

El futuro del liberalismo feminista¹

Martha C. Nussbaum
University of Chicago

Los feministas han sostenido algunas veces que las teorías filosóficas de la justicia que provienen de la tradición liberal no pueden tratar adecuadamente las preocupaciones de las mujeres. Yo sostengo que de muchas maneras este argumento está errado: las mejores teorías liberales de la justicia proporcionan una base muy fuerte para pensar acerca de lo que requiere el respeto por la dignidad humana. Sin embargo, hay dos áreas pertinentes a la igualdad sexual en las cuales incluso las teorías liberales más fuertes hallan graves dificultades. La primera es el área de la necesidad y la dependencia. Ninguna de las teorías de la justicia y la moralidad que provienen de la tradición europea del contrato social logra introducir en la estructura social básica la preocupación por el cuidado en tiempos de dependencia asimétrica. El segundo problema que investigo es aquél de la distribución justa al interior de la familia. Centrándome en la teoría de John Rawls, sostengo que su compromiso liberal de ver a la familia como una esfera de elección personal protegida se halla en tensión con su afirmación de que la familia es parte de la "estructura básica" de la sociedad. Asimismo, la familia no existe por naturaleza, es siempre algo construido por la acción estatal. El Estado debería, por ende, asegurar que esta construcción se haga bien, de modo compatible con la justicia para mujeres y niños.

*

"The Future of Feminist Liberalism". Feminists have sometimes argued that philosophical theories of justice deriving from the liberal tradition cannot deal adequately with the concerns of women. I argue that in many ways this contention is mistaken: the best liberal theories of justice provide a very strong basis for thinking about what respect for human dignity requires. There are, however, two areas pertinent to sex equality in which even the strongest liberal theories have grave difficulty. First is the area of need and dependency. All theories of justice and morality deriving from the European social contract tradition fail to build into the basic social structure concern for care in times of asymmetrical dependency. The second problem I investigate is the problem of just distribution within the family. Focusing on the theory of John Rawls, I argue that his liberal commitment to seeing the family as a sphere of protected personal choice is in tension with his admission that the family is part of the "basic structure" of society. Moreover, the family does not exist by nature: it is always a construct of state action. The state should therefore make sure that this constructing is done well, compatibly with justice for women and children.

Giribala, a los catorce años, comenzó a formar su hogar junto a su esposo. Su madre hizo un atado con las ollas y sartenes que ella necesitaría. Al verla, Aulchand comentó, "pon también un poco de arroz y lentejas. Tengo un trabajo en la casa del babu. Debo ir a trabajar cuando regrese...". Giribala cogió el atado de arroz, lentejas y aceite de cocina, y dejó su aldea, caminando unos pasos por detrás de Aulchand. Él iba adelante y de tiempo en tiempo le pedía que caminara más rápido, mientras la tarde comenzaba a desvanecerse.

Mahasweta Devi, *Giribala*, 1982²

Se verá cómo, en lugar de la riqueza y la pobreza propias de la economía política, vienen el ser humano pleno y la plena necesidad humana. El ser humano pleno es... el ser humano que necesita de una totalidad de actividades vitales humanas.

Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*

I. Liberalismo y feminismo

En los años cincuenta y sesenta del siglo pasado se creía ampliamente que la filosofía política había llegado a su fin. La tradición normativa de teorizar sobre la justicia, que se había extendido en el pensamiento occidental desde Platón hasta Sidgwick y T.H. Green, fue condenada como "absurda" por quienes estaban bajo el influjo del positivismo, pues no buscaba un análisis conceptual ni tampoco una

¹ Estoy muy agradecida con Ann Cudd, John Deigh, Dolores Dooley, Chad Flanders, Jill Hasday, Eva Kittay, Charles Larmore, Peter Cicchino, Thomas Scanlon, David Strauss, y Cass Sunstein por sus comentarios a una versión previa de este artículo; y con Geof Sayre McCord, Tom Hill, Jr., y otros miembros del grupo de discusión *Research Triangle Ethics* por la muy provechosa discusión acerca de estos temas. Este texto está dedicado a la memoria de Peter Cicchino, dotado profesor de leyes, feminista y valiente activista social, quien murió de cáncer el 8 de julio de 2000, a los 39 años. Discuto las ideas de Peter sobre Aristóteles en la segunda sección de este artículo.

² Traducido del bengalí por Kalpana Bardhan, en: *Of Women, Outcastes, Peasants, and Rebels*, Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1990. La historia (originalmente publicada en 1982) trata del matrimonio arreglado de Giribala con un hombre derrochador y corrupto, quien finalmente prostituye a dos de sus hijas para obtener cierta cantidad de dinero que gastaría en sí mismo. La historia termina cuando Giribala se va con los dos niños que le quedan. La última oración del texto: "Ella, simplemente, siguió caminando".

investigación fáctica y empírica. A los jóvenes filósofos norteamericanos se les desanimaba respecto de la idea de embarcarse en proyectos relacionados con esta área, a menos que se limitasen al análisis de la función del lenguaje moral y político.

Actualmente, todo eso ha sufrido un cambio dramático. La investigación en torno de la justicia es una de las áreas de trabajo más fértiles para los jóvenes filósofos, y no existe prácticamente ningún departamento que condenaría este tipo de trabajo por ligero y no filosófico. El cambio debe atribuirse a dos fuentes de creatividad en esta área, y es precisamente la tensa relación entre ellas lo que quiero considerar aquí.

De un lado, ciertamente debemos reconocer que son los escritores de la tradición del liberalismo kantiano quienes tienen gran parte del crédito por el resurgimiento de una filosofía política con voz propia. John Rawls y Jürgen Habermas, en particular, se han convertido en puntos de referencia centrales, y debemos considerarlos, sin duda, entre los más distinguidos filósofos de nuestro siglo.

De otro lado, el movimiento más creativo en el renacimiento de la investigación teórica sobre la justicia, sostendría yo, ha sido la filosofía feminista. Ella ha incluido nuevas preguntas en la agenda del pensamiento moral, político y legal, y se ha dedicado a esas preguntas con un profético sentido de urgencia, el mismo que puede estar haciendo falta en nuestra profesión, que es en ocasiones demasiado distante. Por más importantes que sean considerados ahora los temas de justicia de género, hace un tiempo simplemente no figuraban en la mayoría de trabajos importantes sobre filosofía política en la tradición occidental; o, como en el caso de Rousseau, se trataban de manera adversa y nada útil. Platón y Mill son excepciones importantes; *La esclavitud femenina*, de Mill, es aún uno de los principales trabajos en la materia, junto con el trabajo de Mary Wollstonecraft y otras mujeres feministas que escribieron textos filosóficos antes del movimiento feminista de fines del siglo XX³. Pero las investigaciones sistemáticas sobre la justicia en la familia, la violencia doméstica y el abuso infantil, sobre el acoso sexual y la plena equidad en el espacio

³ Mill, John Stuart, *The Subjection of Women* (1869), Susan M. Okin (ed.), Indianápolis:

laboral, aguardaban al movimiento feminista moderno y han sido iluminadas por sus intuiciones⁴.

Como los nombres de Wollstonecraft y Mill lo indican, el liberalismo y el feminismo no siempre estuvieron reñidos en nuestra tradición filosófica⁵. Incluso hoy en día algunos de nuestros filósofos feministas más influyentes son liberales⁶. Pero al liberalismo, en tér-

Hackett, 1988; Wollstonecraft, Mary, *A Vindication of the Rights of Women* (1972), Londres y Nueva York: Penguin, 1992. Las feministas del siglo XVII, Mary Astell y Damaris Lady Masham, son provechosamente analizadas en el artículo de Margaret Atherton, "Cartesian Reason and Gendered Reason", en: Antony, Louise M. y Charlotte Witt (eds.), *A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity*, Boulder: Westview Press, 1993. El libro de Harriet Taylor (Mill), *The Enfranchisement of Women* (1851) es una importante contribución al debate del siglo XIX, cf. su edición en: Mill, John Stuart y Harriet Taylor Mill, *Essays on Sex Equality*, Rossi, Alice S. (ed.), Chicago: University of Chicago Press, 1970. Para un buen tratamiento de las ideas de los Mill en estos temas, cf. Tulloch, Gail, *Mill and Sexual Equality*, Hemel Hempstead, Hertfordshire y Boulder: Harvester Wheatsheaf y Lynne Rienner, 1989. Otra prominente mujer en los círculos utilitaristas fue Anna Doyle Wheeler, quien es coautora, junto al economista William Thompson, de *Appeal of One-Half the Human Race, Women, Against the Pretensions of the Other Half, Men, to Retain Them in Political and Thence in Civil and Domestic Slavery*, Londres: Longmans, 1825; acerca de sus escritos, cf. Dooley, Dolores, *Equality in Community: Sexual Equality in the Writings of William Thompson and Anna Doyle Wheeler*, Cork: Cork University Press, 1996. Sobre el pensamiento feminista del siglo XIX en torno de la violencia doméstica y la violación marital, cf. Hasday, Jill Elaine, "Contest and Consent: A Legal History of Marital Rape", en: *California Law Review*, 88 (2000). Podrían añadirse muchos otros ejemplos. De una tradición filosófica muy distinta, el libro de Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, traducido por H. Parshley, Nueva York: Bantam, 1953, ha sido una importante influencia para el feminismo moderno y muchos de sus trabajos son compatibles con el liberalismo. (Beauvoir, Simone de, *El segundo sexo*, Buenos Aires: Sudamericana, 1999).

⁴ Sin embargo, deberíamos recordar, una vez más, que estos temas también fueron centrales en el feminismo del siglo XIX: cf., por ejemplo, Hasday, Jill Elaine, "Contest and Consent: A Legal History of Marital Rape", o.c., y Siegel, Reva B., "The Rule of Love: Wife Beating as Prerogative and Privacy", en: *Yale Law Journal*, 105 (1996), pp. 2117-2207.

⁵ Cf. también los trabajos de Harriet Taylor y Anna Doyle citados en la nota 3, *supra*.

⁶ Barbara Herman, Onora O'Neill, Sharon Lloyd, y la fallecida Jean Hampton –todas ellas alumnas de John Rawls– escriben filosofía feminista dentro de la tradición liberal kantiana. Cf. Herman, Barbara, "Could It Be Worth Thinking About Kant on Sex and Marriage?", en: *A Mind of One's Own*, o.c. (nota 3, *supra*), pp. 49-68; O'Neill, Onora, "Justice, Gender, and International Boundaries", en: Nussbaum, Martha y Amartya Sen, *The Quality of Life*, Oxford: Clarendon Press, 1993, pp. 303-335 (*La calidad de vida*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1996); Lloyd, Sharon, "Family Justice and Social Justice", en: *Pacific Philosophical Quarterly*, 75 (1994), pp. 353-371; Hampton, Jean, "Feminist Contractarianism", en: *A Mind of One's Own*, o.c., pp. 227-256. "The Case for Feminism" y "Hampton's Reply", ambos en: Leahy, M. y D. Cohn-Sherbok (eds.), *The Liberation Debate*, Londres: Routledge, 1996, pp. 3-24 y 41-45, respectivamente. En esta misma categoría, cf. también la primera crítica feminista a Rawls:

minos generales, no le ha ido muy bien en los círculos feministas. Los principales feministas han denunciado al liberalismo como una aproximación teórica con un potencial radical que resulta insuficiente para mostrar las raíces de la subordinación de las mujeres, o para

English, Jane, "Justice Between Generations", en: *Philosophical Studies*, 31 (1977), pp. 91-104. Susan Moller Okin, con seguridad una de las feministas contemporáneas más influyentes, está claramente en la tradición liberal, pese a ser una crítica de Rawls, y es también una especial admiradora de Mill: cf. *Women in Western Political Thought*, Princeton: Princeton University Press, 1978; "Justice and Gender", en: *Philosophy and Public Affairs*, 16 (1987), pp. 42-72; "Reason and Feeling in Thinking About Justice", en: *Ethics*, 99 (1989a), pp. 229-249; *Justice, Gender, and the Family*, Nueva York: Basic Books, 1989; "Political Liberalism, Justice, and Gender", en: *Ethics*, 105, pp. 23-43; *Is Multiculturalism Bad For Women?*, Princeton: Princeton University Press, 1999. Otras dos feministas liberales cuyas posiciones son más cercanas a las de Mill (¿y a las de T.H. Green?) que a las de cualquier otra figura anterior en la tradición, son Elizabeth Anderson y Candace Vogler: cf. Anderson, Elizabeth, *Value in Ethics and Economics*, Cambridge: Harvard University Press, 1993, y "John Stuart Mill and Experiments in Living", en: *Ethics*, 102 (1991), pp. 4-26; Vogler, Candace, *John Stuart Mill's Deliberative Landscape*, Garland Dissertation Series, Nozick, R. (ed.), en prensa, y "Philosophical Feminism, Feminist Philosophy", en: *Philosophical Topics*, 23 (1995), pp. 295-319. El trabajo de Jürgen Habermas ha sido una influencia muy importante en los textos de Seyla Benhabib, a quien creo correcto considerar una feminista liberal, cf. *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Nueva York: Routledge, 1992; una antología de escritos feministas en la tradición habermasiana es Meehan, Johanna (ed.), *Feminists Read Habermas*, Nueva York: Routledge, 1995. Otra feminista muy influida por Habermas, Iris Young, es quizás incorrectamente clasificada como liberal: cf. "The Ideal of Community and the Politics of Difference", en: Nicholson, Linda (ed.), *Feminism and Postmodernism*, Nueva York: Routledge, 1990; *Justice and the Politics of Difference*, Princeton: Princeton University Press, 1990; y *Throwing Like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory*, Bloomington: Indiana University Press, 1990. Finalmente, en el continente, una prominente feminista liberal influida tanto por Rawls como por Habermas, así como por el trabajo de Okin y de otros liberales feministas, es Herlinde Pauer-Studer, *Das Andere der Gerechtigkeit: Moraltheorie im Kontext der Geschlechterdifferenz*, Berlín: Akademie Verlag, 1996. En la India (a pesar de que la palabra "liberal" sería evitada, pues allí significa "libertario") la mayoría de los pensadores políticos feministas más importantes son socialdemócratas liberales de algún tipo: cf. Agarwal, Bina, *A Field of One's Own: Gender and Land Rights in South Asia*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, y "'Bargaining' and Gender Relations: Within and Beyond the Household", en: *Feminist Economics*, 3 (1997), pp. 1-51; Hasan, Zoya, la "Introducción" y el ensayo titulado "Minority Identity, State Policy and the Political Process", en: Hasan, Zoya (ed.), *Forging Identities: Gender, Communities, and the State in India*, Boulder: Westview, 1994, pp. 59-73; Rekha Verma, Roop, "Femininity, Equality, and Personhood", en: Nussbaum, M. y J. Glover (eds.), *Women, Culture, and Development*, Oxford: Clarendon Press, 1995, pp. 433-443; y deberíamos, por supuesto, incluir en esta categoría los escritos feministas de Amartya Sen, los que serán tratados en el texto y las notas que siguen. Una vez más, esta lista es bastante incompleta.

articular principios en favor de una sociedad donde exista la justicia de género⁷.

He sostenido en otras ocasiones que algunas de estas críticas feministas están basadas en un malentendido de las concepciones liberales más profundas y más atractivas; mientras que otras críticas, si bien se basan en una adecuada comprensión, deberían rechazarlas quienes buscan una justicia cabal para las mujeres del mundo, en favor de concepciones liberales⁸. No retomaré aquí esos argumentos. En su lugar investigaré dos áreas del pensamiento político en las que el liberalismo, aun en sus formas más fuertes, todavía no ha dado respuestas satisfactorias a los profundos problemas que han sido expuestos por pensadores feministas⁹. Esas áreas son: la necesidad de cuidado en momentos de extrema dependencia y el rol político de la

⁷ Algunas críticas influyentes de ese tono han sido: Jaggar, Alison, *Feminist Politics and Human Nature*, Totowa: Rowman and Allanheld, 1983 (reimpreso en 1988), especialmente pp. 27-50 y 173-206; Pateman, Carole, *The Problem of Political Obligation: A Critique of Liberal Theory*, Berkeley: University of California Press, 1979, y *The Sexual Contract*, Stanford: Stanford University Press, 1988; Hartsock, Nancy C.M., *Money, Sex, and Power*, Boston: Northeastern University Press, 1983; MacKinnon, Catharine, *Toward a Feminist Theory of the State*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989, especialmente los capítulos 3 y 8, y *Feminism Unmodified*, Cambridge: Harvard University Press, 1987, especialmente los capítulos 2 y 8. En "The Feminist Critique" sostengo que el principal blanco de MacKinnon es un tipo de liberalismo neutralista bastante común en los círculos legales, pero que su crítica puede ser satisfactoriamente respondida por las formas más fuertes de filosofía liberal contemporánea, incluyendo, en algunos temas al menos, las posiciones de Rawls. Cf. la sección III, *infra*, para un análisis de su importante crítica al liberalismo en torno de la distinción público-privado.

⁸ Cf. "The Feminist Critique of Liberalism", capítulo 2 de *Sex and Social Justice*, Nueva York: Oxford University Press, 1999, pp. 55-80; también publicado como una *Lindley Lecture* en 1997 por la University of Kansas Press.

⁹ En el ensayo titulado "Rawls and Feminism", en: Freeman, Samuel (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, he sostenido que las posturas liberales no han proporcionado aún una adecuada explicación sobre la justicia global, y que ése es un tema central en el feminismo, pues las mujeres en las naciones más pobres son especialmente propensas a ser privadas de los bienes humanos básicos, incluidas la educación, la salud, la integridad corporal y la vida. Asegurar a las mujeres las condiciones básicas necesarias para una vida decente es el tema central de mi texto titulado *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000 (WHD de aquí en adelante); y la preocupación central de *The Cosmopolitan Tradition (Castle Lectures de la Universidad de Yale en el año 2000, y bajo contrato con la Yale University Press)* es el análisis global de la necesidad de redistribuir la riqueza de las naciones más ricas hacia las más pobres.

familia. Sostendré que el fracaso de las actuales teorías liberales en la solución de estos problemas no significa que debemos descartar el liberalismo; significa, sin embargo, que necesitamos reestructurarlo de manera importante. Concluiré que una forma de liberalismo basado en planteamientos sobre el funcionamiento y la capacidad humanos puede conducirnos más lejos de lo que hemos sido capaces de llegar hasta ahora.

II. Necesidad y dependencia

Todas las teorías sobre justicia y moralidad basadas en la idea de un contrato social adoptan una hipótesis ficticia que parece inocente pero que, en última instancia, tiene consecuencias problemáticas. Esta es la ficción de una edad adulta competente. Cualesquiera sean las diferencias entre los distintos fundadores de esa tradición, todos aceptan la concepción lockeana básica de un contrato entre partes que, en el estado de naturaleza, son "libres, iguales e independientes"¹⁰. Así, para Kant las personas se caracterizan por poseer libertad e igualdad, y el contrato social es definido como un acuerdo entre personas caracterizadas de tal manera. Los contractualistas contemporáneos adoptan explícitamente esta hipótesis. Para David Gauthier las personas con necesidades inusuales "no son parte de las relaciones morales fundadas por una teoría contractualista"¹¹. De modo similar, los ciudadanos en la "sociedad bien ordenada" de Rawls están caracterizados como "miembros de la sociedad que son plenamente cooperantes, y lo son a lo largo de toda la vida"¹².

¹⁰ Locke, John, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, capítulo 8.

¹¹ Gauthier, David, *Morals by Agreement*, Nueva York: Oxford University Press, 1986, p. 18, al referirse a toda "persona que cae por debajo del nivel promedio" de bienestar en una sociedad.

¹² En la discusión que sigue me referiré a los siguientes trabajos de Rawls: *A Theory of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press, 1971, al que aludiré como *TJ* de aquí en adelante; *Political Liberalism*, la edición de bolsillo ampliada, Nueva York: Columbia University Press, 1996, *PL* de aquí en adelante; y las *Dewey Lectures* tituladas *Kantian Constructivism in Moral Theory*, y publicadas en *The Journal of Philosophy*, 77 (1980), pp. 515-571, *DL* de aquí en adelante. Las referencias a los ciudadanos como "plenamente cooperantes" se dan con frecuencia en las *Dewey Lectures* y en *Political Liberalism*, por ejemplo en *DL*, p. 546 y en *PL*, p. 183.

Por supuesto, la vida no es de ese modo. Las personas reales comienzan sus vidas como niños indefensos y permanecen en un estado de extrema dependencia asimétrica, tanto en términos físicos como mentales, por un lapso de diez a veinte años. Al otro extremo de la vida, quienes son lo suficientemente afortunados como para llegar a la vejez, probablemente se encuentren con otro período de extrema dependencia –física, mental, o ambas–, que puede continuar de alguna manera hasta por unos veinte años. Durante los años intermedios de la vida, muchos de nosotros podemos encontrarnos con períodos de extrema dependencia, algunos de los cuales involucran nuestras capacidades mentales y otros únicamente nuestras capacidades físicas, pero todos ellos pueden ponernos en la necesidad de recibir el cuidado de los demás a diario, o incluso a cada hora. Finalmente, y de modo central, hay muchos ciudadanos que no tienen nunca las capacidades físicas y/o mentales que se requieren para la independencia. Estos ciudadanos son dependientes de distintas maneras. Algunos tienen altas capacidades intelectuales pero son incapaces de dar y recibir amor y amistad; otros son capaces de amar, pero incapaces de aprender habilidades intelectuales básicas. Algunos tienen capacidades emocionales e intelectuales esenciales, pero de manera tal, o a un nivel tal, que necesitan cuidado especial. Estos estados de dependencia asimétrica que se dan a lo largo de toda la vida son isomórficos en diversos aspectos en relación con la niñez y la vejez.

En resumen, cualquier sociedad real es una sociedad en la que se da y recibe cuidado, y debe, por ello, descubrir maneras de abordar estos hechos propios de la necesidad y la dependencia humanas, maneras que sean compatibles con la autoestima de quienes reciben el cuidado y que no exploten a quienes lo ofrezcan. Éste es un tema central para el feminismo ya que, en cualquier lugar del mundo, las mujeres realizan gran parte de este trabajo, usualmente sin paga alguna y, con frecuencia, sin el reconocimiento de que se trate efectivamente de un trabajo. Así pues, a menudo ellas son perjudicadas en otras funciones de la vida¹³.

¹³ Éste es un tema muy importante en el trabajo feminista reciente: cf. especialmente Kittay, Eva, *Love's Labor: Essays on Women, Equality and Dependency*, Nueva York: Routledge, 1999; Folbre, Nancy, "Care and the Global Economy", texto preparatorio para el *Human Development Report 1999*, Programa de las Naciones Unidas para el

Debo decir, desde el principio, que un punto de partida kantiano en este tema en particular podría darnos una mala orientación. Para Kant la dignidad humana y nuestra capacidad moral, fuente de dignidad, están radicalmente separadas del mundo natural. La moralidad tiene ciertamente la tarea de atender a la necesidad humana, pero la idea de que en el fondo somos seres escindidos, personas racionales y además moradores animales en el mundo de la naturaleza, nunca deja de influir en la manera en que Kant considera que procederán estas deliberaciones sobre nuestras necesidades.

¿Qué hay de incorrecto en esta escisión? Bastante. En primer lugar, ella ignora el hecho de que nuestra dignidad es sólo la de una clase de animal en particular. Se trata de una clase de dignidad animal, y esa suerte de dignidad en especial no puede tenerla un ser que no sea mortal y vulnerable, del mismo modo que un diamante no puede poseer la belleza de un cerezo en flor. Si tiene sentido pensar que Dios posee dignidad (no estoy segura de tal cosa, la magnificencia y la inspiración de un temor reverencial parecen atributos más apropiados), no se trata de ningún modo de una dignidad de ese tipo¹⁴. En segundo lugar, esta escisión niega erróneamente que la animalidad en sí misma pueda tener dignidad, y nos conduce de este modo a menospreciar aspectos valiosos de nuestras propias vidas y a desvirtuar nuestra relación con los demás animales¹⁵. En tercer lugar, nos hace

Desarrollo, Nueva York: Oxford University Press, 1999, y ampliamente basado en el tercer capítulo, de la misma autora, de *Human Development Report 1999*; Williams, Joan, *Unbending Gender: Why Family and Work Conflict and What to Do About It*, Nueva York: Oxford University Press, 2000; Harrington, Mona, *Care and Equality*, Nueva York: Knopf, 1999. Entre algunos de los anteriores trabajos influyentes en esta área se cuentan: Fineman, Martha A., *The Illusion of Equality*, Chicago: University of Chicago Press, 1991, y *The Neutered Mother, the Sexual Family and Other Twentieth Century Tragedies*, Nueva York: Routledge, 1995; Ruddick, Sarah, *Maternal Thinking*, Nueva York: Beacon Press, 1989; Tronto, Joan, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*, Nueva York: Routledge, 1993; Held, Virginia, *Feminist Morality: Transforming Culture, Society, and Politics*, Chicago: University of Chicago Press, 1993; West, Robin, *Caring for Justice*, Nueva York: New York University Press, 1997. Para una excelente colección de artículos desde diversas perspectivas feministas, cf. Held, Virginia (ed.), *Justice and Care: Essential Readings in Feminist Ethics*, Boulder: Westview Press, 1995.

¹⁴ Este problema es exacerbado, desde luego, por la focalización de Kant en ciertos aspectos de nuestra humanidad, y no en otros, como aquello que constituye de modo particular su valor y dignidad.

¹⁵ Para un tratamiento particularmente valioso de este tema, cf. Rachels, James, *Created From Animals: The Moral Implications of Darwinism*, Nueva York: Oxford University Press,

pensar que somos esencialmente autosuficientes, que no necesitamos de los dones de la fortuna; al pensar de tal manera desvirtuamos en gran medida la naturaleza de nuestras propias moralidad y racionalidad, las cuales son bastante materiales y animales en sí mismas; además de que aprendemos a ignorar el hecho de que la enfermedad, la vejez y los accidentes pueden impedir las funciones morales y racionales, tanto como las otras funciones animales. En cuarto lugar, ella hace que nos consideremos seres atemporales. Olvidamos que el ciclo de vida humano usual trae consigo períodos de extrema dependencia, en los cuales nuestro funcionamiento es muy similar a aquél que tienen las personas mental o físicamente discapacitadas a lo largo de todas sus vidas.

Es importante observar que esta escisión es errónea en ambas direcciones: sugiere, como he dicho, que nuestra racionalidad es independiente de nuestra vulnerable animalidad; y sugiere también que la animalidad y los animales no humanos, que carecen de inteligencia, son simplemente brutos y “mudos”. Ambas implicancias de tal escisión deben, por supuesto, ser cuestionadas: en la naturaleza encontramos un rico *continuum* de tipos de inteligencia y de capacidades prácticas de diversas clases, no podemos comprendernos correctamente a nosotros mismos sin situarnos dentro de ese *continuum*¹⁶.

El pensamiento político en la tradición contractualista kantiana (para continuar con el sector de la tradición que considero más profundo y más atractivo) flaquea en cuanto a la concepción de la persona con la cual se origina. Las partes contractuales de Rawls son plenamente conscientes de su necesidad de bienes materiales. Aquí

1990. Dos maravillosas imágenes de la dignidad animal: Smuts, Barbara, la respuesta intitulada a J. M. Coetzee, en: Gutmann, Amy (ed.), *The Lives of Animals*, Princeton: Princeton University Press, 1999, y, mi favorito, Pitcher, George, *The Dogs Who Came to Stay*, Nueva York: G. Putnam, 1995. Discuto sobre las implicancias de reconocer la dignidad de los animales no humanos en el artículo acerca del libro de Steven M. Wise, *Rattling the Cage: Toward Legal Rights for Animals*, Cambridge: Perseus Books, 2000, que aparecerá próximamente en: *The Harvard Law Review*. Cf. también MacIntyre, Alasdair, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Peru, Illinois: Open Court Publishing, 1999.

¹⁶ Cf. especialmente Rachels, James, *Created From Animals: The Moral Implications of Darwinism*, o.c., y MacIntyre, Alasdair, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, o.c.

Rawls se aleja de Kant, incorporando la necesidad en los cimientos de la teoría¹⁷. Pero hace tal cosa sólo hasta cierto punto, ya que concibe en todo momento a las partes como adultos contratantes competentes, con un grado de necesidad similar y capaces de un nivel de cooperación social que les posibilite entablar un contrato con los demás. Tal hipótesis parece ser requerida por la idea misma de un contrato para provecho mutuo.

Al concebir de ese modo a las personas, Rawls suprime explícitamente, de la situación de una elección política básica, las formas más extremas de necesidad y dependencia que los seres humanos podemos experimentar. Su mismo concepto de cooperación social está basado en la idea de reciprocidad entre seres aproximadamente iguales y no deja un espacio explícito para relaciones de extrema dependencia. Así, por ejemplo, Rawls se rehusa a admitir que tengamos cualquier deber de justicia para con los animales, basado en que ellos no son capaces de reciprocidad (*TJ*, pp. 17, 504-505); les debemos “compasión y humanidad”, pero “están más allá de los alcances de la teoría de la justicia, y no parece posible extender tanto la doctrina contractual como para incluirlos de modo natural” (*TJ*, p. 512). Esto marca una gran diferencia en su teoría de la distribución política, ya que su descripción de los bienes primarios –introducida, como lo está, en tanto la descripción de las necesidades de ciudadanos caracterizados por los dos poderes morales y por la capacidad de ser “plenamente cooperantes”– no deja espacio alguno a la necesidad, de mucha gente real, del tipo de cuidado que les damos a quienes no son independientes¹⁸.

¹⁷ No pretendo negar que Kant le otorgue un importante papel a la necesidad en su teoría: para aludir sólo a un buen tratamiento de este aspecto del pensamiento de Kant, cf. Wood, Allen, *Kant's Ethical Theory*, Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1999. Lo que quiero decir es que, mientras para Kant el hecho de ser persona y el hecho de ser animal (la animalidad) son independientes conceptualmente, y el primero no es en sí mismo entendido en términos de necesidad, para Rawls estos dos elementos están integrados de manera más completa y concibe, entonces, a la persona, desde un inicio, como alguien que necesita de bienes materiales además de otros bienes.

¹⁸ Como Eva Kittay ha sostenido en una excelente discusión (cf. *Love's Labor, o.c.*, pp. 88-99, y también “Human Dependency and Rawlsian Equality”, en: Meyers, Diana T. (ed.), *Feminists Rethink the Self*, Boulder: Westview, 1997, pp. 219-266), hay cinco lugares en la teoría de Rawls en los que no aborda algunos hechos de la necesidad asimétrica que podrían naturalmente haber sido abordados. (1) Su explicación de las

Ahora, claro está, Rawls es perfectamente consciente de que su teoría se centra en algunos casos y deja de lado otros. Él insiste en que, a pesar de que la necesidad de cuidado de quienes no son independientes es “una cuestión práctica urgente”, puede ser pospuesta de manera razonable hasta la etapa legislativa, después de diseñar las instituciones políticas básicas: “En consecuencia, añadamos que todos los ciudadanos son miembros de la sociedad plenamente cooperantes y lo son a lo largo de toda una vida. Esto significa que todos tienen capacidades intelectuales suficientes como para jugar un rol normal en la sociedad, y nadie sufre de necesidades inusuales que sean especialmente difíciles de satisfacer, como por ejemplo requerimientos médicos especiales y costosos. Por supuesto, el cuidado para quienes tengan tales necesidades es una cuestión práctica urgente. Pero en esta etapa inicial, el problema fundamental de la justicia social surge entre quienes sean plenos, activos y moralmente concienzudos participantes en sociedad, y que estén directa o indirectamente asociados entre sí a lo largo de toda una vida. Así pues, es sensato dejar de lado ciertas complicaciones dificultosas. Si podemos elaborar una teoría que abarque el caso fundamental, podremos luego tratar de extenderla a otros casos” (*DL*, p. 546).

Esta respuesta parece inadecuada. El cuidado de niños, ancianos, y personas física o mentalmente discapacitadas es una parte muy importante del trabajo que debe realizarse en cualquier sociedad, y en la mayor parte de sociedades ello es fuente de grandes injusticias.

“circunstancias de la justicia” asume una igualdad aproximada entre las personas tal que ninguna podría dominar a las demás; en consecuencia, no se nos invita a analizar relaciones de justicia que podrían darse entre una adulta y sus hijos, o entre ella y sus padres que sufren de demencia senil. (2) La idealización de Rawls de los ciudadanos “completamente cooperantes”, etc., deja de lado los amplios hechos sobre la necesidad extrema que acabo de mencionar. (3) Su concepción de la cooperación social, nuevamente, está basada en la idea de reciprocidad entre iguales, y no tiene un lugar explícito para las relaciones de extrema dependencia. (4) Como ya he señalado anteriormente, su descripción de los bienes primarios, introducida, como lo está, en tanto una consideración de las necesidades de ciudadanos caracterizados por los dos poderes morales y por la capacidad de ser “plenamente cooperantes” no deja ningún lugar a la necesidad, de mucha gente real, de la clase de cuidado que les brindamos a quienes no son independientes. Y, (5), su descripción de la libertad de los ciudadanos, en tanto que involucra el concepto de ser una fuente que certifica para sí misma las demandas válidas (*cf.* por ejemplo *PL*, p. 32), no deja espacio para ninguna libertad que pueda ser disfrutada por quien no sea independiente en ese sentido.

Cualquier teoría de la justicia necesita tomar en cuenta el problema desde el inicio, al diseñar las instituciones desde su nivel más básico, y particularmente en su teoría de los bienes primarios¹⁹.

En términos más generales, las variaciones y asimetrías en la necesidad física no son simplemente casos aislados, o casos fácilmente aislables: son un hecho persistente de la vida humana. Las mujeres gestantes o lactantes necesitan más nutrientes que quienes no gestan, los niños necesitan más proteínas que los adultos, y los más jóvenes o más ancianos necesitan más cuidado que los demás en la mayor parte de ámbitos de sus vidas. Así, incluso dentro del terreno claramente reconocido de quienes son "plenamente cooperantes", la teoría de los bienes primarios parece imperfecta si no toma en cuenta tales variaciones al determinar quién es el menos acomodado y quién no lo es, en lugar de, como esta teoría recomienda, determinar ese estatus sólo mediante criterios de ingresos y riqueza²⁰. Amartya Sen ha usado el ejemplo de una persona en silla de ruedas, quien ciertamente necesitará más recursos para ser del todo movilizable que una persona cuyos miembros trabajen bien²¹. Con la misma cantidad de ingresos y riqueza, esta persona en realidad estaría en condiciones mucho peores que alguien cuyos miembros funcionen correctamente²². Si quiere ser consecuente, Rawls no puede excluir

¹⁹ Cf. Kittay, Eva, *Love's Labor, o.c.*, p. 77: "La dependencia debe ser abordada desde el inicio de cualquier proyecto sobre la teoría igualitaria que espere incluir a todas las personas en su alcance". Para una notable narración de una vida en particular, que muestra con exactitud cuántas estructuras sociales influyen en la vida de un niño mentalmente discapacitado desde el mismo inicio, cf. Bérubé, Michael, *Life As We Know It: A Father, A Family, and An Exceptional Child*, Nueva York: Vintage, 1996.

²⁰ Amartya Sen ha planteado repetidamente este punto al recomendar una aproximación basada en la capacidad y el funcionamiento en lugar de la aproximación rawlsiana a los bienes primarios; para la afirmación clásica y original, cf. Sen, Amartya, "Equality of What?", en: Sen, Amartya, *Choice, Welfare, and Measurement*, Oxford: Basil Blackwell, 1982, pp. 353-369; otras buenas consideraciones en torno de esta aproximación están en Sen, Amartya, "Capability and Well-Being", en: Nussbaum, Martha y Amartya Sen (eds.), *The Quality of Life, o.c.*, pp. 30-53 (*La calidad de vida*, México: FCE, 1996); "Gender Inequality and Theories of Justice", en: Nussbaum, Martha y J. Glover (eds.), *Women, Culture and Development*, Oxford: Clarendon Press, 1995, e *Inequality Reexamined*, Nueva York: Russell Sage, 1992, especialmente los capítulos 1, 3 y 5 (*Nuevo examen de la desigualdad*, Madrid: Alianza Editorial, 1995).

²¹ Sen, Amartya, "Equality of What?", en: Sen, Amartya, *Choice, Welfare, and Measurement, o.c.*

²² Dos problemas adicionales que no han sido planteados por Sen: en primer lugar, aun si le otorgáramos más ingresos y riqueza a la persona en silla de ruedas, ello no

a esta persona, que seguramente tendrá las capacidades mentales y morales. Pero aun si excluye estas discapacidades físicas, tal como sugieren algunas de sus afirmaciones²³, se mantiene el problema de la diversidad en cuanto a las carencias. En consecuencia, incluso para tener en cuenta las necesidades físicas de ciudadanos no discapacitados –cosa que la teoría parece estar obligada, aun en sus propios términos, a considerar–²⁴ Rawls necesitará una manera de determinar el bienestar que no dependa sólo de los ingresos y la riqueza, sino que tome en cuenta las habilidades de los ciudadanos para comprometerse en un amplio espectro de actividades humanas.

Thomas Scanlon aborda estos problemas confrontando una doctrina contractual kantiana de manera mucho más directa que Rawls. No es momento de discutir aquí los pormenores de su postura, que es, en cualquier caso, una doctrina contractual moral, no política, y que no emplea una situación contractual hipotética inicial como lo hace

resolvería el problema, pues hacer que esta persona se pueda movilizar requiere de la acción pública (la construcción de rampas para sillas de ruedas, autobuses que sean accesibles para el caso, etc.), cosa que los individuos no pueden lograr por sí mismos. En segundo lugar, incluso si la persona en silla de ruedas estuviese equitativamente acomodada en términos de bienestar económico, hay un tema aparte que es el de la dignidad y el autorrespeto. Al medir posiciones sociales relativas sólo por medio de los ingresos y la riqueza, Rawls ignora la posibilidad de que un grupo pueda estar razonablemente bien acomodado en términos económicos, pero sufra a su vez graves discapacidades en relación con la base social que constituye el autorrespeto. Se podría sostener que gays y lesbianas están precisamente en esa posición en nuestra sociedad; pero sin duda lo están quienes sufren de discapacidades físicas y mentales, a menos que la sociedad mantenga un compromiso importante y fundamental de inclusión y respeto.

²³ En algunas ocasiones, como en el pasaje de las *DL* citadas anteriormente, Rawls sugiere que dejemos de lado todas las enfermedades físicas severas o costosas, así como la discapacidad mental: cf. también *PL*, p. 272, nota 10. En otras ocasiones (por ejemplo en *PL*, p. 302) trata la posesión de los dos poderes morales como una condición suficiente, y necesaria, para el estatus de ser plenamente cooperantes.

²⁴ Rawls propone tomar esto en cuenta en el nivel legislativo: cf. *PL*, pp. 183-186; pero, dado el persistente rol de las instituciones políticas al moldear las opciones de vida de tales ciudadanos desde el comienzo mismo de una vida humana, ésta parece una respuesta inadecuada. Las estrategias concretas adoptadas para tratar los temas de discapacidades (las leyes que obligan a poner rampas para sillas de ruedas, o leyes tales como la “Ley para la Educación de Individuos con Discapacidades”) bien pueden ser dejadas de lado hasta esta etapa; pero el hecho de que los ciudadanos experimenten tales necesidades de cuidado debe ser reconocido desde un inicio, junto con el compromiso de tratar estas preocupaciones.

la teoría de Rawls. Pero, considerando el problema que plantean a tal teoría las personas con diversas discapacidades y los animales no humanos, él concluye que podemos reconocer hechos de extrema dependencia en una doctrina de ese corte de una de dos maneras. Tanto si persistimos en nuestra búsqueda de la doctrina contractual y decimos que las partes contratantes son también representantes de quienes no son capaces de participar en ese proceso, como si decimos que la doctrina contractual ofrece una descripción de una sola parte de la moralidad, necesitaremos una aproximación distinta para lidiar con los hechos que suponen una dependencia extrema²⁵. Aplicado al proyecto rawlsiano de seleccionar principios de justicia que formarán la estructura básica de la sociedad²⁶, esto significaría que o bien consideramos que las partes en la "posición original" son representantes de los intereses de todos los miembros dependientes de la sociedad –así como en la actualidad son representantes de las generaciones futuras–, o bien debemos aceptar que la "posición original" no es un mecanismo completo para el diseño de la justicia política y que, entonces, se requieren también otras aproximaciones.

La primera solución parece poco satisfactoria. Que los representantes sean, en una situación original hipotética, "plenamente cooperantes" menosprecia la dignidad de las personas con discapacidades físicas y mentales, pues ello sugiere que estos últimos son dignos de respeto en el diseño de instituciones políticas básicas sólo debido a cierta relación en la que se apoyan en los así llamados "plenamente cooperantes". El pacto, después de todo, es un pacto de ventaja mutua y asume una aproximada igualdad entre sus participantes; quienes son dependientes entran en el pacto no porque estén bien provistos para participar en él, sino sólo porque una parte contratante se preocupa de sus intereses. Es más, esta propuesta significa también que los sujetos que son "plenamente cooperantes" sean repre-

²⁵ Scanlon, Thomas, *What We Owe to Each Other*, Cambridge: Harvard University Press, 1999, pp. 177-187. Estoy muy agradecida con Scanlon por la correspondencia mantenida, que ha hecho que la complejidad de su aproximación a estos casos sea más clara. Dado que éste es un artículo sobre la estructura básica de una concepción política, esperaré retomar sus puntos de vista en algún otro lugar.

²⁶ Una vez más, es muy importante insistir en el hecho de que éste es el proyecto de Rawls, no el de Scanlon, y que este último no recomienda que se lo aplique en este sentido.

sentantes de sus propias infancia y senilidad, y quizás también de otras etapas de sus propias vidas. Gauthier plantea el problema de manera muy cruda cuando dice que los ancianos han pagado por su cuidado mediante períodos anteriores de actividad productiva, pero los discapacitados no²⁷. En otras palabras, para los contractualistas sólo la productividad justifica, en última instancia, una demanda de apoyo, y los ancianos obtienen apoyo sólo porque en cierto momento no fueron ancianos. La animalidad y la necesidad humana no pueden justificar por sí mismas una demanda de apoyo. La teoría de Rawls, pese a ser más sutil que la de Gauthier, padece aún de un problema similar a éste. Exigir a las partes que escindan su pensamiento en este sentido, considerándose compuestos de dos elementos, el racional y el animal, es forzar una escisión kantiana en sus mentes que bien puede perjudicar la manera cómo conciben en sí mismas la dignidad de su ser animal. ¿No estamos diciendo, en efecto, que la animalidad obtiene apoyo sólo en virtud de su vínculo contingente con la edad adulta “plenamente cooperante”? Y, ¿no menosprecia esto la dignidad y el valor que los animales humanos necesitados ciertamente poseen, incluso cuando no son plenamente cooperantes? Sin duda, si no es necesario exigir tal pensamiento escindido, deberíamos evitarlo.

En consecuencia, prefiero la segunda solución: la doctrina contractual no provee una teoría ética acabada. Pero esta respuesta –que sería apropiada para Scanlon pues él está en el campo de la teoría ética, no emplea ninguna situación inicial hipotética, y no hace ninguna demanda de completud– genera grandes problemas a la doctrina contractual en el área de la teoría política. Cualquier aproximación al diseño de instituciones políticas básicas debe aspirar a cierto grado de completud y finalidad, como lo hace explícitamente la doctrina de Rawls²⁸. Estamos diseñando la estructura básica de la sociedad, aquellas instituciones que influyen en todas las opciones de vida de los

²⁷ Gauthier, David, *Morals by Agreement*, o.c., p.18, nota 30.

²⁸ Cf. por ejemplo *TJ*, p. 135, donde la finalidad es una condición formal de los principios políticos, y pp. 175-178, en el argumento sobre los dos principios donde se aclara que el acuerdo “es final y hecho a perpetuidad” y que “no hay una segunda oportunidad” (p. 176). La oposición de Rawls al intuicionismo se centra en este tema: cf. por ejemplo *TJ*, pp. 35-36.

ciudadanos de manera decisiva y desde el principio. Así, no nos es posible decir: hemos hecho una parte de la tarea pero, por supuesto, otras partes, igualmente básicas, fundadas en principios completamente distintos, vendrán ya luego. Si posponemos no sólo nuestras relaciones con los animales no humanos, sino además las necesidades que nuestra propia animalidad supone, estaríamos descuidando ámbitos muy extensos de la justicia política y ello implicaría reconocer que existe una mayor indeterminación en la descripción de la justicia básica de la que se ha venido trabajando hasta ahora.

¿Qué podría hacerse, entonces, para darle suficiente preeminencia en una teoría de la justicia al problema del cuidado y la dependencia? Lo primero que podríamos intentar, y que ha sido sugerido por Eva Kittay en su excelente libro, es añadir a la lista de bienes primarios de Rawls la necesidad de cuidado en períodos de dependencia extrema y asimétrica, entendiendo que el cuidado está entre las necesidades básicas de los ciudadanos²⁹.

Si adoptásemos esta sugerencia, ello nos conduciría a hacer otra modificación, ya que el cuidado difícilmente es una mercancía –como lo son los ingresos y la riqueza– que deba ser medida en términos de la cantidad neta que los ciudadanos tienen de ella. Así pues, incluir el cuidado nos haría notar que la lista de bienes primarios de Rawls es ya bastante heterogénea en su estructura. Algunos de sus elementos son materiales, como los ingresos y la riqueza; pero otros son ya elementos más semejantes a capacidades humanas que funcionan de diversas maneras: libertades, oportunidades y poderes, y también la base social que constituye el autorrespeto. Junto a esta sugerencia, proponemos considerar toda la lista de bienes primarios no como una lista de cosas, sino como una lista de capacidades básicas³⁰. Este cambio no sólo nos permitiría lidiar mejor con las necesidades que tienen las personas de diversas clases de amor y cuidado en tanto elementos de la lista, respondería además a lo que Sen ha

²⁹ Kittay, Eva, *Love's Labor: Essays on Women, Equality and Dependency*, o.c., pp. 102-103.

³⁰ Como Sen, defendiendo esta idea, en *WHD*, capítulo 1; a diferencia de Sen, propongo una lista concreta de las capacidades centrales, análoga a los bienes primarios. En el capítulo 1 de *WHD* se discute en detalle la relación existente entre mi aproximación y la de Rawls.

venido planteado repetidamente desde el principio sobre la desconfianza que genera la consideración de los ingresos y la riqueza como índices de bienestar. El bienestar de los ciudadanos será medido ahora no por la cantidad neta de ingresos y riqueza que éstos tengan, sino por el grado en que hayan alcanzado las diversas capacidades de la lista. Uno puede estar bien acomodado en términos de riqueza e ingresos, pese a ser incapaz de trabajar bien en el centro laboral por la carga que supone la entrega de cuidado en el hogar³¹.

Si aceptamos estos dos cambios, sin duda añadiremos un tercero, altamente relevante para nuestras concepciones sobre la infancia y la vejez. Añadiríamos a la lista de bienes primarios otros elementos análogos a las capacidades: por ejemplo, las bases sociales que constituyen la salud, la imaginación y el bienestar emocional³².

Supongamos, entonces, que hacemos estos tres cambios en la lista de bienes primarios: añadimos el cuidado en momentos de extrema dependencia, reconfiguramos la lista como una lista de capacidades, y le añadimos también otras cuestiones pertinentes. ¿Hemos hecho ya suficiente por rescatar la posibilidad de que la doctrina contractual sea una vía para generar principios políticos básicos? Creo que aún hay lugar a dudas. Considérese el rol que tienen los bienes primarios en la teoría de Rawls. La lista de bienes primarios es introducida, en conexión con la concepción política kantiana de la persona, como una lista de lo que necesitan los ciudadanos caracterizados por los dos poderes morales³³. En consecuencia, hemos atribuido una importancia básica al cuidado sólo desde el punto de vista de nuestra propia independencia en curso. Es bueno ser cuidado sólo porque el cuidado sirve a la personalidad moral, entendida a la manera kantiana en un sentido bastante distinto conceptualmente de la necesidad y la animalidad. Esto parece otro modo más sutil de hacer que nuestra

³¹ Sobre este punto cf. especialmente Williams, Joan, *Unbending Gender: Why Family and Work Conflict and What to Do About It*, o.c. (*supra*, nota 13).

³² Cf. mi discusión sobre este punto en el capítulo 1 de *WHD*.

³³ En *Teoría de la justicia* los bienes primarios fueron caracterizados como medios útiles para cualquier propósito con el fin de perseguir la propia concepción del bien, sea cual fuere; en *DL* y *PL*, la interpretación cambia y Rawls reconoce que ellos son medios relacionados con la concepción política kantiana de la persona: cf. *Political Liberalism*, o.c., pp. 187-190.

animalidad sirva a nuestra humanidad, donde se concibe a esta última como excluyente de la animalidad. La idea es que, puesto que somos seres dignos y capaces de reciprocidad política, más nos vale haber tomado medidas para momentos en los que no lo fuésemos, de tal manera que podamos volver a serlo tan pronto como nos sea posible. Creo que ésta es una manera suficientemente dudosa de concebir la enfermedad en la cúspide de la vida; pero sin duda nos conduce en dirección a una actitud desdeñosa con respecto a la infancia y la niñez, y, un peligro particular en nuestra sociedad, con respecto a la incapacidad en la vejez. Nos conduce fuertemente, por último, a no valorar del todo a quienes padecen de discapacidades mentales permanentes: de alguno que otro modo se supone que el cuidado a estas personas es valioso sólo por cuanto haga en favor de quienes son "plenamente cooperantes". Al parecer, ellos estarían siendo usados como medios para los fines de alguien más y todo lo que constituye su humanidad está aún siendo negado.

Creo, en consecuencia, que necesitamos hurgar más profundamente, rediseñando la concepción política de la persona, llevando a una relación más estrecha a lo animal y lo racional, y reconociendo que hay muchas clases de dignidad en el mundo, incluidas la dignidad de los niños y adultos mentalmente discapacitados, la dignidad de los ancianos con demencia senil y la dignidad de los niños en edad de lactancia. Deseamos que las partes involucradas en el diseño de las instituciones políticas incorporen estas consideraciones desde el inicio. La clase de reciprocidad en la que nos comprometemos humanamente tiene sus períodos de simetría, pero también de necesidad, sus períodos de mayor o menor asimetría extrema, y esto es un elemento de nuestras vidas que incluimos al ser partes contratantes que diseñan instituciones justas. Esto, asimismo, bien puede significar que la teoría pueda no ser en absoluto una teoría contractual.

Debemos tomar con reserva esta conclusión. La teoría de Rawls ha sido criticada con frecuencia de manera incorrecta pues sus críticos no han notado que su modelo de la persona en la "posición original" es complejo: su descripción de la persona no es la simple descripción de la racionalidad de las partes, sino más bien esa descripción *combinada* con la descripción del velo de ignorancia, que es una manera compleja de moldear la benevolencia. En consecuencia, es incorrecto

sostener que no ha incluido la preocupación por los otros en la concepción de la persona que funda su teoría –como él mismo ha señalado, al discutir una crítica similar de Schopenhauer a Kant³⁴. Lo que nos muestra este error es que la teoría contractual tiene varias maneras de moldear a la persona; así es que no deberíamos excluir la posibilidad de encontrar algún mecanismo a través del cual una teoría cuyo espíritu es básicamente contractual pueda moldear la necesidad y la animalidad, tal como ha moldeado la benevolencia³⁵. Hay, sin embargo, alguna razón para dudar que esto pueda hacerse, pues cualquier modelo de este estilo involucraría aún una escisión del tipo que precisamente he objetado, una que hace de nuestra racionalidad, en efecto, una representante de nuestra animalidad. Y esto, como ya he sostenido, es inadecuado para la clase de dignidad y de importancia que queremos otorgarles a los problemas que giran en torno de la necesidad asimétrica.

Así, aunque no niego que algunos contractualistas puedan quizás resolver este problema, creo que es mejor proceder como si no hubiese sido aún resuelto. Cuando añadimos a nuestras preocupaciones el hecho de que la teoría contractual de Rawls utiliza un concepto político de la persona en diferentes ocasiones, la mayor parte de las cuales no está en relación con el complejo modelo de la posición original, tenemos incluso más razón para desear que tal concepto de la persona haga justicia a la temporalidad y la necesidad.

En consecuencia, creo que necesitamos adoptar una concepción política de la persona que sea más aristotélica que kantiana³⁶, una

³⁴ Examino este tema en detalle en "Rawls and Feminism", o.c., en relación tanto con el texto de Rawls como con las críticas feministas más prominentes. Cf. por ejemplo, Benhabib, Seyla, "The Generalized and the Concrete Other", en: *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*, o.c., pp. 148-177 ("El otro generalizado y el otro concreto. La controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista", en: Benhabib, Seyla y Drucila Cornell (eds.), *Teoría feminista y teoría crítica*: Valencia: Institució Valenciana d'Estudis investigació, 1990, pp. 119-149). Friedman, Marilyn, *What Are Friends For? Feminist Perspectives on Personal Relationships and Moral Theory*, Ithaca: Cornell University Press, 1993.

³⁵ Debo este punto a Geof Sayre-McCord, quien ha hecho notar que yo misma he criticado a los feministas que no conciben al "velo de ignorancia" como parte del modelo de la persona, cf. mi artículo "Rawls and Feminism", o.c.

³⁶ Como Peter Cicchino elocuentemente sostuvo, el planteamiento aristotélico no es deductivo o *a priori*, respeta puntos de vista ampliamente defendidos acerca de la

que conciba a la persona desde el inicio como un ser capaz y necesitado –un ser “que necesita una rica pluralidad de actividades vitales”, para usar la frase de Marx, cuya disponibilidad será la medida del bienestar. Tal noción de la persona, que incorpora el crecimiento y el declive dentro de la trayectoria de la vida humana, nos encaminará a pensar correctamente lo que la sociedad debería diseñar. No tenemos que pactar por lo que necesitamos mediante la producción; debemos respaldar, en sí misma, la demanda de dignidad inherente a nuestra necesidad humana. En la medida en que ésta no es sólo una idea aristotélica, sino una idea que corresponde a la experiencia humana, hay buenas razones para pensar que ella pueda dirigir un consenso político en una sociedad pluralista. Si partimos de esta concepción de la persona, así como de una lista apropiada de las capacidades centrales como bienes primarios, podemos comenzar a diseñar instituciones preguntándonos qué se necesita para llevar a los ciudadanos a un nivel aceptable en todas estas capacidades.

Por ello propuse, en *Women and Human Development*, que la idea de capacidades humanas centrales sea usada como el análogo de los bienes primarios de Rawls, y que la concepción política de la persona que nos guíe debiera ser aristotélico-marxista, es decir, una concepción que considere a un ser humano necesitado de una rica pluralidad de actividades vitales, que sea moldeado tanto por la razón práctica como por la afiliación. Sostengo que este planteamiento que entrelaza tales elementos puede ser el núcleo de una concepción política que es una forma de liberalismo político cercano al de Rawls en varios sentidos. El núcleo de dicha concepción política es respaldado sólo para propósitos políticos, dando así un gran espacio a los ciudadanos para seguir sus propias concepciones comprensivas de valor, ya sean seculares o religiosas. Con todo, aseguramos un espacio aún mayor para un pluralismo razonable en las concepciones del bien si insistimos en que la meta política apropiada es sólo la capacidad: debe dárseles

realidad humana, pero toma la experiencia como su fuente y guía. En segundo lugar, toma seriamente la materialidad de los seres humanos, su necesidad de alimento, vivienda, amistad, cuidado, lo que podría ser llamado su dependencia básica. En tercer lugar, es epistemológicamente modesto: no afirma tener la exactitud de las matemáticas, más bien se contenta con exigir “tanta precisión como lo requiera el tema en estudio”. (Cf. Cicchino, Peter, “Building on Foundational Myths: Feminism and the Recovery of ‘Human Nature’: A Response to Martha Fineman” (15 de abril de 1999)).

a los ciudadanos la opción, en cada área, de funcionar de acuerdo con una capacidad dada o no funcionar de tal manera. Para asegurar una capacidad a un ciudadano no es suficiente crear una esfera de no interferencia: la concepción pública debe diseñar el entorno material e institucional de tal manera que provea el necesario apoyo afirmativo a todas las capacidades relevantes³⁷. En consecuencia, la preocupación por las necesidades propias de la dependencia física y mental se incluirá en varios puntos de esta concepción, como parte de lo que se requiere para asegurar a los ciudadanos una de las capacidades en la lista³⁸.

Mi solución a estos problemas encaja perfectamente, entonces, en la tradición liberal. Pero Kittay sugiere que deberíamos ir más lejos, apartándonos del todo de esa tradición. Ella sostiene que la teoría política occidental debe ser radicalmente reconfigurada, de modo que la dependencia ocupe su centro mismo. El hecho, dice ella, de que todos somos "hijos de alguna madre", y que vivimos en relaciones entrelazadas de dependencia, debe ser la imagen que guíe el pensamiento político³⁹. Tal teoría basada en el cuidado, piensa, será razonablemente muy distinta de cualquier teoría liberal, ya que la tradición liberal está profundamente comprometida con objetivos de independencia y libertad. A pesar de que Kittay proporciona pocos detalles para aclarar el significado práctico de esta diferencia, pienso que su idea es que la teoría basada en el cuidado respaldaría un tipo de política

³⁷ En ese sentido mi posición es cercana al tipo de liberalismo defendido (en contra del contractualismo de Locke) por T.H. Green, a pesar de que mi forma de liberalismo no es perfeccionista, sino, más bien, una forma de liberalismo político. He encontrado muy iluminadora la discusión de la tradición liberal en: Deigh, John, "Liberalism and Freedom", en: Sterba, James (ed.), *Social and Political Philosophy: Contemporary Perspectives*, Londres: Routledge, 2001.

³⁸ Incluyo la actual versión de la lista de capacidades como un apéndice. Esta posición ha sido debatida más ampliamente en un simposio sobre mis planteamientos políticos en *Ethics*, otoño del 2000; cf. en particular el artículo de Richard Arneson, el cual retoma mi problema sobre la capacidad y el funcionamiento, argumentando que se necesita un perfeccionismo más robusto, que haga que la meta sea el funcionamiento real, en áreas como la salud. Discuto esto, defendiendo mi forma de liberalismo político, en: "Aristotle, Politics and Human Capabilities: A Response to Antony, Arneson, Charlesworth and Mulgan", en: *Ethics*, 111 (2000), pp. 102-140.

³⁹ Cf. Kittay, Eva, *Love's Labor, o.c.*, capítulo 1, parte III, acerca de estrategias políticas, titulado "Some Mother's Child".

que provea un amplio apoyo a la necesidad a lo largo de toda la vida de los ciudadanos, tal como en algunos ideales familiares del estado de bienestar –pero un estado de bienestar en el cual la libertad sea mucho menos importante que la seguridad y la prosperidad.

Kittay no es del todo consistente en este punto. En ocasiones ella misma utiliza argumentos liberales clásicos, sosteniendo que debemos recordar que quienes brindan cuidado también tienen que llevar sus propias vidas, y necesitamos, entonces, apoyar políticas que les ofrezcan más opciones⁴⁰. Pero en términos generales ella rechaza, en abstracto, las soluciones que insisten en la libertad como una meta política central. Sin embargo, las medidas concretas que favorece no parecen tener implicancias antiliberales tan radicales. La restauración y ampliación del “Programa de Ayuda para las Familias con Niños Dependientes”, la ampliación de la “Ley de Licencias Familiar y Médica” de 1993, las diversas disposiciones educativas que promueven la dignidad de los discapacitados a través de una atinada combinación de educación “común a todos” y educación separada⁴¹, todas éstas son políticas liberales conocidas que pueden acompañarse de un énfasis en la elección y la libertad en tanto metas sociales importantes. La propuesta más controversial de Kittay, aquella de un pago directo para quienes cuidan de familiares dependientes en casa, sin distinción respecto de sus recursos económicos, tiene claramente, o podría tener, un sustento liberal: el de asegurar que estas personas sean consideradas trabajadores activos y dignos, en lugar de percibir-las como no contribuyentes pasivos.

Efectivamente, si adoptamos todos los cambios que he propuesto, tendremos aún una teoría básicamente liberal. Ello debido a que las concepciones que toman su origen de una idea de la capacidad y el funcionamiento humanos enfatizan la importancia de dar a todos los ciudadanos la oportunidad de desarrollar todo el rango de potencias humanas, al nivel que sus condiciones lo permitan, y de disfrutar la clase de libertad e independencia que sus condiciones también permitan. ¿Haríamos mejor en rechazar esta teoría en favor de la idea de

⁴⁰ Para leer pasajes que se concentren en la necesidad de cuidado e independencia del individuo, cf. por ejemplo pp. 34-35, 53, 98 y 192, nota 32.

⁴¹ Cf. Kittay, Eva, *Love's Labor, o.c.*, capítulo 5.

Kittay, descartando así que la independencia sea una meta social principal y concibiendo al Estado como una madre universal? Sin duda, nadie es autosuficiente a perpetuidad; la independencia de la que gozamos es siempre temporal y parcial, y es bueno que recordemos esto gracias a una teoría que hace también hincapié en la importancia del cuidado en tiempos de dependencia. Pero, ¿ser “el hijo de alguna madre” es una imagen suficiente para el ciudadano en una sociedad justa? Pienso que necesitamos mucho más: libertad y oportunidad, la opción de formar un plan de vida, la opción de aprender e imaginar por cuenta propia.

Estas metas son tan importantes para los discapacitados mentales como para los demás, aunque son mucho más difíciles de alcanzar para los primeros. A pesar de que la hija de Kittay, Sesha, nunca vivirá de manera independiente (y a pesar de que Kittay está en lo cierto al afirmar que la independencia no debería ser considerada como una condición necesaria de dignidad para todas las personas mentalmente discapacitadas)⁴², muchos otros sujetos sí aspiran a mantener un trabajo, a votar y a narrar sus propias historias. Michael Bérubé concluye su persuasiva descripción de la vida de su hijo con la esperanza de que Jamie, también, escribirá un libro sobre sí mismo, como lo han hecho recientemente dos adultos con el síndrome de Down⁴³. Un día los niños del jardín de infancia de Jamie se paseaban alrededor del salón de clases preguntándose entre sí qué querían ser cuando fuesen grandes. Ellos dieron las respuestas habituales: estrella de básquetbol, bailarina de ballet, bombero. La profesora no estaba segura de que Jamie entendería la pregunta, así es que se la formuló de manera muy clara. Jamie simplemente dijo “grande”. Y su respuesta literal, dijo la profesora, les enseñó a todos algo sobre la pregunta. Bérubé también desea, simplemente, una sociedad en la que su hijo sea capaz de ser “grande”: saludable, instruido, afectuoso, ac-

⁴² Cf. Kittay, Eva, *Love's Labor, o.c.*, capítulo 6, una hermosa y lúcida descripción de la vida de su hija.

⁴³ Bérubé, Michael, *Life As We Know It: A Father, A Family, and An Exceptional Child, o.c.*, p. 264: “No tengo un sueño más dulce que imaginar –en términos estéticos, éticos y paternos– que Jamie algún día será su propio defensor, su propio autor, su propio y mejor representante”. El libro que menciona es el de Mitchell Levitz y Jason Kingsley, *Count Us In: Growing Up With Down Syndrome*, Nueva York: Harcourt Brace, 1994.

tivo, que sea considerado una persona particular con algo característico que ofrecer, en lugar de ser visto como “un niño retardado”.

Para que esto suceda, sus estados de dependencia deben ser entendidos y respaldados. Pero también debería serlo su necesidad de ser distinto, de ser un individuo: y en este punto Bérubé se refiere con simpatía a Rawls. Sostiene que la idea central de la “Ley de Educación para los Individuos con Discapacidades” –que todo niño tiene derecho a una “educación apropiada” en el “entorno menos restrictivo” posible, basada en un “plan educativo individualizado”– es una idea profundamente liberal, una idea sobre la individualidad y la libertad. Una de las clases de apoyo más importantes que necesitan los niños con discapacidades mentales es el que requieren para ser adultos con libertad de elección, cada uno, o una, a su propia manera. En cuanto a la sugerencia de Kittay de que restemos importancia o marginemos tales nociones liberales en favor de una concepción del Estado que haga de él el sostén paternal de las necesidades de sus “niños”, creo que ella va demasiado lejos. Juzga erróneamente lo que sería la justicia tanto para los discapacitados como para los ancianos. Incluso para Sessa, quien nunca votará o escribirá, ¿una vida humana plena no involucra acaso cierto tipo de libertad e individualidad, es decir, un espacio en el cual dar y recibir amor y disfrutar de la luz y el sonido, sin confinamientos ni burlas?

Creo, entonces, que el problema que hemos analizado nos muestra que la teoría liberal necesita cuestionar algunos de sus puntos de partida más tradicionales –cuestionando, en el proceso, la noción kantiana de la persona. Pero esto no inhabilita al liberalismo: sólo nos reta a todos nosotros a producir una nueva forma de liberalismo, uno más atento a la necesidad y sus condiciones materiales e institucionales. Las ideas liberales sobre la libertad y sobre la necesidad humana de diversas clases de libertad de acción son preciadas ideas que los filósofos feministas, me parece, deben proteger y desarrollar más ampliamente, creando teorías que posibiliten a todos los ciudadanos tener el apoyo que necesitan para el pleno desarrollo de sus capacidades humanas.

III. Justicia en la familia

El problema más difícil que enfrenta la teoría liberal en el tema de la igualdad de la mujer es el problema de la familia⁴⁴. De un lado, la familia está entre los más importantes ámbitos en los cuales las personas persiguen sus propias concepciones del bien y las transmiten a la siguiente generación. Esto sugiere que una sociedad liberal debería darle a la gente una considerable libertad para formar familias según su propia elección. De otro lado, la familia es una de las instituciones sociales más involuntarias y profundamente influyentes, además de uno de los refugios más notorios de la jerarquía sexual, la negación de la igualdad de oportunidades, y la violencia y la humillación basadas en el sexo. Todo ello sugiere que una sociedad comprometida con una justicia equitativa para todos los ciudadanos, y con el hecho de asegurar para todos ellos las bases sociales de libertad, oportunidad y autorrespeto, debe poner límites a la familia en nombre de la justicia. La mayor parte de teorías liberales (con Mill como la honorable excepción) simplemente han descuidado este problema, o han tratado a la familia como una esfera "privada" en la que no debería intervenir la justicia política⁴⁵. Como ha observado Catharine MacKinnon, la distinción público/privado ha funcionado usualmente para proteger la privacidad masculina, no la privacidad femenina, de ahí el ilimitado poder de hombres sobre mujeres en un dominio protegido. En consecuencia, la retórica liberal sobre la santidad de la privacidad debería parecernos "una agresión disfrazada de regalo"⁴⁶. Rawls ha negado desde el inicio que la familia sea un espacio exento de las demandas de justicia, afirmando que ella es parte de la estructura básica de la sociedad, *ergo* una de aquellas instituciones a las cuales se aplicarían los principios de justicia⁴⁷. Pero, una vez concedido esto,

⁴⁴ Las ideas expuestas en esta sección son más ampliamente desarrolladas en *WHD*, o.c., capítulo 4.

⁴⁵ O, como en el caso de Rousseau (*cf.* mis observaciones en la primera sección) y Hegel —si puede llamársele liberal a cualquiera de ellos—, han tratado el tema de manera más bien poco provechosa.

⁴⁶ MacKinnon, Catharine, "Privacy vs. Equality: Beyond *Roe vs. Wade*", en: *Feminism Unmodified*, o.c., p. 100; *cf. Toward a Feminist Theory of the State*, o.c., p. 191 (*supra*, nota 7).

⁴⁷ El desarrollo de las ideas de Rawls sobre la familia ha sido trazado en detalle en mi ensayo titulado "Rawls and Feminism", o.c. Para el tema de la familia como una estruc-

debe resolver uno de los problemas más difíciles: cómo hacer que esta institución sea compatible con la justicia⁴⁸.

En el texto titulado "The Idea of Public Reason Revisited"⁴⁹ Rawls finalmente aborda el problema. Hace dos afirmaciones que difícilmente pueden resultar consistentes. Afirma, de un lado, que la familia forma parte de la estructura básica de la sociedad (p. 788). Al mismo tiempo sostiene, sin embargo, que, mientras que los dos principios de justicia se aplican directamente a la estructura básica, no "se aplican directamente a la vida interna de las familias" (pp. 788-789). De hecho, continúa, los principios se aplican a las familias del mismo modo que se aplican a muchas de las asociaciones voluntarias de la sociedad, como iglesias y universidades (p. 789). Esto es, tales principios proporcionan restricciones externas sobre lo que puedan hacer las asociaciones, pero no regulan su funcionamiento interno. Una universidad, por ejemplo, no puede violar disposiciones básicas del derecho penal o, en términos más generales, de la justicia política; pero sí puede asignar funciones de acuerdo a criterios propios, sean los que fueren. Lo mismo sucede en el caso de la familia: los principios de justicia aportan restricciones reales al especificar los derechos básicos de ciudadanos iguales. La familia no puede violar estos derechos. "La igualdad de derechos de las mujeres y los derechos básicos de sus niños, en tanto futuros ciudadanos, son inalienables y los protegen dondequiera que estén. Las distinciones de género que limiten esos derechos y libertades son excluidas" (p. 791). Y, sin embargo, los ciudadanos no están obligados a criar a sus hijos de acuerdo con principios liberales; quizás tengamos que permitir cierta

tura básica cf., por ejemplo, *TJ*, pp. 4, 462; *PL*, p. 258. Ya en este punto Rawls alude a problemas de la justicia en la familia, teniendo en mente la desigualdad de oportunidades entre niños debido a un trato desigual por parte de los padres: cf. *TJ*, pp. 74, 301, y especialmente p. 511: "¿Debe abolirse la familia? Tomada sólo en sí misma y si le damos cierta primacía, la idea de igualdad de oportunidades se inclina en esta dirección".

⁴⁸ La crítica más influyente de la propuesta de Rawls sobre este punto es la de Susan Okin en *Justice and Gender, o.c.*, y *Justice, Gender, and the Family, o.c.*, (*supra*, nota 6).

⁴⁹ Rawls, John, "The Idea of Public Reason Revisited", en: *University of Chicago Law Review*, 64 (1997) pp. 765-807, reimpresso en: Rawls, John, *The Law of Peoples*, Cambridge: Harvard University Press, 1999, pp. 129-180. Las referencias a las páginas que hago corresponden a la versión de la revista de Derecho.

división genérica tradicional de las labores en las familias, "siempre que sea completamente voluntaria y no resulte de, o conduzca a, injusticias" (p. 792) –honrosas palabras, pero difícilmente aplicables a la realidad⁵⁰.

En términos prácticos, piensa Rawls que no podemos crear reglas para la división de las labores en las familias, o penalizar a aquellas que no cumplan con el caso. Pero a nivel legislativo podemos introducir leyes que protejan la absoluta equidad de las mujeres como ciudadanas, por ejemplo leyes de divorcio como las favorecidas por Susan Okin: "Parece intolerablemente injusto que un esposo pueda alejarse de la familia llevándose consigo su poder adquisitivo y dejando a la esposa e hijos mucho menos favorecidos que antes... Una sociedad que permite esto no se preocupa por las mujeres, menos aún por su equidad, o incluso por sus hijos, que son su futuro" (p. 793)⁵¹.

Estas propuestas plantean tres cuestiones importantes. En primer lugar, si la familia es parte de la estructura básica, ¿cómo puede ser también una institución voluntaria, análoga a una iglesia o una universidad?⁵² Las instituciones que corresponden a la estructura básica son aquéllas cuya influencia es profunda y está presente desde el inicio de una vida humana. La familia corresponde a tales instituciones, las universidades y las iglesias (excepto como extensiones de las familias) no. Para las mujeres adultas, la pertenencia a una familia puede ser voluntaria (a pesar de que esto no siempre sea claro), y la protección de Rawls a sus opciones de distanciamiento pueden ser suficientes para asegurar su plena igualdad. Pero los niños son simples rehenes de la familia en la que crecen, y la participación que ellos tienen en su estructura genérica no es de ningún modo voluntaria. Admitámoslo, no es absolutamente claro qué significaría aplicar los principios de justicia a la familia *como parte de la estructu-*

⁵⁰ Rawls entiende que tal división de labores es elegida sobre la base de la propia religión como una condición suficiente de voluntariedad, en condiciones circundantes que sean justas (p. 792 y nota 68); advierte, sin embargo, que la cuestión requiere una discusión más completa.

⁵¹ Cf. la defensa de la posición de Rawls relacionada con este tema en Lloyd, Sharon, "Family Justice and Social Justice", *o.c.*, (*supra*, nota 6).

⁵² Sobre esta tensión cf. también Cohen, G.A., "Where the Action Is: On the Site of Distributive Justice", en: *Philosophy and Public Affairs*, 26 (1997), pp. 3-30.

ra básica, ya que ciertamente los principios se aplican a la estructura básica tomada como un todo, y esto no supone que sean aplicados por partes a cada institución que constituya esta estructura básica⁵³. Y sin embargo el hecho de que la familia sea parte de la estructura básica y que las universidades y demás instituciones similares no lo sean, debería marcar alguna diferencia en la manera en que los principios se aplican. Rawls debería habernos dado alguna explicación sobre esta diferencia.

En segundo lugar, Rawls no reconoce el carácter localista de la familia nuclear occidental. De manera sorprendente, parece aún considerar que una unidad tal tiene un estatus cuasi natural, y que se caracteriza por lo que él insiste en llamar "afecciones naturales". Si bien ha ampliado su consideración del tema de modo que incluya asociaciones nucleares no tradicionales, como parejas del mismo sexo, en ningún lugar reconoce el carácter localista de lo que supone la idea plena de criar niños en una familia nuclear. Los grupos poblacionales, las familias extendidas, las asociaciones de mujeres, los *kibbutz*, entre otros grupos, se han involucrado en la crianza de niños. Así, las partes contratantes, al desconocer el lugar y el tiempo en los que se encuentran, no deberían favorecer una forma burguesa occidental sobre otras posibles formas. Deberían considerar los temas relativos a la justicia con una mentalidad abierta, favoreciendo a aquellas asociaciones que parezcan más capaces en relación con la crianza de los niños, además de ser compatibles con otros principios de justicia.

En tercer lugar, Rawls no reconoce hasta qué punto, en todas las sociedades modernas, la "familia" es producto de la acción estatal y goza de un estatus muy distinto del de la iglesia o la universidad. Las personas se asocian de maneras muy diversas, viven juntas, se aman, tienen niños. Cuál de ellas obtendrá el nombre de "familia", es un asunto legal y político, nunca una cuestión que haya de ser decidida simplemente por las partes mismas. El Estado establece la estructura familiar a través de sus leyes, definiendo así qué grupos de personas pueden considerarse familias, definiendo los privilegios y derechos de los miembros de la familia, definiendo qué son el matrimonio y el

⁵³ Cf. los positivos comentarios sobre este punto en Lloyd, Sharon, "Family Justice and Social Justice", o.c.

divorcio, qué son la legitimidad y la responsabilidad de los padres, entre otros asuntos. Esta distinción marca, ciertamente, una diferencia: el Estado está presente en la familia desde el principio, y de un modo que es menos claramente el caso del cuerpo religioso o la universidad; es el Estado el que dice lo que la familia es y controla la manera en que se puede ser un miembro de ésta⁵⁴.

Para ver esto con mayor claridad, reflexionemos acerca de los rituales que definen a una persona como miembro de una asociación: en la universidad (privada), la matrícula (y, más tarde, el otorgamiento de un grado); en un cuerpo religioso, el bautismo, la conversión o algún rito de iniciación análogo; en la familia, el matrimonio. Ahora bien, es evidente que el Estado tiene alguna relación con la matrícula y la graduación propias de la universidad, y con el bautismo y la conversión religiosos: vigila estos ritos desde fuera al definir que tales instituciones puedan disfrutar del estatus de no pagar impuestos, al prevenir la crueldad u otras ilegalidades en los rituales de iniciación, etc. Pero el matrimonio es, desde el principio, un rito público y administrado por el Estado. Hay leyes estatales que lo definen, que restringen el ingreso a ese dominio privilegiado. El Estado no vigila el matrimonio desde fuera, une en matrimonio a la gente. A otras personas similares que no satisfacen la prueba estatal no se les considera casadas, incluso si cumplen todos los criterios maritales privados y aun religiosos. (Así, las parejas homosexuales cuya unión haya sido formalizada por algún cuerpo religioso todavía no están casadas, pues el Estado no les ha concedido una licencia). Todas las asociaciones humanas son moldeadas por las leyes y las instituciones, las mismas que pueden favorecerlas o desfavorecerlas y estructurarlas de diversas maneras. Pero la familia es moldeada por la ley de un modo incluso más profundo y cabal, en tanto que su definición misma es legal y

⁵⁴ Cf. Minow, Martha, "All in the Family and in All Families: Membership, Loving, and Owing", en: Estlund, D. y Martha Nussbaum (eds.), *Sex, Preference, and Family: Essays on Law and Nature*, Nueva York: Oxford University Press, 1997, pp. 249-276, con muchos ejemplos fascinantes acerca de cómo el Servicio de Inmigración y Naturalización de los EEUU (INS) usa algunas definiciones de "familia" para restringir la inmigración. Cf. también Olsen, Frances, "The Family and the Market: A Study of Ideology and Legal Reform", en: *Harvard Law Review*, 96 (1983), pp. 1497-1577, y Olsen, Frances, "The Myth of State Intervention in the Family", en: *University of Michigan Journal of Law Reform*, 18 (1985), pp. 1497-1577.

política; los individuos pueden llamarse “una familia” si así lo desean, pero sólo logran ser una, en un sentido socialmente significativo, si satisfacen las pruebas legales, y ello genera un amplio rango de reconocimientos y beneficios sociales⁵⁵. En resumen, la esfera política no puede dejar de moldear directamente la estructura familiar al reconocer a algunas asociaciones como familias y no a otras. Rawls tiende a tratar a la familia como una organización que tiene una existencia extrapolítica, y a preguntarse hasta qué punto puede el Estado interferir en ella. Si, en cambio, hubiese admitido el carácter fundacional de la presencia estatal en la familia, podría haber concedido que es razonable que los principios de justicia reconozcan y favorezcan cualquier unión, tradicional o no tradicional, que realice las funciones relacionadas con la familia de maneras que sean compatibles con la justicia política.

⁵⁵ En *Baehr vs. Lewin*, 852 P.2d 44 (Corte Suprema de Hawai, 1993), la Corte Suprema de Hawai dio la siguiente lista de beneficios políticos y sociales con respecto al matrimonio:

1. Varias ventajas estatales en relación con el impuesto a la renta, incluyendo deducciones, créditos, tarifas y exenciones.
2. Asistencia pública de, y exenciones en relación con, el Departamento de Servicios Humanos.
3. Control, división, adquisición y disposición de la propiedad comunal.
4. Derechos de cónyuges supervivientes relacionados con el uso y la herencia de propiedad.
5. Derechos de notificación, protección, beneficios y herencia, bajo el Código Único de Legalización.
6. Cesión de la custodia de los hijos y pago de manutención en los procedimientos de divorcio.
7. Derecho de manutención conyugal.
8. Derecho de entablar acuerdos prematrimoniales.
9. Derecho de archivar una acción de no manutención.
10. Derechos posteriores al divorcio en relación con la manutención y la división de la propiedad.
11. El beneficio del privilegio nupcial y las comunicaciones maritales confidenciales.
12. El beneficio por el cual la propiedad real está exenta de embargo o ejecución.
13. El derecho de entablar una demanda por deceso debido a negligencia médica.

Esta lista está lejos de ser completa. Para aproximarnos siquiera a completarla debemos añadir: el derecho de los familiares más cercanos a las visitas hospitalarias y a tomar decisiones sobre tratamientos médicos y sobre el entierro, ventajas de inmigración, así como muchos otros descuentos y privilegios locales disponibles para las parejas casadas. Finalmente, también hay temas en el área de la “base social del autorrespeto”, para usar la excelente frase de Rawls: el reconocimiento público de la propia unión a la par de los demás y con una dignidad igual a la de los demás es un bien social primordial.

Mi impresión es que en esta delicada área Rawls ha estado demasiado dispuesto a reconocer lo que son, en efecto, derechos de grupo: el derecho familiar, considerado prepolítico, de protección en contra de acciones estatales. Dicho de otro modo, su distinción entre regulaciones externas e internas recrea los problemáticos lineamientos de la distinción que él mismo cuestiona, la distinción entre las esferas pública y privada. Si realmente reconocemos la igual valía de todos los ciudadanos y la profunda vulnerabilidad de los niños en la familia, deberíamos, creo yo, considerar todo el tema de un modo sutilmente distinto: pensando cómo podemos balancear la adulta libertad de asociación, y otros importantes intereses, al perseguir la propia concepción del bien, con las libertades y oportunidades de los niños en tanto futuros ciudadanos.

Una vez más, partir de la necesidad que tienen los ciudadanos de un amplio rango de capacidades humanas plantea el problema sobre una base ligeramente diferente desde el principio y nos facilita el avance. Ningún grupo obtiene privilegios especiales en tanto grupo. Pero todas las personas merecen apoyo para alcanzar un amplio rango de capacidades –incluyendo, sobre todo, no sólo las capacidades de libertad de credo y de asociación, sino además la capacidad de formar relaciones de cuidado y afecto⁵⁶.

Si procedemos en este sentido y reconocemos además que no hay ninguna agrupación que exista “por naturaleza”, y que la familia es una creación estatal en mayor medida que la gran parte de asociaciones, la pregunta natural será, entonces, ¿qué formas de acción estatal, y qué mecanismos de privilegio concedidos a ciertas agrupaciones, preservarán mejor las libertades y oportunidades de las mujeres y niños, dentro de los límites impuestos por la protección de la libertad de asociación adulta así como la protección de otras importantes libertades? Al plantear esta pregunta no estamos asumiendo que alguna asociación afiliativa sea prioritaria o central en la promoción de aquellas capacidades. Las personas tienen necesidad de amor y cuidado, de reproducción, de expresión sexual; los niños tienen necesidad de amor, apoyo y educación; y la gente disfruta además de un

⁵⁶ Esta es la aproximación que desarrollo de manera más completa en el capítulo 4 de *WHD*.

amplio rango de libertades de asociación. Creo, sin embargo, que en este punto debemos observar cómo las distintas agrupaciones de personas promueven estas capacidades. En algunas naciones, la India por ejemplo, los grupos de mujeres juegan un importante papel en cuanto a ofrecer amor y amistad a las mujeres, en cuanto a la preocupación por los niños y al fomento de las otras capacidades. Las familias convencionales tienen usualmente un desempeño menos satisfactorio. Algunas veces los grupos de mujeres resultan ser una familia más real para los niños que sus propios hogares nucleares, como en los casos en que, como habitualmente sucede, estos grupos protegen a los niños del abuso sexual, o hacen los arreglos necesarios para que los niños en riesgo de abuso, o en casos de matrimonios infantiles, sean protegidos a través de escuelas estatales. No hay necesidad, incluso, de presuponer que todas las funciones que ahora asociamos con la familia serán incluidas bajo una sola institución. Así, Francia ha actuado sensatamente, creo yo, al preguntarse por qué la definición tradicional de familia, para propósitos de herencia, debería en algún sentido ser la misma que la descripción de quien ha de adoptar y criar niños. Los hermanos y hermanas que viven en la misma casa pueden ser una familia para el primer propósito pero no para el último⁵⁷. Mi aproximación recomendaría que tales decisiones fuesen contextuales, preguntando cómo puede la política pública, en la historia y las circunstancias dadas, promover de la mejor manera las demandas de las capacidades humanas. Lo único que detiene la intervención del Estado es la persona y sus diversos derechos y libertades, incluyendo las libertades de asociación, el derecho a mantenerse libre de registros o embargos injustificados, entre otros. La familia, por sí misma, no tiene poder alguno para evitar esta intervención, como si hubiese una unión mística por encima de la vida de sus miembros.

De modo similar, mi aproximación nos urge a preguntarnos si las distinciones en las que confía la posición actual de Rawls —distinciones entre regulación externa e interna, y entre acción e inacción

⁵⁷ Cf. la conveniente discusión en Warner, Michael, *The Trouble With Normal: Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life*, Nueva York: The Free Press, 1999; y Card, Claudia, "Against Marriage and Motherhood", en: *Hypatia*, 11, N° 3 (verano de 1996), pp. 1-23.

estatal— son realmente coherentes. Las leyes que gobiernan el matrimonio, el divorcio, la educación obligatoria, la herencia, son todas ellas tan internas como puede serlo cualquier otra cosa en la familia. El sistema de justicia criminal tampoco debe distinguir entre interno y externo en la definición y clasificación de las faltas criminales, debe tratar la violación en tanto violación, la agresión en tanto agresión, la coacción en tanto coacción, dondequiera que ellas ocurran. Dejar que las cosas sigan su curso según su *status quo* supone elegir un curso de acción, no ser completamente neutral. En breve, el interés del Estado en proteger la dignidad, la integridad y el bienestar de cada ciudadano no conduce nunca, simplemente, a restricciones externas en la estructura de la familia, sean cuales fueren las apariencias; más bien conduce siempre a la construcción positiva de la institución familiar. Esta construcción debería llevarse a cabo en compatibilidad con la justicia política⁵⁸.

En términos prácticos, mi enfoque en términos de la promoción de capacidades y el enfoque de Rawls, que considera que los dos principios de justicia proporcionan restricciones externas a la familia, ofrecerán en muchos casos las mismas respuestas. Las leyes en contra de la violación marital, las leyes que protegen el consentimiento marital, las que mandan la obligatoriedad de la educación, las que prohíben el trabajo y el matrimonio infantiles, las que aseguran un apropiado reconocimiento material a la contribución económica de la esposa en la familia, las que facilitan el cuidado infantil para respaldar a las madres que trabajan, las que promueven la nutrición y la salud de las niñas... todas estas leyes, creo yo, las respaldaríamos ambos en la medida en que son expresiones apropiadas de la preocupación del Estado por los ciudadanos y los futuros ciudadanos. Pero las bases en las que las respaldaríamos serían un tanto distintas. Rawls entiende que las leyes confieren restricciones externas a algo que tiene su propia forma, a la manera en que las leyes restringen una

⁵⁸ Análogamente, deberían cuestionarse las distinciones usuales entre acción e inacción estatal en esta esfera: el Estado actúa tanto cuando respalda el matrimonio heterosexual convencional como cuando concede similares privilegios a grupos no tradicionales.

universidad o una iglesia; yo creo que ellas contribuyen a la constitución de una institución que es, en el sentido más directo, una parte de la estructura básica de la sociedad.

Más aún, mi enfoque, como el de Rawls, le permitiría al Estado conceder ciertos privilegios y protecciones a las agrupaciones familiares convencionales, así como éstos les son concedidos a los cuerpos religiosos. Lo permitiría, quizás, en varios casos, pues la familia promueve la crianza de los niños, además de que se encarga de otras necesidades de los ciudadanos. Así, deberían concedérseles a los padres ciertas deferencias limitadas al tomar decisiones relacionadas con sus hijos. Y los beneficios tributarios no están excluidos para las unidades familiares, puesto que éstas promueven las capacidades humanas. Pero, según mi punto de vista, la razón por la cual el Estado escogería tales políticas sería para proteger las capacidades centrales de los individuos; la definición de la familia y las políticas seleccionadas deberían elegirse con este objetivo en mente. Rawls, por su parte, no se pregunta cómo tendría que definirse "la familia", tampoco aclara sobre qué base debería ella tener privilegios especiales, a pesar de que el interés del Estado en sus futuros ciudadanos parecería ser tal base⁵⁹.

Lo más importante de todo, en la medida en que Rawls toma a la familia como algo dado, no se pregunta por aquello que mi enfoque nos insta a preguntarnos en todo momento: ¿qué otros vínculos afectivos y asociativos merecen protección y respaldo públicos? No es del todo claro, entonces, qué rol podrían desempeñar las agrupaciones afectivas no tradicionales tales como los grupos de mujeres indias, o los convenios franceses de solidaridad civil, en la descripción de Rawls de la estructura básica de la sociedad. Y sin embargo procede como si, a nivel de la posición original, la descripción fuese históricamente neutral, sin sesgo en favor del *status quo* de algún lugar o tiempo determinados. En mi enfoque sólo tenemos que tomar en cuenta, en el nivel básico, las capacidades⁶⁰, y consideraríamos cualquier agrupación institucional que pueda promoverlas. En un nivel posterior y más

⁵⁹ En este punto es difícil hacer muchas comparaciones, pues mi aproximación no tiene una secuencia análoga a la secuencia de Rawls en cuatro etapas.

⁶⁰ En su nivel más general las capacidades son consideradas neutrales a lo largo del tiempo y el espacio, a pesar de que se sostiene que sus especificaciones más concretas

concreto –que corresponde a las etapas constitucional y legislativa de Rawls– tales preguntas se tornarán contextuales y con razón, a pesar de que, incluso en este punto, esto no significará que la forma tradicional de una práctica pueda tener privilegios exclusivos.

Nótese, entonces, que mi planteamiento deja para un juicio contextual bien afinado ciertos temas que el liberalismo kantiano desea establecer en forma definitiva antes que lanzarse en las corrientes de la historia, incluida la pregunta fundamental por las formas de organización humana que deben favorecerse en pro del cuidado y la educación de los niños. Insisto en que estas cuestiones sean dejadas a la deliberación contextual de los ciudadanos, a la luz de la propia historia y los propios problemas en curso, y a la luz de la lista de capacidades, que permanece relativamente constante a lo largo del tiempo. Un planteamiento tal le parecería peligrosamente “intuicionista” a un rawlsiano; y, con todo, no debemos adquirir lo definitivo a precio de falsedad, al afirmar o implicar que una agrupación localista es ahistórica y universal⁶¹.

Una vez más, mi aproximación no permitiría ciertos tipos de interferencia con la estructura familiar que tampoco permitiría la aproximación de Rawls. Yo creo, como lo cree Rawls, que es negativo para el Estado ordenar una división igual de las labores del hogar o la igualdad en la toma de decisiones en el hogar. Pero, una vez más, las razones que sustentan esta conclusión compartida serán distintas. Rawls cree que no es correcto interferir con el trabajo interno de una institución particular, a la que juzga alejada del Estado; mientras que yo simplemente creo que los individuos tienen libertades asociativas y libertades de expresión que deberían ser siempre protegidas en pro de los ciudadanos, sin importar dónde se den. (Rawls podría haber alcanzado un resultado similar al que logra apoyándose en la prioridad de la libertad, pero, de modo significativo, no usa ese argumento). Sólo parece una intolerable violación de la libertad por parte del Estado el involucrarse en dictaminar cómo deben las personas fregar sus pla-

(la alfabetización, por ejemplo, como una especificación concreta de una capacidad concerniente a la educación) son relativamente específicas en términos temporales.

⁶¹ Para observaciones adicionales acerca de este tema cf. los capítulos 3 y 4 de *WHD*.

tos. Pero para mí, la conducta sospechosa obtiene menos protección *prima facie* si se da en la familia que si se da en una asociación puramente voluntaria, pues la familia (para los niños en todo caso) es una institución no voluntaria que influye profundamente, y desde un inicio, en las opciones de vida de los ciudadanos.

En un amplio rango de áreas, nuestros planteamientos respaldarán distintas opciones de política pública. En mi enfoque, las capacidades centrales proporcionan siempre un interés apremiante para propósitos de la acción gubernamental. En consecuencia, sería correcto declarar ilegal la dote en la India (como se ha hecho ya), dada la insistente evidencia de que el sistema de dotes es una de las principales fuentes del fracaso de las capacidades de las mujeres⁶². Creo que le resultaría difícil a Rawls justificar esta ley –pues considera que la familia es prepolítica, y que la dote es una de las elecciones que ella hace en su estado prepolítico. Para mí, en contraste, la familia está constituida por leyes e instituciones, y una de las preguntas que deben plantearse es si el ofrecimiento de una dote debiera ser algo permitido. Admitir las dotes no es una inacción neutral por parte del Estado con respecto a una entidad autónoma y privada; es otra manera (alterna) de constituir una parte de la esfera pública. Una vez más, la interferencia en los patrones tradicionales de deliberación en la familia serán más fácilmente justificables en mi planteamiento que en el de Rawls. Considérese el proyecto Mahila Samakhya en Andhra Pradesh, al sur de la India. Este proyecto, patrocinado y administrado por el gobierno nacional, está dirigido explícitamente a incrementar la confianza e iniciativa de las mujeres, a fortalecerlas en sus tratos con empleadores, oficiales gubernamentales y esposos, y a extender un amplio rango de opciones de vida para sus hijas. No hay duda de que el gobierno está intentando reconstruir la familia mediante la alteración de normas y percepciones sociales. Ninguna comunidad ni individuo alguno están forzados a incorporarse al proyecto, y ésta es una reserva que yo apoyaría. Sin embargo, parece posible que haya allí cierto apoyo a una concepción particular del gobierno familiar, más de lo que Rawls consideraría aceptable. Además del con-

⁶² Para revisar información complementaria que se centre en la India, cf. la Introducción y los capítulos 1 y 4 de *WHD*.

tenido educativo, la existencia misma de las agrupaciones de mujeres como centro de sus vidas afectivas transforma profundamente a la familia, pues ya no se la toma como la única fuente de afiliación personal. Parece plausible, por ello, afirmar que Rawls se opondría a un apoyo gubernamental para tales agrupaciones, considerándolo un respaldo a una concepción del bien por sobre las demás –por la misma razón que se ha opuesto al apoyo gubernamental a la música y a las artes. Yo creo que el que las capacidades de las mujeres estén en peligro, además del hecho de que los programas que promueven el acceso de las mujeres al poder hayan tenido éxito en darles un mayor control sobre sus entornos materiales y políticos, instan al gobierno a tener un interés apremiante por introducir tales programas.

Considérense también los programas gubernamentales que se centran en otorgar a las mujeres acceso a créditos y autosuficiencia económica, además de educación para obtener liderazgo y confianza⁶³ (éstos son comunes en países en vías de desarrollo, y al menos algunos de ellos son gubernamentales). Imagino que Rawls juzgaría que tales programas serían una interferencia del Estado en la estructura de la familia que no se podría permitir. La idea misma de que el gobierno respalde un banco exclusivamente femenino, por ejemplo, sería altamente sospechosa. A mi modo de ver, si bien creo que es muy importante para un programa de esa clase el no ser coercitivo, parece bastante positivo que el gobierno actúe de maneras que pretendan cambiar las normas sociales que moldean la familia y promover capacidades en aquellos que carecen de las mismas. Pues, después de todo, y esto es lo esencial del asunto, el gobierno está ya en la empresa de construir una institución que es parte de la estructura básica de la sociedad. Le conviene hacer bien este trabajo.

La mayor diferencia entre los dos planteamientos estará en relación con el tratamiento que se les dé a las niñas. Es aquí en especial donde mi propuesta reconoce la naturaleza persistente y no voluntaria de la pertenencia a la familia, y le da un amplio espacio al Estado para que moldee percepciones y comportamientos que promuevan el desarrollo de las niñas hacia el logro de capacidades adultas

⁶³ Nuevamente, estos programas están descritos en *WHD*, especialmente en la Introducción.

plenas en las principales áreas. Esto no sólo significa la abolición del matrimonio infantil y (donde fuese prácticamente posible) del trabajo infantil, así como (también donde fuese posible en términos prácticos) la obligatoriedad de la educación primaria y secundaria para todos los niños –presumiblemente Rawls favorecería también estos cambios. Significa además alentar la percepción pública de que las mujeres pueden adecuarse a muchos y diversos roles en la vida, cosa que es factible que Rawls perciba como una promoción excesiva de una determinada concepción del bien. Así pues, el contenido de la educación pública debería incluir información sobre las opciones para las mujeres y sobre resistencias a las desigualdades que puedan ellas sufrir⁶⁴. Adicionalmente a la enseñanza regular, el gobierno indio apoya también programas residenciales dirigidos a jóvenes mujeres que estén en riesgo de pasar por un matrimonio infantil, con el fin de alejarlas de sus hogares y darles educación y entrenamiento laboral. Rawls consideraría esto como una intervención estatal excesiva, incluso si las madres aceptan que las niñas se vayan: después de todo, lo que el gobierno está diciendo es “te apoyaré si abandonas esta peligrosa estructura”. En mi planteamiento, en cambio, la protección de las capacidades de las jóvenes justifica una estrategia intervencionista.

El enfoque de Rawls en torno de la familia y el mío son muy cercanos. Ambos tomamos nuestros ejes de la idea de dignidad y valor de la humanidad, y de la idea de que ningún ser humano puede ser usado como simple medio para los fines de los demás. Ambos definimos a la persona como la base de la distribución, ambos notamos el importante rol de las libertades de asociación y de autodefinición, y reconocemos el valor intrínseco del amor y del cuidado. Pero Rawls, si bien rechaza la distinción público/privado, permanece sólo parcialmente comprometido con tal rechazo. He tratado de mostrar cómo una aproximación a través de las capacidades centrales captaría el valor del amor y del cuidado en la familia, mientras, no obstante, rechaza-

⁶⁴ En el capítulo 3 de *WHD* discuto el caso *Wisconsin vs. Yoder*, en el que unos padres amish ganaron el derecho de retirar a sus hijos de dos años de educación pública obligatoria. Creo que éste es un caso muy difícil para mi planteamiento, y recomiendo una aproximación mediadora (basada en la “Ley de Restauración de la Libertad Religiosa” de 1993) que seguramente no va a satisfacer la demanda rawlsiana de principios que sean definitivos, plenamente generales y predeterminados.

ría más consistentemente una distinción que ha desfigurado las vidas de las jóvenes y las mujeres a través de los años⁶⁵.

IV. *¿Un futuro liberal?*

El pensamiento político liberal no ha realizado aún todo su potencial. Las doctrinas liberales, según han sido desarrolladas hasta ahora, tienen problemas básicos en dos áreas que son cruciales para la igualdad de las mujeres. Estas dificultades nos dan buenas razones para intentar nuevas alternativas liberales; una que merece ser tomada en cuenta es un liberalismo neoaristotélico basado en una noción de las capacidades humanas como metas políticas centrales.

Parece claro que una teoría con un espíritu básicamente liberal puede enfrentar los problemas de la necesidad y la dependencia. Las dificultades concernientes a la familia plantean cuestiones más problemáticas, pues dan la impresión de amenazar el proyecto mismo de un liberalismo político, un planteamiento comprometido tanto con el respeto de cada persona como fin en sí mismo como con el respeto al hecho de un pluralismo razonable entre visiones del mundo comprensivas. No hay duda de que algunas de las principales visiones comprensivas de aquello que le da sentido a la vida son totalmente opuestas al tipo de tratamiento revisionista de la estructura familiar que mi planteamiento considera que la justicia política requiere. Extender los privilegios del matrimonio a parejas no reconocidas anteriormente está, por lo menos, en nuestra agenda política; más difícil de lograr será el replanteamiento radical de las instituciones del matrimonio y la familia, a pesar de que algunas naciones como Francia y la India han sido capaces de avanzar más en este tema. No es accidental que, en una esfera donde se albergan tanto la íntima autodefinición como algunas flagrantes transgresiones, la búsqueda de jus-

⁶⁵ Para observaciones relacionadas con la distinción público/privado, cf. mi artículo, "Is Privacy Good for Women? What the Indian Constitutional Tradition Can Teach Us About Sex Equality", en: *The Boston Review*, 25 (abril/mayo de 2000), pp. 42-47; un artículo más amplio sobre el mismo tema está a punto de aparecer como "Sex Equality, Liberty, and Privacy: A Comparative Approach to the Feminist Critique", en: Sridharan, E., R. Sudarshan y Z. Hasan (eds.), *Constitutional Ideas and Political Practices: Fifty Years of the Republic*, próxima entrega de la Oxford University Press, Delhi.

ticia liberal deba encontrar dificultades, pues tal justicia está dedicada a proteger las esferas de autodefinición y a terminar con la injusta tiranía de algunas personas sobre otras.

Pero el fracaso en el logro de una solución plenamente satisfactoria de estas dificultades no es un fracaso de la justicia liberal, en este aspecto el defensor del liberalismo tiene razón. La autodefinición es importante, y es también importante acabar con tiranías injustas. La tensión resultante entre estos dos principios gemelos está en el seno del liberalismo, pero es una tensión valorable y fructífera, no una que proyecte confusión y fracaso moral. En términos generales, la tensión al interior de una teoría no muestra necesariamente que ésta sea defectuosa; puede simplemente evidenciar que ella está en contacto con las dificultades de la vida. Y ése, creo yo, es el caso aquí. Reflexionar sobre esta tensión debe conducirnos, a lo largo del tiempo, a resolver cómo diseñar una sociedad que equilibre, tanto como sea posible, estos valores en competencia, y a ofrecer protecciones institucionales a las mujeres y niños que actualmente padecen conflictos no resueltos entre sí.

Sería positivo que este esfuerzo comience por imaginar y estudiar las muchas maneras en las que los grupos de personas de muy diversas clases han conseguido, en diferentes lugares y tiempos, preocuparse uno por el otro y criar niños con amor y justicia.

*Apéndice: Las capacidades humanas centrales*⁶⁶

1. *Vida*. Ser capaz de vivir hasta el fin de una vida humana de duración promedio; no morir prematuramente, o cuando la propia vida se haya menoscabado tanto que ya no valga la pena vivirla.

2. *Salud corporal*. Ser capaz de gozar de buena salud, incluyendo la salud reproductiva; estar adecuadamente alimentado; tener una vivienda apropiada.

3. *Integridad corporal*. Ser capaz de desplazarse libremente; estar protegido de asaltos violentos, incluyendo el asalto sexual y la violencia doméstica; tener oportunidades de satisfacción sexual y de elección en materia reproductiva.

4. *Sentidos, imaginación y pensamiento*. Ser capaz de usar los sentidos, de imaginar, pensar y razonar –y hacer esto de manera “verdaderamente humana”, es decir, de manera instruida y cultivada mediante una adecuada educación, que incluya, pero de ningún modo se limite a, la alfabetización y un entrenamiento básico en matemáticas y ciencias. Ser capaz de usar la imaginación y el pensamiento en relación con la experiencia y producción de trabajos y eventos de elección propia, ya sean religiosos, literarios, musicales, u otros. Ser capaz de usar la propia mente con respecto a discursos políticos y artísticos, y a la libertad de culto, de maneras en las que se garantice la libertad de expresión. Ser capaz de tener experiencias agradables y de evitar dolores que no resulten beneficiosos.

5. *Emociones*. Ser capaz de tener apego a cosas y personas además de nosotros mismos; de amar a quienes nos aman y se preocupan por nosotros, de apenarnos por sus ausencias. En general, amar, afligirnos, sentir nostalgia, gratitud e ira justificada. Que el propio desarrollo emocional no se vea frustrado por el miedo y la ansiedad. (Respaldar esta capacidad significa apoyar formas de asociación humana que pueden resultar cruciales para el desarrollo de las personas).

6. *Razón práctica*. Ser capaz de formarse una concepción del bien y de comprometerse con una reflexión crítica sobre la planificación de la propia vida. (Esto supone resguardar la libertad de conciencia y la observancia religiosa).

⁶⁶ Según *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, o.c.

7. *Afiliación.*

A. Ser capaz de vivir con y para los demás, de reconocer y mostrar preocupación por otros seres humanos, y de comprometerse en diversas formas de interacción social. Ser capaz de imaginar la situación de otro. (Preservar esta capacidad significa proteger instituciones que constituyen y alimentan dichas formas de afiliación, además de proteger la libertad de reunión y de discurso político).

B. Contar con las bases sociales de autorrespeto y no humillación; poder ser tratado como un ser humano digno, cuya valía es equiparable a la de los demás. Esto conlleva disposiciones contra la discriminación por raza, sexo, orientación sexual, etnicidad, casta, religión u origen nacional.

8. *Otras especies.* Ser capaz de vivir preocupado por, y en relación con, los animales, las plantas y el mundo de la naturaleza en general.

9. *Juego.* Tener la capacidad de reír, jugar y disfrutar de actividades recreativas.

10. *Control sobre el propio medio.*

A. *Político.* Poder participar de manera efectiva en las opciones políticas que gobiernan la propia vida; tener el derecho de participar políticamente, y de que las libertades de expresión y asociación estén protegidas.

B. *Material.* Ser capaz de tener propiedades (tanto muebles como inmuebles) y de gozar de derechos de propiedad en las mismas condiciones que los demás. Tener el derecho de buscar trabajo en condiciones equitativas con las demás de las personas. Estar libre de registro e incautación no autorizados. En el medio laboral, ser capaz de trabajar como ser humano, ejercitando la razón práctica y entablando relaciones significativas de mutuo reconocimiento con otros trabajadores.

(Traducido del inglés por Michell Nicholson,
revisado por Rosemary Rizo-Patrón).