y de las cualidades morales que puede hacer surgir. Así, se da en Kant una división clara del trabajo moral entre los dos sexos, definiendo un mundo moral que excluye a las mujeres del reino de los sujetos morales. Las mujeres, dice Okin, están ausentes de su mundo moral y ello, además de tener significación para las mujeres, también “tiene un efecto distorsionante sobre su filosofía moral como un todo”, algo que Rawls -entre otros muchos- no es capaz de ver<sup>27</sup>: pasa por alto que, para Kant, las mujeres no están incluidas en la categoría de personas racionales, libres e iguales.

Lo mismo sucede con Freud, nada se dice de que en el esquema freudiano el desarrollo moral de las mujeres no es igual que el de los hombres. Esta sería, y Pateman también lo resaltaba, una peculiaridad de la filosofía política contemporánea -Kant y Freud sí se ocuparon, al igual que el resto de los clásicos, de la diferencia sexual- se asume la tradición sin prestar atención a ello, ocultándola y recepcionándola acríticamente. Es importante destacar que la construcción de la diferencia sexual y la familia sentimental moderna, en principio, pudieran entenderse como más igualitaria que la construcción patriarcal clásica. Sin embargo, tanto Okin como Pateman convienen en que la circunscripción al ámbito natural, doméstico, en definitiva, del amor y del sentimiento, reafirma la subordinación de las mujeres. Asumir la tradición significa, pues, mantener este modelo de familia sentimental, reducto del amor, del sentimiento, de la particularidad. La teoría feminista lo pone en cuestión, aboga por un modelo de familia más igualitario. Y, justamente, esto es lo que no proporciona o no tematiza la filosofía moral y política contemporánea, se mueve dentro de la visión tradicional de la familia, incorpora acríticamente la tradición.

26. OKIN, S.M., “Reason and Feeling in Thinking about Justice”, *Ethics*, 99 (January, 1989), p. 233.

27. Véase también de Okin, S.M., “Women and The Making of Sentimental Family”, *Philosophy & Public Affairs*, 11 (1982), pp. 78-82.

La teoría de la justicia de Rawls está aquejada, en tanto que sigue a Kant, de los mismos problemas. Aunque Rawls no concede un papel decisivo a las cualidades de empatía y benevolencia, en lo que respecta a la formulación de los principios y a la descripción del proceso por el cual se llega a ellos, bien es cierto que la posición original consiste en una combinación de supuestos (desinterés mutuo y velo de la ignorancia) que logran el mismo propósito que la benevolencia. Cada persona se ve forzada en la posición original a tomar en cuenta el bien de los otros. Esta formulación, para Rawls, tiene más ventajas que el apelar a la benevolencia. En cierta medida, en relación con Kant, modificaría la noción de racionalidad y su explicación del desarrollo moral. Pero, a pesar de ello, no se obvian ni la ambigüedad ni las inconsistencias. Por una parte, su explicación de la teoría puede llevarnos a retar el sistema de género de nuestra sociedad y, por otra, se cercena esta posibilidad. Dicho de otra manera, para Okin, en tanto que los sujetos de la teoría son cabezas de familia -aún valorando positivamente que Rawls posteriormente indica que el sexo es una característica moralmente irrelevante y contingente- y, puesto que no desarrolla los elementos positivos de su concepción, el resultado es negativo. La cuestión está en si se aplica o no la justicia a las mujeres y a la familia.

En efecto, Rawls afirma que la estructura básica de la sociedad es el objeto primario de la justicia, la forma en que las principales instituciones sociales distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de ventajas de la cooperación social, entre esas instituciones específica la *familia monogámica*, y estas instituciones fundamentales son distintas de las *asociaciones privadas*. En la esfera de la justicia social, pues, la familia está incluida. Ahora bien, a partir de aquí comienzan los problemas con la concepción de la justicia. En la descripción de la posición original se definen, no como individuos, sino como cabezas de familia o representantes de familias. Es cierto, dice Okin, que Rawls lo justifica apelando a la necesidad de que las partes en la posición original se preocupen por el cuidado, por el bienestar de las siguientes generaciones y de garantizar el principio de ahorro justo, ya que si se definen las partes sólo como mutuamente desinteresadas no se lograría. Okin sostiene que Rawls actúa llevado por la concepción tradicional de familia, entendiéndolo que cuando habla de cabezas de familia se refiere a los hombres, no a las mujeres. A pesar de que no tuviese la intención de hacerlo, su ambigüedad supone aceptar la tradición de que la familia y las relaciones entre sexos no son materia de justicia.

En la revisión que lleva a cabo de la parte II de la Teoría de la Justicia, destaca que la familia, de hecho, aparece en tres contextos: como el vínculo entre generaciones necesario para el principio del justo ahorro, como un posible obstáculo a la igualdad de oportunidades y como primera escuela del desarrollo moral. En este último contexto es en el que Rawls afirma que la familia es justa, pero no lo desarrolla. Es más, si en la posición original las partes son representantes de la familia, esto es, cabezas de familia, entonces no están en posición de "determinar cuestiones de justicia *dentro* de las familias, y es imposible determinar cómo puede ser oído el punto de vista de los miembros menos aventajados"<sup>28</sup>. Okin concluye su repaso de la segunda parte afirmando que Rawls fracasa

28. OKIN, S.M.: "Justice and Gender". *Philosophy & Public Affairs*. Vol. 16, nº 1 (1987), p. 49.

sa, pues no considera como parte de la estructura básica de la sociedad la mayor dependencia económica de las mujeres y la división del trabajo dentro de la familia, es decir no toma en cuenta la estructura generalizada de la sociedad. En la parte III, toma la familia como algo dado, no discute formas alternativas. La familia, para aquél, es una pequeña asociación, normalmente caracterizada por una jerarquía definida, en la que cada miembro tiene ciertos derechos y deberes. El papel de la familia en el desarrollo y educación moral se logra parcialmente mediante las expectativas paternas de las "virtudes de un buen hijo y una buena hija" y poco más aclara.

El fracaso de Rawls en someter la estructura de la familia a sus principios de justicia es particularmente serio, mantiene Okin, a la luz de la afirmación de éste, de que una teoría de la justicia debe dar cuenta de cómo los individuos llegan a ser lo que son y no pueden tomar sus objetivos finales e intereses, sus actitudes para con ellos mismos y su vida, como dados. De todos modos, si leemos a Rawls tomando en serio que aquellos que están tras el velo de la ignorancia son personas sin sexo, y que la familia y el sistema de género deben ser sometidos a escrutinio, se puede seguir una crítica feminista constructiva de las instituciones actuales. Dicho de otro modo, 1) la posición original puede ser una poderosa herramienta para la crítica feminista. La posición original es un elemento fundamental para pensar sobre la justicia, ya que nos obliga a ponernos en el lugar del otro, 2) se requiere algo más que la igualdad legal formal de los sexos si hablamos de justicia, 3) se pregunta si realmente el sexo es una característica humana moralmente irrelevante y contingente en una sociedad estructurada por el género, 4) cómo se garantiza, realmente el autorespeto y la autoestima para todos, luego también para las mujeres.

Así pues, esta teoría permite una crítica potencial de la estructura de género, llegando a concluir que, además de ser necesaria la desaparición del género para que ambos sexos puedan disfrutar de la justicia social en la práctica, la desaparición del género es un prerequisite para el completo desarrollo de una teoría de la justicia plenamente humana y ésta sólo puede desarrollarse si hay una plena participación de ambos sexos *en el diálogo que es la filosofía moral y política*<sup>29</sup>. El objetivo es lograr la igualdad entre hombres y mujeres en todas las esferas de la vida humana. El género es incompatible con una sociedad justa. La desaparición del género probablemente producirá importantes cambios en la teoría y práctica de la justicia.

### *La Posición Original y el Sentido de Justicia*

La lectura alternativa de la posición original parte de que garantiza el significado esencial de la concepción de Rawls. Este no es visto simplemente como un racionalista, los sentimientos de empatía y benevolencia están en la base de sus principios. Esta alternativa, a juicio de Okin, mejora sustancialmente la posición original y la sustrae de algunas objeciones. La argumentación que Okin necesita para reforzar su modificación de la posición original tiene, lógicamente, que separarse de la interpretación en términos de la teoría de la elección racional. Por esta razón, la posición original requiere más conocimiento y benevolencia: "Para pensar razonablemente en la posición original,

29. "Justice and Gender", p. 70.

presumiblemente, se debe tener conocimiento de los aspectos esenciales de las vidas de las personas, de todos los tipos diferentes imaginables y en todas las diferentes posiciones sociales imaginables. En ausencia de conocimiento sobre sus propias características particulares, aquéllos en la posición original no pueden pensar desde la posición de *nadie* -como el deseo de Rawls de simplicidad puede sugerir-, deben pensar desde la posición de *todos*<sup>30</sup>.

Así, lo que Rawls da por sentado que se gana en simplicidad, se pierde en la posibilidad de diferenciar entre autointerés y la representación de los intereses de los demás. Aplicado al principio de la diferencia habrá que tener en cuenta, por lo tanto, "la mujer representativa menos aventajada". Esta interpretación, para Okin, no es una abstracción de todas las contingencias de la vida humana sino, como se desprende de la propia teoría de Rawls del desarrollo moral, mucho más cercana a una apreciación e interés por las diferencias sociales y otras diferencias humanas. Quiere esto decir que no es preciso considerarse como seres *independientes* de los demás, lo que se necesita es la capacidad de distanciarnos de nosotros mismos, de nuestros fines particulares. La posición original requiere que, como sujetos morales, seamos capaces de comprender, de tomar en consideración las identidades, los objetivos, los afectos de toda persona, aunque sean muy diferentes de los nuestros. Se trata de, sabiendo quienes somos, pensar *como si* estuviésemos en la posición original. Nos obliga a poner en ejercicio considerables capacidades de empatía y poder de comunicación con los otros, y a reconocer diferentes vidas humanas. Pero esto no basta para mantener un sentido de justicia: "Dado que sabemos quiénes somos y cuáles son nuestros intereses y concepciones particulares del bien, necesitamos también un gran compromiso con la benevolencia, tomar cuidado de todos y cada uno de los demás tanto como de nosotros mismos"<sup>31</sup>. La posición original así entendida, conocimiento más benevolencia, se apoya en la concepción del desarrollo moral de Rawls, y se separa claramente de la teoría de la elección racional. Se marcan las diferencias entre autointerés y autointerés moral. Las instituciones elegidas en la posición original, en definitiva, minimizarían el género<sup>32</sup>.

La afirmación de Rawls de que, una vez alcanzada la etapa superior del desarrollo moral, el sentido de justicia es un continuo con el amor a la humanidad, junto con la idea de que el desarrollo moral depende de la primera etapa -a diferencia de Kant, que la familia sea justa, y la administración del amor por parte de los que contribuyen a formar a los niños desde las etapas más tempranas- son fundamentales en la lectura de Okin. Por tanto, en cierta medida, se reconoce que en la base del desarrollo moral está una esfera de la vida -que aunque históricamente ha sido así, no tiene que serlo-, en la que está básicamente concentrada la actividad de las mujeres. Para desarrollar un sentido de justicia se requiere, dice Okin, que los niños se críen en los ejemplos de interacción humana basados en la igualdad y reciprocidad y no en la dependencia y la dominación, como es lo más frecuente: "A menos que sean 'paternizados' igualmente por adultos de ambos sexos, ¿cómo llegarán los niños de ambos sexos a desarrollar una similar y bien

30. "Reason and Feeling", p. 244.

31. "Reason and...", p. 246.

32. *Justice, Gender and Family*. op. cit, p. 175.

organizada psicología moral, suficientemente, para capacitarlos en la clase de deliberación sobre la justicia que supone la posición original?"<sup>33</sup>. Es necesario establecer un continuo entre la casa, la familia, y las demás acciones a fin de que pueda ampliarse y garantizarse el crecimiento de la capacidad de empatía necesaria para la práctica de la justicia.

De esta forma, Okin trata de resolver los problemas de la justicia como equidad. Con la nueva formulación y su distanciamiento respecto de la línea kantiana fuerte, la alternativa sostiene que la posición original es una idea brillante, una herramienta para la crítica feminista. El reconocimiento del papel de los sentimientos en el desarrollo del sentido de justicia permite, también, superar la dicotomía justicia/cuidado. No se trata de reemplazar una concepción individualista, abstracta y masculina por una contextual, del cuidado y femenina. La distinción entre ética de la justicia y ética del cuidado, si no es falsa, al menos puede superarse. Las teorías de la justicia deben aplicarse a todos nosotros y a toda la vida humana, en vez de asumir que la mitad de nosotros tiene el cuidado de todas las áreas de la vida que se consideran fuera de la justicia. Valora negativamente el tiempo dedicado a esta discusión e incluso sostiene que mantener una ética del cuidado produce efectos reaccionarios. Es mejor teorizar la justicia integrando las nociones de cuidado y empatía, los intereses y el bienestar de los otros que son diferentes de nosotros mismos: "la mejor teorización sobre la justicia no es una visión abstracta desde ningún sitio, sino que resulta de la cuidadosamente atenta consideración del punto de vista de todo el mundo"<sup>34</sup>. En este sentido, debemos aprender a pensar desde el punto de vista de los otros, de los otros diferentes.

La justicia es una virtud necesaria para las familias. La familia y el matrimonio son instituciones injustas, hacen vulnerables a las mujeres, generan la desigualdad de oportunidades, la dependencia, la explotación y el abuso. Mientras no haya justicia en la familia las mujeres no lograrán la igualdad, ni en la política, ni en el trabajo, ni en ninguna otra esfera o actividad. Por ello: 1) las mujeres deben estar incluidas en cualquier teoría de la justicia. Ha de superarse la distinción entre justicia y cuidado. 2) debe abordarse la igualdad de oportunidades para las mujeres, -teniendo en cuenta, igualmente, la disparidad existente entre las familias que en la actualidad ha producido un mayor empobrecimiento de las mujeres y los niños- como una forma también de mejorar las oportunidades de muchos de los niños más desaventajados. 3) la familia debe ser justa. La familia es el locus principal de la socialización moral, es una escuela potencial de justicia social. Es necesario un esquema congruente entre la familia y el orden social más amplio. La familia igualitaria no es una imposibilidad absurda, sino más bien un componente necesario de la sociedad que queremos construir<sup>35</sup>. La familia, por lo mismo, es una institución de crucial importancia para la perpetuación de las desigualdades sexuales. Es preciso contruir una

33. "Reason and...", p. 237. Es importante señalar que Okin sigue muy de cerca las tesis de CHODOROW, N., en *The Reproduction of Mothering*. Berkeley, University of California Press, 1976.

34. *Justice, Gender and...*, op. cit., p. 15.

35. Okin critica tanto a comunitaristas como a libertarios. Se opone abiertamente a las tesis de MacIntyre y Walzer de que a la teoría de Rawls le falta fuerza moral y que nunca estamos en la posición original, afirmando que la alternativa de aquéllos, defendiendo el contextualismo, carece de fuerza moral ya que olvidan la dominación y nos privan de voz en la construcción de la moralidad.

sociedad libre de género para que así pueda cumplirse el criterio rawlsiano de justicia política y asegurar el autorespeto y autoestima de todos. La cuestión es, pues, ¿sin familias justas podemos tener una sociedad justa? Una justicia humanista parte de que la familia necesita ser una institución justa, compaginar la libertad personal y la justicia social.

Por lo dicho hasta aquí tenemos que, para Okin, el “individuo” de que se ocupan y a quien se dirigen las teorías de la justicia (libertariana, comunitarista o liberal) es el varón cabeza de familia, sin embargo, frente a Pateman, no concluye que sea necesario abandonar la teoría liberal. La pregunta surge de nuevo: ¿cómo es una familia igualitaria?, ¿se aplica la lógica liberal contractual, pues, a la familia? Las objeciones no se hacen esperar, tanto desde la óptica liberal como desde la teoría feminista<sup>36</sup>. Desde el liberalismo el problema está en el principio de *neutralidad* frente a determinadas concepciones de la comunidad o del bien a las que, de alguna manera, apelaría Okin y el feminismo. Está claro que Okin cuestiona la neutralidad liberal, precisamente, en la dicotomía público/privado y político/no político, como forma de garantizar la libertad y la justicia para todos los individuos y, por supuesto, plantea tensiones e inconsistencias dentro de la teoría liberal que difícilmente son subsanables dado el marco categorial que utiliza. La teoría crítica feminista va así a incidir en la inviabilidad de la alternativa de Okin.

#### IV. MÁS ALLÁ DE LA IGUALDAD Y LA DIFERENCIA ¿LA JUSTICIA?

Desde la teoría crítico-normativa feminista, Iris Marion Young y Seyla Benhabib cuestionan tanto la concepción rawlsiana como la alternativa de Okin. Para Young la teoría de la justicia de Rawls es representativa del paradigma distributivo que caracteriza a las teorías de la justicia contemporáneas y cuyos presupuestos no comparte. Así, una

---

36. Kymlicka, W., en “Rethinking the Family” examina los planteamientos de Okin y llama la atención sobre algunos aspectos interesantes a propósito de su liberalismo humanista. Tras plantear una cuestión básica a la hora de repensar la familia: ¿quién tiene derecho a formar una familia?, indica que Okin parece suscribir una visión de la familia más amplia que la tradicional -la tradicional es una visión restrictiva que forma parte de la familia natural, que justifica la división sexual del trabajo y refuerza la obligatoriedad de la heterosexualidad- y otras veces da pie a pensar que suscribe una visión tradicional, dando a entender que la responsabilidad de los niños recae en sus padres biológicos. Para Kymlicka es erróneo defender así la igualdad sexual -apelando a la parentalidad compartida- en la familia y contraproducente para el propio fin de una sociedad libre de género, puede, de hecho, volverse contra su sociedad libre de género: «asumir que la justicia en la familia requiere equidad entre «madres» y «padres» en el cuidado de los niños es asumir mucho más de lo que una teoría de la justicia de la familia necesita determinar» (p. 87). Una segunda línea de objeciones surgen del examen de la lógica liberal del contrato y su aplicación a la familia y al matrimonio. El contractualismo liberal aplicado a la familia, dice Kymlicka, conduce a un mundo hobbesiano de mercados de cuerpos y servicios. Si hacemos de la parentalidad compartida un mandato legal e introducimos restricciones judiciales, entonces, tenemos un mundo orwelliano. Ningún liberal sostiene alguna de estas dos versiones, más bien hay una aceptación tácita de la familia tradicional. La objeción fundamental es que Okin no define nunca su liberalismo ni, realmente, se ocupa de la centralidad del contrato para el liberalismo. No aclara sobre qué bases es posible evitar la contractualización de la familia, cuando lo rechaza por el daño que causaría a los niños. En conclusión, Kymlicka establece como resultado de su análisis la oposición entre neutralidad liberal y perfeccionismo, siendo este último el lenguaje en que, a su juicio, se expresan las feministas cuando apelan a la «degradación» o a la «alienación» para cuestionar el contractualismo liberal y el mercado universal. Lenguaje, por consiguiente, no muy apropiado para un liberal, la neutralidad liberal lo desapruueba. *Philosophy & Public Affairs*, vol. 20, nº 1 (1991), pp. 77-97.

teoría de la justicia no debería comenzar con la distribución, sino con la dominación y la opresión, debería ocuparse de cuestiones tales como la división del trabajo, la toma de decisiones, la cultura, puesto que son más importantes para la justicia social. Justicia y distribución no son coextensivos. Situándose en una concepción general de la justicia derivada de la ética comunicativa, traslada la justicia del terreno distributivo al procedimental de participación en la deliberación y en la toma de decisiones. Para que una norma sea justa, todo el mundo debe tener una voz efectiva, debe ser capaz de convenirla sin coerción. Para que una condición social sea justa, debe posibilitar que todos puedan expresar sus necesidades y ejercer su libertad. El concepto de justicia que ahora se presenta coincide con el concepto de política.

Cuestiona, al igual que Okin, la oposición entre justicia y cuidado. Pero la línea fuerte de su argumentación descansa en que la idea de imparcialidad expresa una *lógica de identidad* que busca reducir las diferencias, la heterogeneidad, a la unidad. El punto de vista moral entendido desde la búsqueda del ideal de imparcialidad, de la universalidad y la objetividad, sólo es posible expresarlo abstrayendo las particularidades de las circunstancias sobre las que reflexiona la razón moral. Se hace abstracción de las experiencias en historias particulares, de los sentimientos, deseos, intereses y compromisos que se dan en una situación. Adopta un punto de vista fuera de situaciones de acción concretas, es una visión trascendente desde ninguna parte. Tres son las formas en que se reprime la diferencia: 1) negando la particularidad de las situaciones, a todas las situaciones se aplican las mismas reglas o principios morales. 2) requiriendo el "desapasionamiento", la imparcialidad elimina la heterogeneidad. Expulsando el deseo y la afectividad la razón puede lograr su unidad. 3) la forma más importante en que el ideal de imparcialidad reduce la particularidad a unidad es reduciendo la pluralidad de sujetos morales a una subjetividad<sup>37</sup>.

Young llama la atención sobre el hecho de que Rawls, justamente, objeta al utilitarismo el ignorar la pluralidad de yos, de sujetos morales y sostiene que dicha pluralidad es el punto de partida necesario para una concepción de justicia, sin embargo, el razonamiento de la posición original es *monológico*, al igual que el utilitarismo y la razón kantiana. El velo de la ignorancia y las condiciones de la posición original eliminan las diferencias entre las partes e impide cualquier discusión entre ellas. La crítica de la idea de imparcialidad como un despliegue de la lógica de la identidad incide en que ésta no produce unidad sino dicotomía: en la vida cotidiana sólo hay contextos de acción situados, la idea de imparcialidad reconstruye este contexto moral como una oposición entre aspectos formalmente imparciales y aspectos parciales, particulares. Genera también la dicotomía razón-sentimiento, voluntad general-intereses particulares, la pluralidad de sujetos, de hecho, no se elimina, sólo se expulsa del reino de la moral: dicotomía privado-público. La idea de imparcialidad expresa de hecho una imposibilidad, una *ficción* idealista y utópica. La posición original y el velo de la ignorancia rawlsianos, aunque no representan una de las interpretaciones más fuertes, sin embargo, sigue siendo una ficción: es imposible adoptar un punto de vista moral no situado. Es imposible razonar acerca de temas morales

37. YOUNG, I.M., *Justice and The politics of Difference*. Princeton, Princeton University Press, 1990, p. 100.

sustantivos sin comprender su sustancia, que siempre presupone algún contexto social e histórico particular.

También, indica Young, se puede sugerir que la idea de imparcialidad en vez de plantearse como el punto de vista de nadie en particular, se piense como el punto de vista de todos. Los resultados son los mismos. La propuesta alternativa de Okin no se sustrae de aquellas objeciones:

“Este movimiento de particularizar la imparcialidad retiene, sin embargo, una urgencia totalizadora y no es más posible que su más universalista contrapartida. La idea que permanece es que *un* sujeto, el razonador imparcial, no puede adoptar el punto de vista de todos. Esta construcción de una noción particularista de imparcialidad asume que desde mi perspectiva particular, con mi historia y experiencia particular, puedo simpatizar con los sentimientos y perspectivas de otros situados diferentemente. Esta afirmación niega la diferencia entre sujetos. Seguramente, los sujetos no son opacos unos a otros, su diferencia no es absoluta. Pero en especial cuando la clase, la raza, la etnicidad, el género, la sexualidad y la edad definen diferentes localizaciones sociales, un sujeto no puede empatizar plenamente con otro en una localización social diferente, no puede adoptar su punto de vista. Si esto fuera posible entonces las localizaciones sociales no serían diferentes”<sup>38</sup>.

Rechazar la idea de imparcialidad en cualquiera de sus versiones, no implica un rechazo de la universalidad sino la defensa de una idea de universalidad que suponga la participación y la inclusión ya que la universalidad como generalidad lo inhibe. La razón moral es dialógica, el producto de la discusión entre sujetos situados diferentemente que desean reconocer y el reconocimiento de los otros. La alternativa, pues, es la razón dialógica, pero distanciada de Habermas, ya que, como Rawls, confía en un concepto a priori de razón moral, descansa en un contrafáctico que construye el punto de partida imparcial para alcanzar la universalidad. Su propuesta de razón normativa dialógica se opone a la ficción y a la lógica del contrato, a la teoría liberal, abogando por un ideal de lo público cívico heterogéneo. La discusión teórica sobre la justicia es, en consecuencia, una discusión sobre la democracia participativa y la política emancipatoria, criticando fuertemente las tradiciones modernas de vida política y moral.

En el marco de la teoría crítica feminista y de la razón normativa, también S. Benhabib critica las teorías universalistas del contrato (de Hobbes a Rawls) oponiendo dos conceptos diferentes de universalismo: el sustitucionalista y el interactivo. El universalismo sustitucionalista se basa en una idea de universalidad en la que los *yos* definidos ficticiamente alcanzan un consenso, esta concepción de la autonomía moral excluye a las mujeres, el *yo* moral es un *yo* desarraigado, desincardinado. El otro relevante nunca es la hermana sino siempre el hermano, el *yo* autónomo narcisista. El universalismo interactivo, por su parte, estima que la diferencia es un punto de partida para la reflexión y la acción: “en este sentido la universalidad es un ideal regulativo que no niega nuestra identidad incardinada y arraigada, sino que tiende a desarrollar actitudes morales y a alentar transformaciones políticas que puedan conducir a un punto de vista aceptable para to-

38. *Ibid.*, p. 105.

dos<sup>39</sup>. La revisión de la tradición del contrato le lleva a mantener que el yo autónomo, desincardinado y desarraigado, es también el modelo de Rawls. También, para éste, la imparcialidad moral consiste en aprender a reconocer las demandas del otro que es exactamente igual que uno mismo y lo justo es la justicia pública: un sistema público de derechos y deberes es el mejor modo de arbitrar el conflicto, distribuir recompensas y establecer demandas. Ahora bien, la ética comunicativa promueve una perspectiva universalista y posconvencional que abarca a todas las relaciones éticas y tiene implicaciones para la vida familiar. No restringe el dominio de la teoría moral a materias de justicia únicamente. La ética comunicativa no es sólo una filosofía de la justicia pública, si bien comparte con Rawls la necesidad del pluralismo. La prioridad del derecho sobre el bien, promueve una visión de la *vida buena* que contempla las nociones de respeto universal y reciprocidad igualitaria.

Benhabib afirma que el ideal de autonomía moral basado en la justicia supone una privatización de la experiencia de las mujeres y conduce a una ceguera epistemológica hacia el *otro concreto*. Las teorías morales universalistas tienen una inconsistencia interna que produce esa ceguera al centrarse en el *otro generalizado*. Su crítica inmanente del estado de naturaleza y de la posición original se basa en que el ideal de autonomía moral se restringe al otro generalizado. Benhabib no contrapone ambos puntos de vista, sino que considera que la teoría moral y política ha de contemplar ambos. Esto es, defiende la necesidad del punto de vista del otro generalizado como un punto de vista adecuado para las sociedades modernas, complejas. Los derechos son, asimismo, un componente esencial de tal teoría. La perspectiva del "otro concreto" define nuestras relaciones como privadas, no institucionales, interesadas por el amor, el cuidado, la amistad y la intimidad. Pero, se pregunta, "¿Son estas actividades específicas del género? ¿No somos todos *otros concretos*?"<sup>40</sup>.

Es importante destacar que esta división no es prescriptiva sino crítica. Se trata de desarrollar una teoría moral universalista que defina el punto de vista moral "a la luz de la reversibilidad de perspectivas y de una "mentalidad abierta y amplia" ("enlarged mentality"). El universalismo sustitucionalista sólo define a los seres morales como seres racionales mientras que el universalismo interactivo reconoce que el otro generalizado es también un otro concreto. Benhabib revisa la alternativa de Okin<sup>41</sup>, su propuesta de reformulación de la posición original, valorando positivamente el esfuerzo de ésta por dar una comprensión más rica de la obra de Rawls y afirmando que, en efecto, en Rawls no se da una oposición tan fuerte entre justicia y cuidado, razón y sentimiento. Sin embargo, mantiene algunas objeciones con respecto al modelo rawlsiano. La cuestión fundamental no afecta tanto a la presentación de los agentes como seres egoístas (teoría elección racional) sino que dichos agentes son yos descorporeizados y desarraigados, son éstos los que adoptan el punto de vista de todos detrás del "velo de la ignorancia". Bajo las condiciones epistémicas del "velo de la ignorancia" el *otro* como distinto del *yo* desaparece porque carece de un criterio relevante de *individuación* entre los yos. Benhabib duda de que la concepción rawlsiana garantice el respeto por el otro y su individualidad, los

39. BENHABIB, S., *Situating The Self*. Cambridge-Oxford, Polity Press, 1992, p. 153.

40. *Ibid.*, p. 164.

presupuestos kantianos que guían esta teoría son demasiado pesados, de tal forma que la equivalencia de todos los *yos qua* agentes racionales domina e impide cualquier reconocimiento serio de la diferencia, la alteridad y el punto de vista del otro concreto.

La cuestión, frente a Okin, es ¿son realmente “otros concretos” los que están en la construcción rawlsiana de la posición original tras el velo de la ignorancia? El tema es epistémico y político. Nunca estamos ni estaremos en una *posición original*. Aun cuando se disponga de conocimiento, como en el modelo de Okin, sobre quiénes somos, ¿cómo sabemos quiénes son los otros? Una primera respuesta es, la información y el conocimiento van unidos también a los prejuicios y supuestos que tenemos sobre los otros, dado quienes éramos nosotros previamente en la sociedad. La segunda respuesta es que este conocimiento y estos supuestos se desactivan tras el velo de la ignorancia: lo que sabemos sobre los otros es que “estamos todos situados similarmente” y que hay una “simetría de las relaciones de todos con cada uno de los otros”. Esto supone, en realidad, que no hay cabida para la confrontación de la “otredad” del otro en la posición original: “Sólo un diálogo moral que sea realmente abierto y reflexivo y que no funcione con limitaciones epistémicas innecesarias puede producir una comprensión mutua de la otredad”<sup>42</sup>. Nada puede saberse si la voz del otro está ausente. Sin compromiso, sin confrontación, sin diálogo o incluso sin “lucha por el reconocimiento”, tendemos a constituir la otredad del otro mediante la proyección y la fantasía o ignorándolo en la indiferencia. Confía menos que Okin y Gilligan en el sentimiento de benevolencia y empatía. La empatía tiene una carga demasiado fuerte, empatía es “sentir con, sentir juntos”, de ahí que prefiera la capacidad de ejercer “una mentalidad abierta y amplia”, la capacidad de tomar en cuenta el punto de vista del otro. Por esto, dice, “Irónicamente convengo mucho más con Rawls que con Okin o Gilligan en que “porque los objetos de la benevolencia” -y añado empatía- se oponen unos a otros, se necesitan principios, instituciones y procedimientos que permitan la articulación de la voz de los *otros*”<sup>43</sup>.

Rawls, en efecto, aborda el tema del otro concreto en un momento de su argumentación, pero según Benhabib no lo resuelve. Ese momento se refiere al “individuo menos aventajado” de la sociedad, pero no resuelve el problema de cómo identificarlo, adoptando un razonamiento sustitucionalista. Insiste Benhabib en que no se ve ninguna solución a esta cuestión en el marco de la teoría de la justicia rawlsiana. Por último, dice, su crítica a Rawls es procedimental, la posición original no es una construcción apropiada ni para la deliberación individual ni para un proceso de argumentación moral colectiva. La ética comunicativa, en la formulación de aquélla, defiende, un diálogo real, entre *yos* reales que son *otros generalizados*, considerados como agentes morales y *otros concretos*, individuos con diferencias irreductibles. Entre sus conclusiones destacamos la necesidad de “reconsiderar, revisar, y quizás rechazar, las dicotomías entre justicia versus vida buena, intereses versus necesidades, normas versus valores”<sup>44</sup> y los modelos implícitos -puestos

41. BENHABIB, S., incorpora una parte nueva «The Generalized versus the Concrete other Reconsidered» en la versión de su conocido artículo «The Generalized and the Concrete Other» en la que aborda la alternativa de Okin, véase op. cit., pp. 164-170.

42. *Ibid.*, p. 168.

43. *Ibid.*, p. 168.

44. *Ibid.*, p. 170.

de manifiesto en gran parte por Carol Gilligan- sobre la personalidad, la autonomía, la imparcialidad y la justicia que sostienen tales dicotomías y que apuntalan, en última instancia, -desde la tradición del contrato a Rawls y Kohlberg- el ideal de “autonomía del yo soberano”, ideal que continúa silenciando las voces de las mujeres.

### *Subjetividad y Justicia*

A modo de conclusión destacaríamos, en primer lugar, la importancia de la incorporación de las mujeres a la teoría, de la entrada de la teoría feminista en el debate y en el diálogo que comporta la filosofía moral y política. Los resultados son visibles y constituyen un elemento indiscutible en la revitalización de este ámbito de reflexión. Nos encontramos con que las teóricas feministas aquí citadas coinciden todas en que en la filosofía moral y política, en las teorías de la justicia contemporáneas, en concreto la de J. Rawls, no incluyen ni se aplican a las mujeres. Para decirlo con palabras de S. Benhabib “Dos siglos después de las revoluciones Americana y Francesa, la entrada de las mujeres en la esfera pública está lejos de ser completa, el género de la división del trabajo en la familia no es aún el objeto de la reflexión moral y política y las mujeres y sus intereses son aún invisibles en las teorías de la justicia y de la comunidad contemporáneas”<sup>45</sup>. La cuestión, estamos de acuerdo, no es lamentarse sino ver qué consecuencias tiene para las teorías de la justicia. En este sentido vemos que las consecuencias son políticas, morales y epistemológicas.

En segundo lugar, hay una coincidencia básica en que la tradición de la filosofía moral y política está basada en una idea de individuo, de familia, de sociedad que responde a un modelo patriarcal, masculino, que relega a las mujeres al ámbito doméstico, ámbito que deviene ahistórico, inmutable, natural y, por tanto, fuera del terreno de la justicia. De ahí la necesidad que todas plantean de reconceptualizar el individuo, la familia, la justicia, lo público y lo privado. En términos generales, en lo que respecta a la intersección con la concepción rawlsiana hay una crítica compartida en cuanto a su olvido del problema del género. Para Carol Pateman, Iris Marion Young y Seyla Benhabib, el modelo de Rawls opera con una *ficción*, la posición original, con una abstracción de las situaciones y los contextos, con un modelo de razón deontológica, fuertemente vinculado a la tradición de la justicia y a la herencia kantiana, en el que la pluralidad de yos de la justicia desaparece, tras el velo de la ignorancia, haciéndolos indistinguibles: hay un único yo, un único sexo, un único individuo. Susan Moller Okin está en desacuerdo con ello, ve en la posición original una “idea brillante”, pero a pesar de todo, el resultado de su redefinición de la posición original sería, a juicio de las críticas, el mismo que el de Rawls. Ahora bien, conviene resaltar que el análisis de Okin es realmente interesante y aporta elementos discutibles pero importantes, no tanto respecto de la justicia como equidad como de la necesidad de que una teoría de la justicia que tome en serio la justicia en la vida personal y, sobre todo, que incluya la familia y las relaciones interpersonales dentro de ella como un ámbito de derechos y responsabilidades, independientemente de las dificultades de afron-

45. *Ibid.*, p. 13.

tar este proyecto en el marco del liberalismo. En definitiva, aun teniendo en cuenta las diferencias en las exposiciones particulares de estas críticas, ninguna, diríamos, propone el abandono del lenguaje de los derechos, más bien pretenden redimensionalizar la prioridad del derecho, de la justicia y la vida buena, buscando un modelo que no reproduzca los efectos negativos -para las mujeres- de una marcada dicotomía. Por último, en relación con el sentido de justicia puede constatarse un consenso básico entre todas sobre la vulnerabilidad y dependencia de las mujeres, mas de ahí no se sigue la necesidad de contraponer una ética del cuidado de la ética de la justicia, esta dicotomía ha de ser, igualmente, superada.

La puesta en cuestión -desde la tradición contractual a Rawls- de la razón, del yo, de la sociedad, de la adopción de un punto de vista trascendental, ahistórico, general e imparcial, abstraído de lo concreto, de lo diferente, pone de relieve las incompatibilidades entre liberalismo y feminismo, salvo en el caso de Okin (y aún en el de ésta las matizaciones son bastantes significativas). Quiere esto decir, y sería la conclusión más importante, que las teorías feministas, al igual que las teorías de la justicia, deben desarrollar una reconceptualización de la subjetividad que sea adecuada a y necesaria para las prácticas de la justicia. Como viene a defender Jane Flax, no es preciso abandonar toda noción de yo, ni dejarse llevar por las críticas posmodernas, ni mucho menos olvidarse de la justicia. La justicia surge de las complejidades de la vida humana y nunca es un proceso acabado<sup>46</sup>. Así pues, la crítica del liberalismo, la crítica del universalismo (legaliforme, sustitucionalista, abstracto), no desemboca en una heterogeneidad estéril y paralizante desde el punto de vista teórico y práctico, sino en la necesidad de una reconstrucción de la tradición, de pensar una nueva subjetividad y una reformulación de la justicia adecuada a ella. Esta quizá sea la principal aportación de la teoría feminista al debate en la filosofía moral y política contemporánea y lo que, en realidad, puede contribuir a su revitalización. Más allá del yo autónomo, narcista, soberano, fraternal. Más allá, por tanto, de la igualdad y la diferencia, de la tradición de la justicia, la teoría moral y política feminista nos obliga a repensar la justicia como el *locus* apropiado para comprender y tratar de superar la subordinación en general y de una manera fundamental la de las mujeres.

---

46. FLAX, J., «Beyond equality: gender, justice and difference» en Bock, G., & James, S., *Beyond equality and difference*. London-New York, Routledge, 1992, pp. 103-210.