

EL TRABAJO NO REMUNERADO: UN PRESUPUESTO NO DISCUTIDO EN LA TEORÍA LIBERAL DE LA JUSTICIA DE RAWLS*

Unpaid Work: An Assumption Taken for Granted in Rawl's Liberal Theory of Justice

MARÍA ARÁNZAZU NOVALES ALQUÉZAR**

Fecha de recepción: 13/04/2020
Fecha de aceptación: 21/07/2020

Anales de la Cátedra Francisco Suárez
ISSN: 0008-7750, núm. 55 (2021), 333-358
<http://dx.doi.org/10.30827/ACFS.v55i0.15171>

RESUMEN La astucia de separar la esfera pública de la privada, hurtando a esta última todo valor, empaña los orígenes de las teorías políticas más importantes de la actualidad. Tal es el caso de la teoría liberal de la justicia de Rawls. La teoría feminista ha interrogado y desplazado la frontera entre estos dos mundos advirtiendo de los peligros de no universalizar una ética del cuidado. La estrategia liberal presupone elementos no discutidos en el foro, como por ejemplo quiénes y a qué precio realizan en la práctica el amplio espectro de trabajos necesarios para asegurar el relevo generacional y el funcionamiento social, algunos arduos pero invisibles; todos de responsabilidad colectiva. Este análisis pretende indagar en este olvido de la teoría liberal: el trabajo realizado sin remuneración en las familias por más mujeres que hombres, en particular los de atención a personas dependientes que no han llegado a ser ciudadanos libres e iguales *fully cooperating*. Para ello, se enmarca la teoría de la justicia rawlsiana en el proyecto moderno kantiano y se examinan las principales críticas feministas a Rawls en relación con su desconocimiento de esta pluralidad de tareas no remuneradas.

Palabras clave: Liberalismo político, Teorías de la justicia, Teoría feminista, Teoría liberal, Teorías del reconocimiento.

ABSTRACT The cunning of separating the public from the private sphere, robbing the latter of all value tarnishes the origins of today's most important political theories, such as Rawls's liberal theory of justice, which presupposes items not discussed at all in the forum. The feminist theory has interrogated and

* Para citar/citation: Novales Alquézar, M. A. (2021). El trabajo no remunerado: un presupuesto no discutido en la teoría liberal de la justicia de Rawls. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 55, pp. 333-358.

** Universidad Rey Juan Carlos. Área de Filosofía del Derecho, Departamento de Derecho Público II y Filología I. Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales. Paseo de los Artilleros, s/n, 28032 Madrid (España). Correo electrónico: aranzazu.novales@urjc.es Número ORCID: 0000-0001-5873-5200.

displaced the border between these two worlds, warning, for example, of the dangers of not universalizing an ethic of care. The liberal strategy presupposes elements not discussed, such as, for example, who and at what price do the broad spectrum of work that must be carried out to guarantee generational replacement and social functioning, very often arduous but invisible; all of them a collective responsibility. This analysis aims to investigate this forgetfulness of liberal theory: the multiple works carried out, without remuneration, in families by more women than men, in particular, looking after dependent people how have not become *fully cooperating* free and equal citizens. With this aim, the Rawlsian theory of justice is framed in the modern Kantian project, and the prominent feminist critics of Rawls in relation to his ignorance of this plurality of unpaid tasks are highlighted and systematized.

Keywords: Political liberalism, Feminist theory, Theories of justice, Liberal Theory, Theories of recognition.

1. EL PUNTO DE PARTIDA: LA LIBERTAD FEMENINA DE OPTAR ENTRE DIVERSOS PROYECTOS VITALES Y LAS POLÍTICAS PÚBLICAS

Si hablamos de calidad democrática, y estamos interesados en construir sociedades justas, no solo desarrolladas económicamente, sino con alto índice de cohesión social, no puede desconocerse la relevancia de la libertad de individuos particulares. Ello implica garantizar a las mujeres la opción libre entre diversos itinerarios vitales “desde su yo profundo, desde su autenticidad más íntima, y no desde el determinismo de un definido proceso socializador o desde pautas marcadas por irresponsables direcciones de medios de comunicación” (Novales, 2004, p. 176). En otro caso, no se generan relaciones interpersonales sanas, profundas, duraderas y felices ni se logra, por ende, la cohesión social. Lo anterior exige la atribución de la misma valoración político-social a diferentes proyectos vitales de tendencia emancipadora, a diversas formas plenas de vivir la vida que las mujeres pueden elegir, sin estar condicionadas por múltiples manifestaciones del poder simbólico, que manipulan su libertad de elección entre diferentes itinerarios vitales (Bourdieu, 2000, pp. 75-76).

Una de las encrucijadas que turban la armonía interna de algunas mujeres es la necesidad de optar entre proyectar su realización personal hacia la construcción de una familia, poner los medios para realizarse profesionalmente, o bien, tratar de conciliar ambas facetas en cuyo caso aparecerán antes o después los problemas derivados de las dobles jornadas materiales y mentales. También los varones han de decidir acerca de qué tipo de vida desean tener, pero a menudo se encuentran con una familia ya constituida, de la que disfrutan con mínimo sacrificio o dedicación perso-

nal o, al menos, aprovechándose de una multitud de tareas invisibles en la familia que, en la vida cotidiana, casi siempre terminan siendo desarrolladas por mujeres.

Institucionalmente, el síndrome contrario al rey Midas que afecta al grupo de las mujeres¹ ha contribuido no poco al abandono axiológico de la vida privada. Ante esta situación, la igualdad real de trato entre hombres y mujeres exigiría políticas públicas re-valorizantes y re-significantes de las múltiples labores necesarias para el buen funcionamiento social que caen fuera del ámbito de la producción, y de la centralidad de los cuidados en nuestras sociedades².

2. LA TEORÍA LIBERAL DE LA JUSTICIA DE RAWLS Y EL TRABAJO NO REMUNERADO

2.1. *La esfera privada como parte del discurso jurídico público*

Con ese punto de partida, la estrategia liberal de exclusión de lo privado del discurso jurídico o político, o del ámbito epistemológico en general, constituye ya una toma de partido que deja atrás a las mujeres. El origen de la distinción privado/público se encuentra en el mundo jurídico romano, pero la integración de la ética en la política, al no distinguir lo privado de lo público, es consustancial con el pensamiento característico de la *polis* griega. La separación tajante de la política respecto de la ética, que trajo la modernidad, lleva a diferenciar un ámbito de lo privado y otro de lo público, cada uno con sus reglas propias, lo que implica un cambio sustancial en lo que se entiende por política, más vinculada al poder que a la justicia. Después de Maquiavelo, la política deja de fundamentar un saber sobre el orden justo para ocuparse de una entidad muy diferente: el poder.

El origen de la esfera pública no es un misterio. El contrato social genera al mundo público de la ley civil, la libertad civil, la igualdad, el contrato y el individuo. Pero ¿cuál es la historia (conjetural) del origen de la esfera privada? Lo cierto es que el contrato sexual y matrimonial quedó

-
1. Consiste en la desvalorización de todo cuanto se toca, oficios, funciones, tareas, inquietudes, prioridades, etc. a la inversa de lo que le ocurría al Rey de la mitología griega “Midas”, que todo lo que tocaba lo convertía en oro.
 2. Escribo este artículo durante el confinamiento obligado en casa derivado de la necesidad de controlar la expansión del Covid-19. La pandemia, sin duda, ha venido a recordarnos, entre otras muchas cosas, la relevancia de las personas y profesiones que, como las sanitarias, tienen por objeto el cuidado de los otros.

excluido del pacto social (Pateman, 1995, p. 21; Novales, 2004, *Capítulo I* de la Segunda Parte, pp. 317-348). A propósito de esta exclusión escribe Pateman (1995, p. 22):

Las mujeres no toman parte en el contrato originario, pero no permanecen en el estado de naturaleza —esto frustraría el propósito del contrato sexual! Las mujeres son incorporadas a una esfera que es y no es parte de la sociedad civil. La esfera privada es parte de la sociedad civil pero está separada de la esfera ‘civil’. La antinomia privado/público es otra expresión de natural/civil y de mujeres/varones.

Esta distinción ha sido, entre otras cosas, una estrategia del patriarcado para que las mujeres se incorporaran a la sociedad civil de modo diferente al de los varones. La astucia de esta habilidad empaña los orígenes de las teorías políticas más importantes de la actualidad, como es el caso de la teoría liberal (Novales, 2004, p. 179). Pocas veces se hacen preguntas sobre el significado político de la existencia de las dos esferas, o sobre cómo surgieron ambas (Young, 2000, p. 186). Señalaba Arendt que *privado* está etimológicamente relacionado con *privación*. Es lo que debería estar fuera de la vista o lo que no puede ser expuesto. Está conectado con la vergüenza y lo incompleto. Para Arendt esta noción de lo privado implica excluir de lo público los aspectos de la vida humana relacionados con el cuerpo y los afectos (Arendt, 1993, pp. 58-67). En efecto, la sociedad civil patriarcal se divide en dos esferas, pero la atención se centra sólo en una, considerada el único reino de interés político. La esfera privada “no es vista como políticamente relevante. El matrimonio y el contrato matrimonial son, por lo tanto, considerados también políticamente irrelevantes. Ignorar el contrato matrimonial es ignorar la mitad del contrato originario” (Pateman, 1995, p. 12). Sorprendentemente, las obras más importantes del pensamiento moderno occidental focalizan la atención en el ámbito público relegando el privado a segundo plano (Novales, 2004, p. 182).

Desde la posición de Nussbaum, al interrogarse acerca de las vías efectivas para la consecución práctica de la justicia entre los sexos, la estrategia liberal de exclusión de lo privado debe matizarse. Ella realiza esta matización desde su teoría de las capacidades. Sin abandonar la teoría liberal³, su posición brinda:

3. De hecho, la elaboración de Nussbaum complementa la teoría liberal de John Rawls aunque echa de menos en esta una psicología realista adaptada a la condición humana.

un marco para el análisis que supera al de los enfoques procedimentalistas estándar, en cuanto está explícitamente orientado a dar un lugar preeminente al amor y al cuidado como metas importantes de la planificación social y como capacidades morales mayores, dentro de una vida gobernada por el uso crítico de la razón práctica. Al mismo tiempo, al no considerar ninguna institución como ‘privada’ y, por tanto, como fuera del alcance del examen público, el enfoque de las capacidades evita un defecto común de por lo menos algunas de las teorías liberales (Nussbaum, 2002, p. 324).

Sin embargo, como reconoce Habermas, la interrelación del espacio público con el espacio privado ya no puede desconocerse. El *mundo de la vida* ya no puede ocultarse más. El filósofo viene a llamar la atención sobre los criterios con que está definido el ámbito público:

[...] la red de comunicación en que consiste ese espacio público formado por personas privadas situadas en los distintos contextos de la sociedad civil depende de los aportes espontáneos de un mundo de la vida que permanezca intacto en sus ámbitos nucleares privados. La intuición normativa de que la autonomía privada y la autonomía pública se presuponen mutuamente, informa la disputa pública acerca de los criterios que han de seguirse para establecer los presupuestos fácticos que en cada caso sean menester para la igualdad jurídica (Habermas, 2000, p. 501).

En efecto, es sabida la importancia de la teoría feminista en interrogar y desplazar la frontera entre lo público y lo privado. Por ejemplo, ha explicado los peligros de no universalizar una ética del cuidado en relación con la redistribución de los recursos (Fraser y Honneth, 2003). Si sólo atendemos al principio del cuidado sin equilibrarlo con el de la justicia, las responsabilidades aparecen distribuidas de modo desigual. Es decir, los vínculos y la responsabilidad sólo para algunas personas. En todo caso, el cuidado se asocia a un aprendizaje de voluntad y a la redefinición de las prácticas, *v. gr.*, si el sistema estatal de salud cubre doce horas de cuidado de niños y personas dependientes, y se necesitan cien horas ¿quién cubre la diferencia? Pues evidentemente las mujeres, ya que el compromiso llega a ellas, a través del proceso de socialización, de modo distinto de cómo llega a los varones, lo que se traduce en diversidad de expectativas respecto de lo que deben realizar unos u otros y en un abuso de las capacidades atencionales y emocionales de las mujeres (Novales, 2004, p. 183). Por todo ello, no hay que dar nada por supuesto, como parece hacer Rawls en su teoría de la justicia. Su *sociedad bien ordenada* implica presupuestos que es necesario discutir.

En definitiva, la preocupación por el “cuidado” refleja muy bien el enfoque general de la teoría feminista como teoría crítica, planteando dudas

sobre la jerarquía entre los principios y los agentes, y desenmascarando la imagen de agente moral como agente con autonomía y sin vínculos, un agente desarraigado en suma, sobre el que se levanta todo el edificio de la concepción liberal de la justicia, la cual olvida poner en primer plano la reflexión acerca de quién, cómo y a qué precio cuidará de los niños y de las personas dependientes en la sociedad. A ello se refería, gráficamente, Moller Okin (1989, p. 13): “En gran medida, las teorías contemporáneas de la justicia, como las del pasado, tratan de los hombres con esposas en casa”. Rawls, como muchos otros pensadores de la tradición liberal “thinks of human beings as basically egoistic, pursuing their own personal ends rather than ends that are shared with others” (Nussbaum, 2003, p. 492) o, como escribe Baier, en la teoría de la justicia de Rawls, “people have no interest in each other’s interests” (Baier, 1995, p. 55).

2.2. La importancia de la teoría de John Rawls de raigrambre kantiana

No creo exagerado decir que la teoría de Rawls es probablemente la obra de filosofía moral y política más importante del siglo xx. Rawls reinstaló el rol central de la teorización sobre la justicia en las ciencias sociales. De ahí la importancia de la revisión feminista de la misma.

Dentro del renacimiento de la importancia de la razón práctica, una zona común de reflexión⁴ es la que se erige en torno a la posibilidad de diseñar las instituciones sociales básicas prescindiendo de los ideales de excelencia humana. Uno de los autores que defiende esa posibilidad fue John Rawls. Lo más característico de su propuesta es la posibilidad de compulsión racional y heterónoma en relación a cuestiones públicas y la autonomía respecto a las cuestiones privadas. Esta disociación público-privado, consustancial al liberalismo y que constituye el principio moral subyacente a la idea de mercado, sumada a una concepción procedimental de la racionalidad práctica, erigen a Rawls en un punto de referencia ineludible en el debate ético actual y en uno de los más conspicuos defensores del proyecto ilustrado de una moralidad, a la vez racional, universal y autónoma. Pero hay que ir más atrás. La teoría de Rawls se enraíza en la naturaleza del agente racional kantiano. Aunque mucho se ha discutido el alcance del carácter kantiano de la obra de Rawls (Sandel, 1998; Rawls, 1999b), al menos es claro que su concepto de autonomía se construye sobre el de Kant.

4. Podríamos decir de autores angloamericanos y europeos continentales tales como Apel, Dworkin, Habermas, Rawls, MaIntyre, Taylor o Gadamer, entre otros.

La Ilustración alemana sentó las bases especulativas de lo que la filosofía posterior entendería por primacía de la razón práctica. Al ir más allá del cartesianismo, la construcción kantiana constituyó un paso decisivo en la configuración del nuevo sujeto moral. El sujeto trascendental kantiano estaba destinado a servir de modelo a los sujetos reales, pero a la base de estos sistemas, que enarbolaban la bandera de la emancipación, la autonomía y la universalidad para el género humano, había una incoherencia fundamental: la exclusión de las mujeres de la esfera ético-política, así como del “elevado” mundo del conocimiento, influencia que se prolongó en las filosofías tanto del idealismo, como del romanticismo y del materialismo a lo largo de toda la modernidad, y que viene arrastrando el caldo de cultivo de la razón patriarcal (Roldán, 2003a, p. 212)⁵. La teoría crítica feminista ha subrayado la exclusión del género femenino de los planteamientos kantianos, pues el autor de las tres *Críticas* perdió su capacidad crítica, valga la redundancia, al enfrentarse a la “cuestión de género”, justificando con sus concepciones filosóficas, sin cuestionarlo, el orden establecido (Amorós, 1992; Molina, 1992, pp. 257-268; Posada, 1992, pp. 17-36; Puleo, 1993). Roldán critica duramente a Kant, y su crítica no se dirige contra la aplicabilidad de los dos importantes conceptos éticos kantianos (universalismo y autonomía). Le critica porque desde sus propios presupuestos, él no los aplicó. No pudo encontrar ni lo pretendió formas más coherentes y universalizables de aplicar sus propios principios. Es decir, Kant no tuvo excusa para haber planteado en su momento histórico la cuestión de la igualdad de las mujeres en el plano moral y político y, sin embargo, no lo hizo (Roldán, 2003, pp. 224-226).

Por su parte, Rawls cree firmemente, como Kant, que la praxis es racional, es decir, considera que el ámbito de las decisiones humanas puede y debe ser iluminado por el intelecto. Y esta confianza en la razón coacciona al ser humano a toda normatividad de sí mismo, lo que constituye una característica central de la Ilustración. Siguiendo el imperativo racionalista de ser legisladores de nuestra propia moralidad, Kant intentó sentar las bases de una moral trascendental, esto es, una moral racionalmente fundada que pudiera prescindir de toda experiencia sensible. Para ello trató de demostrar que era posible para cualquier agente racional llegar a principios morales sustantivos, atendiendo sólo a la forma pura de la razón práctica. El uso por parte de Rawls de un lenguaje kantiano desdeñoso sobre las

5. Concha Roldán se ha ocupado de la fundamentación racional kantiana acerca de la exclusión femenina y ha mostrado también las limitaciones del universalismo kantiano al leer su formalismo ético a la luz de sus contenidos antropológicos, que vician la pureza de la razón práctica (Roldán, 2003b).

pasiones en algunos contextos metodológicos genera, como ha hecho notar la crítica feminista, discriminaciones muy sutiles y, como siempre, ocultas, en la composición de los textos rawlsianos (Nussbaum, 2003, p. 491). Lamentablemente, Kant fracasó una y otra vez en sus intentos por deducir conclusiones sustantivas de premisas puramente formales. La promesa de Rawls de salvar a Kant de su fracaso confiere a su teoría parte importante de su atractivo.

La inspiración contractualista permite a Rawls fundar acuerdos dotados de validez intersubjetiva respetando los ideales de autonomía y universalidad. Recurre así a una reactualización de la teoría del pacto social para establecer los principios normativos de justicia. Se plantea cómo construir una sociedad estable constituida por ciudadanos libres e iguales que mantienen profundamente diferencias sobre la religión, la filosofía y la moral, sin que ello signifique desmedro ni de la libertad ni de la igualdad. Libertad, racionalidad y autonomía constituyen la médula de su particular concepción de la “personalidad moral”, la cual subyace a la noción de justicia como equidad. Pero sin la igualdad política y social en la práctica, y no sólo en teoría, la *justice as fairness* no significa nada para las mujeres (Moller Okin, 1991).

El objeto del acuerdo en la *original position* son los principios de justicia para la *estructura básica de la sociedad*. En este sentido, entiende que el objetivo primario de la justicia es esta estructura, es decir, el modo en que las instituciones sociales más importantes distribuyen los derechos y deberes fundamentales, y “regulan la división de ventajas que surgen de la cooperación social en el tiempo” (Rawls, 2001, p. 10), pero hay elementos que aparecen presupuestos en esta estructura, pues entre esas grandes instituciones que definen cargos y posiciones, cargas y beneficios, poderes e inmunidades, se encuentra la familia monógama. Parece que “a los ojos de Rawls la familia resulta necesaria o, por lo menos útil, en la medida en que contribuye a reproducir y sostener en el tiempo las condiciones para una sociedad justa. Para empezar, asegura la reproducción de la sociedad y de su cultura de una generación a la otra garantizando la nutrición y el desarrollo de los ciudadanos en números apropiados para mantener una sociedad duradera” (Udi, 2017, pp. 129-130). Más precisamente, siguiendo la línea argumentativa de Rawls, podría decirse que “una parte considerable de la familia pertenece a la *estructura básica*” (Spector, 2014, p. 115), en comparación con otras asociaciones como pueden ser iglesias, clubes o universidades. En general, la crítica feminista ha mostrado que el análisis rawlsiano respecto de si la familia es parte o no de su *estructura básica*, dista de ser claro (Green, 1986, pp. 26-36; Kearns, 1983, pp. 36-42). Kittay argumenta, por ejemplo, que el tema de la atención a las personas

dependientes no puede dejarse al legislador, ya que afecta al diseño de las instituciones sociales básicas. Si consideramos que los ciudadanos son capaces de cooperar y también necesitan períodos de cuidado, éste habría de incluirse necesariamente entre los *bienes primarios* y la preocupación central será cómo diseñar instituciones básicas que reconozcan el valor del cuidado (Kytta, 1997).

Rawls hace una división radical entre lo político, por una parte, y la esfera de las *doctrinas comprensivas* que las personas sostienen para configurar y alimentar sus proyectos de vida, por otra, siendo esta distinción lo más típico del liberalismo político. Tres facetas caracterizan a la república procedimental rawlsiana: 1. Los derechos individuales tienen prioridad. 2. La idea de un Estado neutral, que no afirma ningún ideario moral o económico y 3. Una concepción de las personas como sujetos libres de lazos morales preexistentes y definidos por su capacidad de libre elección.

Piensa Rawls que si unos sujetos racionales se avocan a la tarea de elegir, de una vez y para siempre, los principios generales por los que han de resolverse las disputas futuras, y lo hacen en una situación análoga a la de la “posición original”, deberán llegar, necesariamente, a la enunciación de dos principios de justicia, que se encuentran jerarquizados: Primero: *Principio de igual ciudadanía* o de igualdad en la repartición de derechos y deberes básicos. Segundo: *Principio de la diferencia* o máxima de igual distribución económica. Sin embargo, el “velo de ignorancia”, que pretende facilitar la imparcialidad requerida para la adopción de principios morales, acaba por cubrir demasiado pues cubre todo tipo de conocimiento particular acerca de cuestiones generales del desarrollo y la cohesión social, de la psicología humana, etc. Pero: ¿es posible un racionalismo esclarecido, o si se prefiere, es posible perseguir racionalmente intereses propios, ignorando quién se es, y cuáles son las circunstancias idiosincráticas que a uno lo constituyen, ignorando cuáles son las propias prioridades? Parece que no es posible, y que la teoría de Rawls acusa un déficit importante en la construcción de la identidad moral (Camps, 2002, p. 65; Novales, 2004, Capítulo I de la Primera Parte, p. 66)⁶. La propuesta rawlsiana huye de una auténtica noción de intereses en cuanto suprime la posibilidad de jerarquizar a partir de los

6. Camps (2002, p. 65) explica que el liberalismo rawlsiano desconoce la dimensión constitutiva de la identidad moral. El hecho del pluralismo que Rawls reclama parece suponer, para Camps, identidades previamente constituidas, pero no es posible concebir la identidad de las personas en forma independiente de los fines y compromisos de cada uno. Por otra parte, esas identidades lo que reclaman es reconocimiento, más que un espacio simplemente sobrepuesto en el espacio público. En el mismo sentido, algunos autores de la crítica comunitarista a la teoría liberal (v. gr., Sandel, 1998).

propios ideales de excelencia. En relación con ella, prefiero la propuesta de Nussbaum que, aunque liberal, pues complementa el *overlapping consensus* rawlsiano (Novales, 2017, p. 42), trata de enfrentar honestamente los problemas que una psicología humana realista nos muestra, pues esta psicología se echa de menos en Rawls (Nussbaum, 2013, pp. 384-385).

2.3. *La familia como presupuesto de la estructura básica de la sociedad rawlsiana*

De este modo, una de las principales críticas feministas a la teoría rawlsiana de la justicia es que Rawls no quiere reconocer que la familia es parte de su *estructura básica de la sociedad*, como tampoco parece darse cuenta de las importantes asimetrías que operan en la misma a veces. Parapetado desde el escudo de la abstracción, omite determinar a quién o quiénes corresponden “en concreto” los deberes y derechos de la familia monógama y cuáles son las necesidades de sus miembros (Benhabib 1987, 1992 y 1996).

El propio Rawls, años después de publicar su conocida teoría de la justicia en 1971, cinco antes de su fallecimiento, haciéndose eco de las abundantes críticas feministas a su propuesta liberal (Novales, 2004, Capítulo I de la Primera Parte, pp. 86-167), publicó su conocido artículo “The idea of public reason revisited”, en que se siente obligado a aclarar:

However, a liberal conception of justice may have to allow for some traditional gendered division of labor within families –assume, say, that this division is based on religion– provided it is fully voluntary and does not result from or lead to injustice. To say that this division of labor is in this case fully voluntary means that it is adopted by people on the basis of their religion, which from a political point of view is voluntary, and not because various other forms of discrimination elsewhere in the social system make it rational and less costly for husband and wife to follow a gendered division of labor in the family (Rawls, 1997, p. 792).

Nussbaum critica a Rawls porque su enfoque parece detenerse antes de llegar a lo que la justicia exige, persistiendo en su ingenua concepción de que deberíamos permitir la división tradicional del trabajo por sexos en el seno de las familias siempre que sea plenamente voluntaria y no resulte de injusticia ni lleve a ella; palabras estas, señala Nussbaum, “que son honorables pero difíciles de aplicar en la realidad” (Nussbaum, 2002, p. 359), sobre todo por cuanto hace referencia a las cuestiones relacionadas con las exigencias de la infancia. La familia es, en efecto, para Rawls, parte de su

estructura básica de la sociedad, aunque a veces parece dudar (Rawls, 1997, p. 391)⁷, pero como explica Nussbaum:

Los niños son cautivos suyos (de la familia) en todo lo atinente a su supervivencia básica y bienestar a lo largo de muchos años. Las mujeres son a menudo cautivas suyas a raíz de la asimetría económica. Es difícil saber si algo que los niños realizan en la familia puede describirse como ‘plenamente voluntario’ y, por supuesto, esto también vale respecto de muchas mujeres, especialmente de las que no tienen fuentes independientes de sustento material (Nussbaum, 2002, p. 359 y 2003, p. 504).

La teoría de las capacidades de Nussbaum trata de solucionar estos problemas manteniendo la valoración del amor de la familia y de los reconocimientos que este amor permite (Nussbaum, 2002, p. 370). Y en todo caso, en esta modernidad inacabada, el modelo de ciudadanía habermasiano es muy exigente y exige la potenciación de capacidades, competencias y habilidades.

Cierto es que Rawls ve las diferencias de sexo como base ilegítima para diferencias políticas, igual que la clase o la raza pero, como apunta Nussbaum, hizo muy poco para desarrollar esta idea. Parte, en efecto, de la igualdad sexual pero omite, en las obras posteriores a su *Theory of Justice*, el tratamiento de cómo conseguirla. Okin advirtió a Rawls de que la diferencia sexual constituye un hecho importante en las concepciones del bien que defienden los ciudadanos pero carece de relevancia política. Será la ley la que contrarreste las desigualdades que existen, dando a las esposas que apoyan las carreras de sus esposos con su trabajo doméstico y familiar, el derecho a la mitad de sus ingresos (Okin, 1989; Kearns, 1983). Nussbaum hace notar que Okin no restringe esta idea al caso de divorcio, en tanto que Rawls sí lo hace, incluso en “The Idea of Public Reason Revisited”, donde trataba de dar respuesta a la crítica feminista a su teoría (Nussbaum, 2003, p. 502 y notas)⁸.

7. Parece dudar cuando escribe: “Even if the basic structure alone is the primary subject of justice, the principles of justice still put essential restrictions on the family and all other associations”.

8. Aparte de las críticas apuntadas, en la sistematización que realiza Nussbaum del amplio análisis filosófico feminista sobre Rawls que ha tenido lugar en los últimos años, destaca otras, tales como la defensa de la emoción y las relaciones personales, importantes elementos tanto de la vida ética como de la política omitidos a consecuencia de un sesgo kantiano contra la emoción que no debiera haber permitido que impregnara “the point of view of you and me”, y que podría haberse disipado al considerar argumentos feministas que muestran que las emociones son formas inteligentes de discernimiento acerca de la realidad. *Vid.* Held, 1993; Nussbaum, 2003, p. 490; Novales, 2016, pp. 131-140.

Por último, agregaría a la crítica de Nussbaum que no me parece razonable la intención de Rawls de culpar a la religión de la división sexual del trabajo con la estrategia de decir que la división del trabajo está conectada con las *basic liberties, including the freedom of religion* pues, por muy ateos que sean los progenitores, la realidad se obstina en mostrar que mientras se está dando un biberón a un niño o realizando cualesquiera otras de las múltiples actividades que exige su crianza y su educación, es muy difícil hacer nada más, en el ámbito “productivo” (Pateman, 1995, p. 123; Amorós, 2005, p. 11)⁹; y de esta exigencia social para lograr el relevo generacional no son responsables los planteamientos religiosos. Algo similar sucede con la necesaria atención y cuidado a adultos dependientes para mejorar su vida. Es preciso determinar quién se va a ocupar en concreto de esta multitud de labores no remuneradas en el ámbito de lo privado y cuál es su *valor* y su *precio* en el ámbito público de una sociedad que se autoproclama democrática¹⁰. Es decir, Rawls no enfrenta su doctrina en forma compatible con la preservación de un grado apropiado de espacio para la elección personal en temas de amor y de cuidado de las personas ni toma en cuenta todo el trabajo que hay detrás de la “cooperación social entre personas iguales” a que él aspira (Rawls, 1996, p. 341).

3. LA APROPIACIÓN DE LA FUERZA EMOCIONAL Y AFECTIVA Y DE LAS CAPACIDADES DE CUIDADO DE LAS MUJERES

A pesar de la integración general de las mujeres en el ámbito laboral, muchas centran su realización personal en el ámbito privado. No en vano, la decisión de tener dos o tres hijos supone el sacrificio del trabajo remunerado de la mujer, y de sus expectativas profesionales, no así el del hombre, por regla general¹¹. Y, salvo desde el cinismo, no cabe oponer a lo anterior

-
9. Pateman recuerda que “los hijos no nacen como hongos”, es decir, por generación espontánea, y Amorós habla de *la estela del hongo hobbesiano*, de *la seta venenosa*. Que duda cabe que, para comprender el contenido de la concepción de la justicia que defiende Rawls, al reactualizar las teorías del contrato social, no puede dejarse de lado a contractualistas clásicos como Hobbes.
 10. Con casi 20.000 ancianos fallecidos en Residencias en el año del Covid, muchas de las cuales se gestionan por “fondos buitres”, la reflexión acerca de “quién”, “cómo” y “a qué precio” cuida de las personas, es hoy más importante que nunca.
 11. En este sentido, antes de que las consecuencias del capitalismo avanzado hicieran mostrar su peor cara, reduciendo enormemente la natalidad en Europa, se citaba vulgarmente, entre la clase media-alta el ejemplo de que las mujeres están obligadas a elegir entre tener un tercer hijo o ser Directora General de la empresa, por la imposibilidad real de conseguir

el hecho de que, por un dato biológico, son las mujeres las que tienen los hijos. En efecto, si una mujer tiene que elegir entre su trabajo o su familia, elegirá, probablemente, su familia. Esta idea dista mucho de ser superficial como ya mostró Beauvoir en su conocida obra *The Second Sex* (Beauvoir, 2000, vol. II, pp. 420-421). Lipovetsky reflexionaba también sobre esta ausencia de “sentido existencial” para las mujeres, en la búsqueda del poder por sí mismo:

Cuando el sentido existencial se identifica de manera prioritaria con la calidad de los lazos entre las personas, construir un imperio industrial, izar a un grupo al rango de líder mundial, ascender cada vez más alto en el círculo de los dirigentes son objetivos que difícilmente se imponen como ideales primordiales, si bien no se la ignora, el ansia de poder se ve privada de un sentido profundo, pues se asocia con un estilo de vida unidimensional, dominante, sin vínculo emocional. Si las mujeres se muestran poco fascinadas por el ejercicio del poder, ello no se debe sólo a que el éxito social resulta menos prestigioso en ellas que en el hombre, sino asimismo a que su socialización, basada en el polo ‘expresivo’ de la personalidad, las lleva a considerar vano comprometerse en los proyectos de dominio y de poder. [...]. Al obtener del éxito menos beneficios psicológicos que los hombres, las mujeres manifiestan menor inclinación a desafiar el curso de las cosas y de los negocios (Lipovetsky, 1999, pp. 273, 274 y 276).

Como mucho, el imaginario colectivo admite, como *alter ego* o mujer ideal a la que parecerse¹², a la que es exitosa profesionalmente, pero siempre que muestre algún tipo de realización personal en lo privado: esté casada, tenga pareja, sea madre... Estos “triumfos” en el ámbito de lo privado no se exigen por sociedad alguna para medir el nivel de éxito masculino.

Algunos sectores socialistas y marxistas han avanzado en la línea de visibilizar el desgaste emocional de la mayoría de las mujeres (Lee Bartky, 1990; Ferguson, 1989; Firestone, 1970; Millet, 1970). Las energías de las mujeres se consumen en trabajos que suministran placer y bienestar a otras personas, generalmente varones, y refuerzan su *status*, y a menudo estas

ambos objetivos unidos. Como ejemplo ilustrativo del problema, se suele decir que muchas mujeres, a las 8h de la tarde, prefieren elegir estar en casa con sus hijos que participar en un *lobby* laboral o político.

12. Sin perjuicio de la libertad individual para elegir la propia vida, los modelos que se ofrecen como admisibles son importantes ya que influirán, a menudo de modo inconsciente, en el autoconcepto y autoestima de personas concretas. Además, tales modelos de *alter ego* sobre “la mujer ideal” constituyen poderosos instrumentos de manipulación de masas, como bien saben quienes trabajan en publicidad.

tareas se desarrollan sin que se repare en ellas y sin que sean debidamente recompensadas. Proveen de “confianza y reconocimiento, alimentan el cuerpo y el espíritu de sus hombres, les sirven de refugio y de espejo en el que mirarse, [...]” (Guerra, 1998, p. 111). Liberándolos para que se ocupen de trabajos “más importantes y creativos, reforzando su *status* o el ambiente que los rodea, o suministrándoles servicios sexuales o emocionales, las mujeres sufren un desgaste emocional y afectivo a favor de otras personas, sin contraprestación, ni reconocimiento. En la práctica, terminan siendo cocineras, enfermeras, psicólogas, barrenderas, planchadoras, consejeras y señoritas de compañía” (Novales, 2004, pp. 189-190). Y estamos lejos de que ello deje de ser así, incluso en la cultura occidental¹³. Jónasdóttir explicaba en los años 90 cómo, en el seno de la familia, por lo general, las mujeres son “explotadas”. Dan infinitamente más de lo que reciben:

La explotación específica de las mujeres por su sexo-género tiene que ver con la transferencia que efectúan de una gran proporción de su *poder vital*. Por *poder vital* entiendo las capacidades y energías que son de importancia crucial no sólo para la reproducción de la fuerza laboral, sino para el modo como mujeres y hombres realizan o practican su existencia social como seres sexuales y, también, el modo como los distintos campos del poder de actuación se estructuran en la sociedad como un todo (Jónasdóttir, 1993, p. 141).

La explotación consiste en la “apropiación” masculina de los recursos afectivos y de cuidado que proporcionan las mujeres. Un trabajador es quien “se gana la vida”, a *breadwinner*. La diferencia entre “trabajo remunerado” y “trabajo doméstico” queda establecido en el lenguaje popular y en las estadísticas oficiales: pero muchas de las tareas del ama de casa no se incluyen en las mediciones oficiales sobre productividad nacional, en particular las de carácter logístico, emocional y afectivo¹⁴.

13. Escribo estas líneas durante la crisis del Covid 19, y leo en el periódico *La Vanguardia* de 1 de Abril de 2020, que el gobierno de Malasia “se disculpó el martes tras recomendar a las mujeres del país que se maquillaran, hablaran con voz de Doraemon (un gato de dibujos animados) y evitaran molestar a sus maridos durante el confinamiento por el coronavirus”. El Ministerio de Asuntos de la Mujer malasio había realizado una campaña con consejos sobre cómo evitar conflictos domésticos durante el cierre parcial del país, que comenzó el 18 de marzo, con una serie de carteles publicados en Internet con el *hashtag* traducido como “Las mujeres previenen el Covid19”.

14. Por eso hay quien ha dicho, jocosamente, que “casarse con la criada, destruye Producto Interior Bruto”, ya que el acto de contraer matrimonio permite obtener de modo gratuito, operaciones, actividades y servicios que, sin casamiento, habría que pagar. Por poner el ejemplo de la España de hoy, la encuesta sobre “Conciliación, trabajo y familia” del INE,

En general, el análisis marxista de género¹⁵ aplica el concepto de “explotación” capitalista a las relaciones conyugales y considera al varón respecto de la mujer en la posición de capitalista, desde la que roba a aquella a lo largo de los años los resultados de sus esfuerzos (Leach, 1980; Rothenberg, 1984). Sin embargo, aunque el movimiento feminista organizado, al resurgir, se centró en el trabajo de la casa, y muchas feministas socialistas supusieron inicialmente que el “trabajo doméstico” podría ser comprendido dentro de la crítica ortodoxa del marxismo al capitalismo, explica Pateman que esta aproximación culminó en una serie de aporías y que esta subordinación de las mujeres a los hombres no podía subsumirse directamente en la subordinación de “clase”:

Esto es, que la sujeción de la esposa deriva del hecho de que es *mujer* ha obtenido cierto reconocimiento, pero las implicaciones políticas plenas del derecho patriarcal permanecen en la oscuridad. [...]. ‘Clase’ y ‘trabajador’ pueden compartir el ropaje (para utilizar una fórmula que los filósofos encuentran interesante) en el ‘consorcio’ entre capitalismo y patriarcado sólo porque se ignora la mitad del contrato original. No se explica que el capitalismo al igual que la clase se han constituido como categorías patriarcales modernas (Pateman, 1995, pp. 187-189).

Desde su enfoque de las capacidades, Nussbaum se refiere también al coste en libertad emocional de las mujeres que ha supuesto la exclusión de las mismas del proceso de constitución del Estado liberal. Su larga exposición la resume en las siguientes palabras:

actualizada a 28 de junio de 2019, en cuanto a la “Frecuencia con que se realizan actividades de trabajo no remunerado” muestra que un 47,4% de mujeres trabajadoras y un 31,5% de hombres trabajadores realizan todos los días actividades de cuidado y educación de sus hijos o nietos, y que un 77,5% de mujeres trabajadoras y un 32,9% de hombres trabajadores realizan todos los días actividades de cocinar y realizar tareas domésticas. Allí puede comprobarse que, cuando tanto hombre y mujer trabajan remuneradamente, la mujer dedica mucho más tiempo a las labores no remuneradas que a las remuneradas. Si no hay hijos dedican 36h/semana al empleo remunerado y 16.4h/semana al no remunerado; y, si hay hijos, destinan 34h/semana al trabajo remunerado y 37.5h/semana al cuidado de la familia y a las labores domésticas. En cuanto a los varones, si no hay hijos, dedican 39,9 h./semana al trabajo remunerado y 8.7 al trabajo no remunerado; y si hay hijos los hombres destinan 42.5 h./semana a su trabajo remunerado y 20.8 horas al no remunerado. (Son datos de 2015, últimos analizados por el INE). De todos modos, esta encuesta mide parte del trabajo invisible del hogar pero no otros trabajos de tipo afectivo y emocional, realizados por muchas más mujeres que varones al interior de los hogares. https://www.ine.es/ss/Satellite?L=es_ES&c=INESeccion_C&cid=1259925472488&p=1254735110672&pagename=ProductosYServicios%2FPYSLayout¶m1=PYSDetalle¶m3=1259924822888

15. Consiste, como es sabido, en la reconstrucción feminista de la perspectiva de producción del materialismo histórico.

[...] con demasiada frecuencia se trata a las mujeres no como fines en sí mismos, como personas con una dignidad que merecen respeto por parte de las leyes y de las instituciones. Por el contrario, se las trata como meros instrumentos para los fines de otros: reproductoras, encargadas de cuidados, puntos de descarga sexual, agentes de la prosperidad general de una familia. [...]. Por supuesto, los problemas de las mujeres son urgentes en sí mismos, y podemos esperar que centrarse en ellos será una compensación por el anterior descuido de la igualdad de los sexos en el desarrollo económico y en el movimiento internacional de los derechos humanos (Nussbaum, 2002, pp. 27, 28 y 34).

En efecto, la genealogía de construcción del espacio público se construyó *sin* las mujeres y, según un sector doctrinal, *en contra* de ellas. Este es el sentido de lo que Amorós denomina: los *afueras constitutivos*: Los individuos (en este caso las mujeres), están condicionados por los grupos a que pertenecen, que son discriminados por las instituciones sistemáticamente (Amorós, 1991; 1992).

3.1. *Las mujeres como expertas en el “maternaje” y demás trabajos no remunerados de la esfera privada*

Desde las teorías políticas del reconocimiento, se pone de manifiesto que el concepto de identidad personal tiende a relacionarse con “producción” y no con “reproducción”. Honneth (1991, p. 68) coincide con Habermas al vislumbrar una teoría de la intersubjetividad malograda por “la reducción productivista de su concepto de la identidad humana”, reducción que ha funcionado contra las mujeres: al definir la actividad de las mujeres como no-trabajo se ha ahondado en las condiciones sociales de su devaluación, privándolas de acceso a la identidad: “Tejedoras de identidades, hilanderas de relaciones: un trabajo intersubjetivo, que, como el trabajo doméstico no es ‘reconocido” (Guerra, 1998, pp. 98 y 111). En efecto, los vínculos del rol de ciudadano con la esfera pública, con la economía oficial y con la familia son forjados, como señala Fraser, en el *médium* de la identidad de género masculina, y no en el *médium* de un poder de género neutro (Fraser, 1990; 1987, pp. 144-160; y 1989, 161-191). La inexistencia de una economía de la reproducción impide poner en valor multitud de trabajos necesarios para el relevo generacional y para el funcionamiento y la cohesión de la sociedad, y no se debe olvidar que estas tareas continúan siendo desarrolladas en la práctica por muchas más mujeres que hombres.

Aparte de lavar, hacer la compra, cocinar, fregar los platos, limpiar, planchar, y otras labores domésticas, algunas visibles y otras necesarias pero

invisibles, las mujeres se suelen ocupar de la logística relativa al funcionamiento de un hogar, a cuidar de niños, padres ancianos y otros parientes dependientes, y a veces se incorporan, en mayor o en menor grado, en otras tareas no remuneradas como ayudante en el trabajo de su esposo en todo tipo de ocupaciones: asistente en las investigaciones de los varones académicos, anfitriona para los clientes de un hombre de negocios¹⁶, telefonista y contable si el marido es dueño de un pequeño negocio, etc.¹⁷. Fuera de la obligación asumida de traer dinero a casa, poco se ha insistido en la responsabilidad de los varones en la construcción de la familia (Evdokimov, 1980; Novalés, 2009, pp. 1.719-1.893). En cualquier caso, es claro que los “trabajos” que ha venido desarrollando la mujer dentro de casa quedan fuera del “mérito” liberal y a duras penas se encuadran en el concepto de “merecimiento”.

3.2. Las mujeres como constructoras de identidad, curadoras gratuitas de heridas de otros y alimentadoras de egos ajenos

Consecuencia de lo expuesto es que, de manera sibilina, se produce una sistemática apropiación de la fuerza emocional y afectiva y de las capacidades de cuidado de las mujeres, principales cuidadoras, con consecuencias negativas para ellas y para la cohesión social. La familia absorbe, a menudo, sin compensación, las acciones de las mujeres como constructoras de identidades, curadoras gratuitas de heridas de otros y alimentadoras de egos ajenos.

No es preciso recordar que el prejuicio abstractivo ha venido perjudicando sistemáticamente a las mujeres, al mantenerlas en la invisibilidad en las cifras oficiales (Jónasdóttir, 1993, pp. 61-79). La elección de la abstracción como punto de partida, hace imposible cualquier comprobación sig-

16. Y con toda seguridad será juzgada, al menos a través de sofisticados medios de control social informal, si no muestra estar “a la altura de las circunstancias”. (Vid. Veblen, 2014).

17. La serie invisible de trabajos domésticos es larguísima, v. gr.: recoger, cambiar y completar las prendas de vestir de verano y las de invierno de los miembros de la familia; lavar, planchar y ordenar la ropa de menaje; identificar si en la muda infantil faltan camisetas, calcetines, prendas de deporte determinadas; preparar y comprobar el material escolar de los niños y sustituir lo que falte; aplacar ánimos de todos los miembros de la familia, crear serenidad y equilibrio familiar, y desarrollar el concepto de “hogar”, etc. Por lo que respecta a los hijos, en las últimas décadas se han agregado actividades de tipo tecnológico tales como crear el grupo de whatsapp pertinente en el cumpleaños del hijo, contestar los mensajes de los grupos de padres del colegio, etc. actividades en las que participan muchas más mujeres que varones.

nificativa de la realidad, de los contextos (Matsuda, 1992, pp. 119-120). Un ejemplo es la *original position*, el componente más abstracto de la teoría de la justicia de Rawls: En ella se dan por supuestas algunas notas de una presunta naturaleza humana neutral, que se incorporan, como premisas indiscutidas previamente, como parte de la situación inicial rawlsiana. A esta presuposición reaccionó Moller Okin, al reconstruir la idea de Rawls sobre la posición originaria como un proceso de razonamiento que toma en cuenta todas las posiciones y perspectivas particulares de la sociedad para llegar al resultado justo, al resaltar la habilidad de quien razona moralmente para tener en cuenta cada una de las posiciones particulares y puntos de vista (Moller Okin, 1978; 1982, pp. 65-88; 1986; y 1989, pp. 229-249). De acuerdo con ello, Jagggar estima que la descripción de las partes en la posición originaria constituye “a metaphysical assumption of abstract individualism” (Jagggar, 1983, p. 30-I), en el sentido de que los individuos no tienen, por naturaleza, fuertes lazos con otros, presupuesto común a la tradición liberal para muchos autores (Sandel, 1998).

Como es la familia la que asegura la eclosión de las individualidades prodigando la trama de reconocimientos que apuntala la identidad, Jónasdóttir, yendo más allá de Fraser, se interroga por esta trama relacional y las consecuencias de ponerse las mujeres al servicio de la construcción de la identidad de los demás. Ellas proveen de reconocimiento “personalizado” ayudando a crear y recrear las identidades, pues éstas necesitan “revisiones” y “mantenimiento”, pero no reciben lo mismo¹⁸.

Junto a lo anterior, se halla el problema de que los esposos, a veces, requieren más trabajo doméstico-afectivo del que aportan. Hartmann estima que un esposo genera casi ocho horas de trabajo extra por semana (Hartmann, 1981, pp. 378-379 y 382-383). Por otra parte, por lo general los varones son menos conscientes del trabajo emocional que exige el sostenimiento de relaciones personales satisfactorias y dejan esta labor a las mujeres con la excusa de que ellas lo hacen mejor. Ya en el siglo XXI, la labor desarrollada en la construcción de las nuevas masculinidades, frente al modelo de *masculinidad hegemónica tradicional* atiende, entre otras dificultades para la igualdad, a la colaboración de los varones en los trabajos domésticos y relativos al cuidado de personas. Luis Bonino, Director del Centro de la Condición Masculina de Madrid, ha trabajado en el análisis de la micropolítica del

18. Cuando no ven directamente atacada su autoestima por su pareja maltratadora en muchos casos de violencia de género. Sobre este tema, la película “Te doy mis ojos”, de Icíar Bollaín de 2003, muestra magistralmente el modo en que se va llevando a cabo el deterioro del autoconcepto de la protagonista en un intento de afirmación enfermiza de la personalidad del marido maltratador.

desarrollo de las relaciones desigualitarias o costes de la desigualdad en la vida cotidiana de las relaciones entre mujeres y hombres (Bonino, 2004). A su juicio, lo más interesante es que los hombres no tienden a sentirse responsables de no hacer lo que deben en lo doméstico, emocional o afectivo, lo que se sustenta en la creencia en el “derecho de no hacer nada”, esto es, en el “derecho a que ella haga”. A lo sumo “ayudan en las tareas de casa” a la “titular” de estos trabajos. La proposición de Bonino exige a los varones autorreflexión acerca de la valoración ética de ese comportamiento, pues esa resistencia interpersonal tiene efecto sobre los cuerpos y las mentes de las mujeres y constituye para éstas una sobrecarga injusta y dañina; y, unido a la incomunicación interpersonal, tiene efectos también en la salud de los varones y en la cohesión social. Bonino critica que la mayoría de las estrategias diseñadas políticamente no tienen en cuenta la desresponsabilización de los hombres en lo doméstico y lo afectivo; lo único que hacen es aliviar el rol tradicional de las mujeres. Según él, hay ausencia de políticas públicas dirigidas exclusivamente a los varones, con alguna excepción, como las licencias laborales por paternidad cuya utilización ha aumentado muchísimo en el último decenio (Bonino, 1998 y 2000).

A propósito de los trabajos afectivos, algunas líneas de pensamiento socialistas y marxistas han tratado de visibilizar el desgaste emocional de la mayoría de las mujeres. En efecto, el “modo de reproducción” estará definido no tanto por una producción material en el ámbito privado de la familia (tener hijos, hacer comidas, realizar labores caseras) sino por una “producción emocional” o “sexual afectiva”. Ferguson habla de la producción emocional refiriéndose a los trabajos que, tradicionalmente, las mujeres realizan como nutriente espiritual o soporte emocional de los suyos, poniendo sus intereses por debajo de los de su familia. Sandra Lee agrupa estos trabajos emocionales en dos categorías metafóricas que denomina *feeding egos and tending wounds*, refiriéndose a las labores emocionales encomendadas a las mujeres de servir de espejo o de admiradora del ego masculino (Bourdieu, 2000, p. 86) desde su posición de inferioridad o de ofrecer los apoyos que necesitan sus compañeros o hijos para enfrentarse a un mundo hostil. Y es que, como han visto Lee Bartky, Ferguson, Firestone o Millet, desde una perspectiva marxista, se da una extracción importante de *plusvalía* (a favor del hombre) a partir de estos trabajos emocionales: las mujeres ponen mucho más de lo que reciben y ello es una fuente permanente de frustración para ellas¹⁹.

19. Fenómenos que recogen algunos libros de éxito popular de los últimos años, tales como *Mujeres que aman demasiado* o *Mujeres inteligentes, elecciones locas*.

Ahora bien, este trabajo emocional, lejos de enriquecer a las mujeres, como predicán algunos discursos religiosos²⁰, las empobrece. Ahora bien, cierto es que el asunto de la “persona en relación” se ha tratado con profundidad en el plano fenomenológico pero no se hace tránsito al plano metafísico, con lo que las posibilidades de entendimiento de la problemática real entre los sexos se anulan, ya que el núcleo de la misma no se alcanza (Castilla de Cortázar, 1996, p. 57 y ss.).

Por otra parte, como recuerda Molina, el análisis de este tema desde la perspectiva socialista europea de los países nórdicos es criticado por Jónasdóttir, quien cree que: “Las deficiencias de las socialistas para dar con el punto clave causa de la opresión de la mujer *qua mujer* en nuestras sociedades occidentales y democráticas, se agrupan en torno a dos errores que cometen en sus planteamientos: primero, su fijación en el concepto de ‘trabajo’ que abarca demasiado y que, sin embargo, no puede dar cuenta de otras prácticas cualitativamente distintas que realizan las mujeres y por las cuales también son explotadas, y segundo, la excesiva dependencia que dan a los sistemas de sexo-género respecto a los sistemas económicos” (Molina, 2000, pp. 271-274). Para Jónasdóttir, el patriarcado hoy se sostiene fundamentalmente por las relaciones sexuales libres (que implican amor, sexo y cuidados) que se establecen entre hombres y mujeres corrientes en las cuales éstas son explotadas por aquellos en una sociedad donde las mujeres necesitan amar y ser amadas para habilitarse como personas —y como mujeres— mientras que ellos ya están habilitados como personas y no están forzados a conceder su capacidad de amor al otro sexo sino en las condiciones que quieran. La práctica del “amor” que es como esta autora llama al conjunto de estas relaciones cotidianas que se establecen entre los sexos, y que, a su juicio, han sido pasadas por alto por las feministas socialistas angloamericanas, no puede rubricarse como “trabajo” ni puede deducirse de los sistemas económico sociales. Jónasdóttir cree firmemente que la organización de la sexualidad en nuestras sociedades, en las que los hombres ejercen la autoridad que les da el “poder del amor”, explotando la necesidad que la mujer tiene de amar y ser amada, es el vector de opresión más importante, en las mujeres de hoy, desplazando el trabajo y las determinaciones económicas de su protagonismo inicial (Jónasdóttir, 1993; 2009, pp. 77-79; 2011, pp. 261-266).

20. No otros, como los que colocan la raíz del problema en el “cisma ontológico” de la oposición entre lo masculino y lo femenino, cuando hombre y mujer han sido creados por Dios para estar unidos en “comuni6n recíproca”. *Vid.* Evdokimov, 1980.

Otros puntos de vista de aproximación a la realidad, se olvidan también de estas aportaciones femeninas visibles e invisibles, aunque utilizan, a mi juicio, una mirada más profunda y adecuada²¹. Limitándonos solo al Derecho civil, debe insistirse en la juridicidad de los deberes personales del matrimonio (Novales, 2007, pp. 83-105). Pero no basta con la introducción en el Código civil, como hizo la Ley 15/2008, del nuevo deber de “responsabilidad” en el derecho matrimonial puro, que no se sabe exactamente a qué obliga (Novales, 2007, pp. 369-375). Procedería, además, revisar el contenido personal de la institución matrimonial para ver si podemos “resubstancializarla” como una de las mejores opciones para lograr la cohesión social (Novales, 2006, pp. 197-218) y, acaso, la felicidad personal, dado que el régimen jurídico tanto del matrimonio como de su crisis debe establecerse sobre el dato cierto de que las relaciones entre hombre y mujer influyen, sobremanera, en la identidad personal y en la fractura o no de la personalidad de personas concretas. Debe partirse de un deber general y habitual de colaboración, en sentido amplio, que incluya también una actitud activa no solo en las tareas domésticas, sino también respecto a las necesidades de comunicación en temas difíciles como son los sentimientos y las emociones (Novales, 2007, pp. 364-369).

4. CONCLUSIONES

La libertad que reclaman las sociedades democráticas actuales ha de poder plasmarse en la práctica en el ejercicio consciente de elección entre un abanico de posibilidades vitales cuyo valor intrínseco no se defina a

21. Como *doctrina comprehensiva inconmensurable* en terminología rawlsiana, si pensamos en el matrimonio canónico, institucionalmente debiera avanzarse hacia una consideración más personalista del matrimonio y atender, más que al momento de prestación del consentimiento en el que de modo exagerado insistió el Concilio de Trento, al matrimonio *in facto esse* (Novales, 2009, tomo II, Capítulo Segundo: Puntos de partida para una relectura sobre las obligaciones personales entre los cónyuges, pp. 1.829-1.872; Castilla de Cortázar, 1996, pp. 52, 54 y 111). Desde el Derecho Canónico, en efecto, se ha colocado la atención en que algunas de las causas que han incidido en la desustanciación del matrimonio son, entre otras: el alejamiento de este respecto del amor, la pérdida de la riqueza de la distinción tradicional del matrimonio *in fieri* y del matrimonio *in facto esse* (Hervada, 2000, p. 351; 1961, p. 135 y ss.; 1963, p. 439 y ss.), así como los efectos de la excesiva formalización de la emisión del consentimiento matrimonial que tuvo lugar en el Concilio de Trento, olvidando la importancia del contenido de ese consentimiento. Así, la doctrina canónica de la *una caro*, es muy precisa en el diagnóstico de la problemática entre los sexos, pero ha dejado de lado los remedios a la crisis del matrimonio, que exigen atender a su contenido y a su día a día, prescindiendo de la excesiva atención a la forma.

priori sin conexión con la autenticidad de las concretas mujeres y varones que optan. La democracia exige que las mujeres puedan elegir entre diversos itinerarios vitales sin manipular esta elección a través de sofisticados medios de control social formal e informal.

Por otra parte, el ejercicio de la opción por el cuidado de los hijos o personas dependientes exige una valoración social y política acorde con el valor del contenido de estas funciones relativas al sostenimiento físico, mental, emocional y espiritual de las personas, pues el relevo generacional y todo lo que ello exige es responsabilidad colectiva. Del mismo modo, el sostenimiento emocional de las relaciones personales y la aportación de fuerza vital debe corresponder por igual a los dos sexos. Estas aportaciones, realizadas por muchas más mujeres que hombres, fueron obviadas, o presupuestas, por la teoría liberal de la justicia de John Rawls, la cual, como acertadamente ha explicado Nussbaum, aunque paradigma del liberalismo, omite una teoría más completa de la motivación humana (Nussbaum, 2008, p. 435).

En cualquier caso, debemos rescatar de la conceptualización rawlsiana sobre la razón pública para los desafíos que emergen de una versión sustantiva de la democracia, las críticas constructivas al liberalismo, como por ejemplo la tratada aquí: la estrategia liberal de excluir el mundo de lo privado del discurso jurídico o político, constituye una toma de partido que deja atrás a las mujeres, y necesita revisión. La teoría de la justicia y el liberalismo político de Rawls, como “base razonable de razón pública”, acordada por ciudadanos que defienden *doctrinas comprensivas inconmensurables* (es decir, que defienden concepciones muy diferentes del bien) debe ser completada con una psicología humana más realista que permita no presuponer aportaciones esenciales, habitualmente realizadas por grupos concretos de ciudadanos, al buen funcionamiento de la sociedad, que terminan siendo gratuitas y no reconocidas. Una democracia de calidad no puede ya omitir la puesta en valor de los cuidados de la ciudadanía.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Amorós, C. (1991). *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, 2.^a ed. Barcelona: Anthropos.
- Amorós, C. (1992). Feminismo, Ilustración y misoginia romántica. En Birulés (comp.). *Filosofía y género. Identidades femeninas*. Barcelona: Pamiela.
- Amorós, C. (2005). *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres*. Valencia: Cátedra.
- Arendt, H. (1993). [1958]. *La condición humana*. Barcelona: Paidós.

- Baier, A. (1995). The Need for More than Justice. En Held (ed.). *Justice and Care: Essential Readings in Feminist Ethics* (pp. 47-60). Boulder, Colorado: Westview Press.
- Beauvoir, S. (2000). [1949]. *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra.
- Benhabib, S. (1987). The generalized and the concrete other: The Kohlberg-Gilligan controversy and feminist theory. En Benhabib y Cornell (eds.). *Feminism as critique*. Minneapolis, Minnesota: University of Minnesota Press.
- Benhabib, S. (1992). *Situating the self*. Cambridge: Polity Press.
- Benhabib, S. (1996). *Democracy and difference: Contesting the boundaries of the political*. Princeton: Princeton University Press.
- Bonino, L. (1998). *Micromachismos, la violencia invisible*. Madrid: Cecom.
- Bonino, L. (2000). Varones, género y salud mental: Deconstruyendo la 'normalidad' masculina. En Segarra y Carabí (eds). *Nuevas masculinidades*. Barcelona: Icaria.
- Bonino, L. (2004). Hombres, conciliación y caminos hacia el cambio. Conferencia en el ciclo del V Seminario sobre Estudios de Mujeres, organizado por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Zaragoza sobre el tema: "Voces y espacios femeninos".
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Camps, V. (2002). Principios, consecuencias y virtudes. *Daimon. Revista de Filosofía*, 27, pp. 63-72.
- Castilla de Cortázar, B. (1996a). *La complementariedad varón-mujer. Nuevas hipótesis*, 2.ª ed., Madrid: Rialp.
- Castilla de Cortázar, B. (1996b). *Persona femenina, persona masculina*. Madrid: Rialp.
- Evdokimov, P. (1980). *La donna e la salvezza del mondo*. Milán: Jaca Book.
- Ferguson, A. (1989). *Blood and the root. Motherhood, Sexuality and Male Dominance*. London: Pandora/Unwin y Hyman.
- Firestone, S. (1970). *The Dialectic of Sex: The case for feminist revolution*. Nueva York: Morrow.
- Fraser, N. y Honneth, A. (2003). *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. Londres, Nueva York: Verso.
- Fraser, N. (1987). Women, Welfare, and the Politics of Need Interpretation. *Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy*, 2, pp. 103-121.
- Fraser, N. (1989). Struggle over Needs: Outline of a Socialist-Feminist Critical Theory of Late Capitalism Political Culture. *Unruly Practices* (pp. 161-187). Minnesota University Press.
- Fraser, N. (1990). ¿Qué tiene de crítica la teoría crítica? Habermas y la cuestión de género. En Benhabib y Cornella (eds.). *Teoría feminista y teoría crítica*. Valencia: Alfons el Magnànim.
- Green, K. (1986). Rawls, Women and the Priority of Liberty. *Australasian Journal of Philosophy*, 64, pp. 26-36.
- Guerra, M.ª J. (1998). *Mujer, identidad y reconocimiento. Habermas y la crítica feminista*. Tenerife: Instituto Canario de la Mujer.

- Habermas, J. (2000). *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta.
- Hartmann, H. I. (1981). The Family as the Locus of Gender, Class and Political Struggle: The Example of housework. *Signs*, 6.3, pp. 366-394.
- Hervada, J. (1960). *Los fines del matrimonio. Su relevancia en la estructura jurídica matrimonial*. Pamplona: Studium Generale.
- Hervada, J. (1961). El matrimonio *in fácto esse*. Su estructura jurídica. *Ius Canonicum*, I, Pamplona, 1.
- Hervada, J. (1963). La *ordinario ad fines* en el matrimonio canónico. *Revista Española de Derecho Canónico*, XVIII.
- Hervada, J. (2000). Cuestiones varias sobre el matrimonio. En Hervada (dir.). *Una caro. Escritos sobre el matrimonio*. Pamplona: Eunsa.
- Honneth, A. (1991). Lógica de la emancipación. El legado filosófico del marxismo, *Debats*, 37, pp. 63-69.
- Jaggar, A. (1983). *Feminist Politics and Human Nature*. Totowa, NJ: Rowman and Littlefield.
- Jónasdóttir, A. G. (1993). *El poder del amor, ¿Le importa el sexo a la democracia?*, Madrid: Cátedra.
- Jónasdóttir, A. G. (2009). Feminist Questions. Marx's Method and the Theorization of Love Power. En Jónasdóttir y Jones (eds.). *The Political Interests of Gender Revisited: Redoing Theory and Research with a Feminist Face*. Manchester: Manchester University Press.
- Jónasdóttir, A. G. (2011). ¿Qué clase de poder es el poder del amor?. *Sociológica*, año 26, n.º 74.
- Kearns, D. (1983). A Theory of Justice-and Love; Rawls on the Family. *Australasian Political Studies Association Journal*, 18, n.º 2, pp. 36-42.
- Kyttay, E. F. (1997). Human Dependency and Rawlsian Equality". En Meyers (ed.) *Feminists Rethink the Self*, Boulder, Colorado: Westview Press, pp. 219-266.
- Leach, W. (1980). *True Love and Perfect Union: The Feminist Reform of Sex and Society*. Nueva York: Basic Books.
- Lee Bartky, S. (1990). Feeding Egos and Tending Wounds: Deference and Disaffection in Women's Emotional Labor. En Lee Bartky (dir.). *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*. Nueva York: Routledge.
- Lipovetsky, G. (1999). *La tercera mujer. Permanencia y revolución de lo femenino*. Barcelona: Anagrama.
- Matsuda, M. J. (1992). La Jurisprudencia liberal y visiones abstractas de la naturaleza humana: una crítica feminista a la teoría de la justicia de Rawls. En Durán y Lalaguna *et al.*, *Debates sobre el género*, Castellón: Ayuntamiento de Castellón.
- Millet, K. (1970). *Sexual Politics*. Nueva Jersey: Double Day, Garden City.
- Molina, C. (1992). Ilustración y feminismo. Elementos para una dialéctica feminista de la Ilustración. *Feminismo e Ilustración, 1988-1992. Actas del Seminario permanente*. Madrid: UCM, Instituto de Investigaciones Feministas.

- Molina, C. (2000). Debates sobre el género. En Amorós (ed.). *Feminismo y Filosofía*. Madrid: Síntesis.
- Moller Okin, S. (1978). *Women in Western Political Thought*. Princeton: Princeton University Press.
- Moller Okin, S. (1982). Women and the Making of the Sentimental Family. *Philosophy and Public Affairs*, 11.
- Moller Okin, S. (1986). Are Our Theories of Justice Gender-Neutral?. En Fullinwider y Mills (eds.). *The Moral Foundations of Civil Rights*, Totowa, Nueva Jersey: Rowman y Littlefield.
- Moller Okin, S. (1989). *Justice, Gender and the Family*. Nueva York: Basic Books.
- Moller Okin, S. (1991). John Rawls: Justice as Fairness- For Whom? En Shanley y Pateman (eds.), *Feminist Interpretations and Political Theory* (pp. 181-198). Cambridge y Oxford: Polity Press.
- Novales Alquézar, A. (2004), *Derecho Antidiscriminatorio y Género: Las Premisas Invisibles*. Santiago de Chile: FONDECYT, UNIFEM, Universidad Central de Chile.
- Novales Alquézar, A. (2006). Hacia una teoría general de la responsabilidad civil en el Derecho de Familia. El ámbito de las relaciones personales entre los cónyuges. *Revista Jurídica del Notariado*, pp. 197-218.
- Novales Alquézar, A. (2007). *Las obligaciones personales del matrimonio, ayer y hoy*. Granada: Comares.
- Novales Alquézar, A. (2009). *Las obligaciones personales del matrimonio en el Derecho Comparado*. Madrid: Colegio de Registradores de la Propiedad y Mercantiles de España, 2 tomos.
- Novales Alquézar, A. (2016). Emociones adecuadas para la realización de la justicia en sociedades democráticas interculturales (A propósito de la teoría cognitiva de la emoción de Martha Nussbaum). En París y Comins (eds.). *Humanismo global. Derecho, religión y género* (pp. 115-140). Sevilla: Estudios Thémata.
- Novales Alquézar, A. (2017). The Rational Loving Citizen: Towards a True Interculturality (pp. 15-47). En Elósegui y Hermida (comp.). *Racial Justice, Policies and Courts' Legal Reasoning in Europe*. Washington: Springer.
- Nussbaum, M. C. (2002). *Las mujeres y el desarrollo humano. El enfoque de las capacidades*. Barcelona: Herder.
- Nussbaum, M. C. (2003). Rawls and Feminism. En Samuel Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls* (pp. 488-520). Cambridge: Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. C. (2008). *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*. Barcelona: Paidós.
- Nussbam, M. C. (2013). *Political Emotions. Why love matters for Justice*. Cambridge, Massachusetts y Londres: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Pateman, C. (1995). *El contrato sexual*. México: Anthropos, Barcelona: Universidad Autónoma Metropolitana.

- Pateman, C. (1989). Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy. En Carole Pateman, *The Disorder of Women* (pp. 119-140). Stanford: Stanford University Press.
- Posada, L. (1992). Cuando la razón práctica no es tan pura (Aportaciones e implicaciones de la hermenéutica feminista actual. A propósito de Kant). *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 6, pp. 17-36.
- Puleo, A. (1993). *La ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*. Madrid: Anthropos.
- Rawls, J. (1996). *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica.
- Rawls, J. (1997). The Idea of Public Reason Revisited. *University of Chicago Law Review*, 64, pp. 765-807.
- Rawls, J. (1999a). *A Theory of Justice*. Edición revisada. Cambridge: Harvard University Press.
- Rawls, J. (1999b). Kantian Constructivism in Moral Theory. En Freeman (ed.), *John Rawls: Collected Papers*, Cambridge: Harvard University Press.
- Rawls, J. (2001). *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge: Harvard University Press.
- Roldán, C. (2003a). *Moral, Derecho y Política en Immanuel Kant*, Congreso “La honradez vale más que toda política”. Ciudad Real: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, CSIC.
- Roldán, C. (2003b). Mujer y razón práctica en la Ilustración alemana. En A. Puleo (coord.). *Actas XII Jornadas de Filosofía, Igualdad y Género. Reflexiones desde la Ética y la Filosofía Política*. Valladolid. Publicación en CD-Rom: Universidad de Valladolid.
- Rothenberg, P. (1984). The Political Nature of Relations between the Sexes. En Gould (ed.). *Beyond Domination: New Perspectives on Woman and Philosophy*. Totowa, Nueva Jersey: Rowman y Allanheld.
- Sandel, M. (1998). *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Spector, E. (2014). La familia en Rawls: ¿En qué sentido es parte de la estructura básica? En *Isonomía*, 4, pp. 97-117.
- Udi, J. (2017). El valor de la familia en la teoría de la justicia de Rawls. *Isonomía*, 47, pp. 109-134.
- Veblen, T. (2014). *Teoría de la clase ociosa*. Madrid: Alianza Editorial.