

# TEORÍAS DE LA JUSTICIA Y DEL ESTADO DE BIENESTAR: UNA CRÍTICA FEMINISTA

THEORIES OF JUSTICE AND THE WELFARE  
STATE: A FEMINIST CRITIQUE

**NICOLA LACEY**

LONDON SCHOOL OF ECONOMICS  
AND POLITICAL SCIENCE

## INTRODUCCIÓN

El tema de este artículo es de una amplitud considerable. Por lo tanto, voy a adoptar la estrategia tradicional de dividir una pequeña parte de la cuestión pertinente para que se le preste especial atención. Tengo la intención de centrarme en tres cuestiones principales. En primer lugar, examinaré algunas críticas familiares a las teorías liberales de la justicia.

Estas son las críticas que a menudo expresan los escritores comunitaristas, feministas y socialistas, y mi principal interés en ellas será su relación con la idoneidad con la que las versiones socialdemócratas de la teoría liberal pueden hacer lugar al estado de bienestar. En segundo lugar, quiero someter la noción del propio Estado del bienestar a un escrutinio crítico. En particular, quiero preguntar hasta qué punto las formas e interpretaciones convencionales del ideal del estado de bienestar parecen cumplir los compromisos que las motivan cuando las interrogamos desde la perspectiva de la crítica feminista. Al desarrollar este argumento, no pretendo reivindicar ninguna exclusividad para la crítica feminista; más bien, me parece que la metodología crítica empleada por el feminismo aquí es continua, con perspectivas críticas que pueden ser (y han sido) utilizadas para revelar deficiencias importantes en la respuesta del estado de bienestar a cuestiones de clase y raza, por nombrar sólo dos cuestiones políticas importantes. Finalmente, consideraré con más detalle una reciente crítica feminista a la teoría política, *Justice, Gender and the Family* (1989) de Susan Moller Okin. Este libro plantea cuestiones metodológicas cruciales sobre la teoría política moderna y aborda explícitamente la cuestión de las potencialidades del liberalismo socialdemócrata para la resolución justa de cuestiones relevantes para el alcance y la estructura del estado de bienestar.

Sin embargo, antes de llegar a estas cuestiones centrales, tengo que situar brevemente este debate en el contexto de su historia intelectual y política, y examinar los dos conceptos centrales en torno a los cuales se organiza el artículo. Esta será la tarea de las dos primeras secciones. Luego pasaré a discutir algunas críticas comunitarista y feministas a las teorías liberales de la justicia. A continuación, consideraré la crítica feminista de la concepción del estado de bienestar que ha surgido en la teoría política socialdemócrata, antes de pasar finalmente a la crítica de Moller Okin de la construcción liberal de los límites de la justicia social y a algunas conclusiones generales sobre las implicaciones de mi análisis para la teoría jurídica y política.

### PALABRAS CLAVES

JUSTICIA / ESTADO DE BIENESTAR / FEMINISMO

### KEYWORDS

JUSTICE / WELFARE STATE / FEMINISM

## Teorías de la justicia

La idea de justicia ha preocupado a los filósofos morales, jurídicos y, en particular, políticos desde que se inventaron estas actividades, con resultados predecibles en términos de variedad tanto en la concepción como en la metodología. Ante esta diversidad, es necesario ser selectivo, y me centraré en dos de las concepciones de justicia de finales del siglo XX más influyentes y sus críticas. En *A Theory of Justice* (1971), John Rawls elabora y defiende la noción de “justicia como imparcialidad”, definida en términos de los principios de igualdad de libertades básicas para todos los ciudadanos, igualdad de oportunidades en la esfera pública e igualdad de riqueza, excepto en la medida en que las desigualdades se justifiquen por su contribución al bienestar de los más desfavorecidos. Los debates sobre el significado de estos principios, la prioridad que Rawls les asigna y la forma de su derivación han abundado desde la publicación de esta obra extraordinariamente influyente. Para Rawls, la justicia es “la primera virtud de las instituciones sociales”: nuestra constitución, los organismos públicos y la práctica política deben respetar los principios de la justicia si quieren reivindicar su legitimidad. La justicia representa las condiciones justas en las que la cooperación social puede ser mediada políticamente. Los ciudadanos son concebidos como la elección de los principios de justicia detrás de un “velo de ignorancia” sobre su propia posición social y sus concepciones del bien. Podría decirse<sup>1</sup> que las intuiciones básicas de Rawls sobre las condiciones para una toma de decisiones justa ya están incluidas en su diseño de la “posición original”. Como han señalado los críticos<sup>2</sup>, esto enturbia el papel metodológico de la posición original en la teoría de Rawls. Sin embargo, no socava por sí misma la plausibilidad de los

---

<sup>1</sup> Y como el propio Rawls ha reconocido en trabajos posteriores: Rawls (1980, 1985), ambos reimpressos en Rawls (1993).

<sup>2</sup> Ver por ejemplo Nagel (1975); R. Dworkin (1975); Frazer y Lacey (1995).

principios emergentes, si se considera que son atractivos por otros motivos.

La otra teoría liberal reciente de la justicia a la que haré mención especial es la de Ronald Dworkin<sup>3</sup>. Mientras que la concepción de Rawls es de justicia como imparcialidad, la de Dworkin podría llamarse “justicia como igualdad y respeto de los derechos individuales”. El principio básico en el que se basa su filosofía política es la existencia de un derecho de todos los ciudadanos a la igualdad de intereses y al respeto por parte del gobierno. En particular, ha elaborado esta idea en términos de una teoría de igualdad de recursos. Mientras que su teoría también tiene fundamentos metodológicos que resuenan con la ideología del contrato social, el dispositivo teórico de Dworkin es una puja [*subasta*] en la que, a diferencia de la posición original de Rawls, las partes saben todo acerca de su sociedad y de su concepción del bien<sup>4</sup>. La puja [*subasta*] comienza con cada una de las partes en posesión de un número igual de fichas de negociación, y continúa hasta que ninguna de las partes pueda mejorar su posición por medio de otro intercambio negociado: dados sus gustos y preferencias, concepciones del bien y los recursos disponibles, nadie cambiaría su paquete de recursos por el de otra persona. Al igual que la posición original de Rawls, el diseño de la *subasta* de Dworkin se basa en las premisas de evaluación que supuestamente establece. Una vez más, esto no debe ser considerado como un robo a la visión de la igualdad de los recursos combinada con el respeto de los derechos individuales, que constituye el núcleo de la teoría de la justicia de Dworkin sobre cualquier atracción independiente que tenga.

Aparte de las similitudes metodológicas entre estos dos autores, comparten una serie de preocupaciones claramente liberales. Entre ellas cabe destacar la hostilidad al perfeccionismo y el compromiso concomitante con la idea de que la tarea del gobierno es facilitar a los ciudadanos la vivencia de sus propias vidas de acuerdo con sus

---

<sup>3</sup> Ver R. Dworkin (1977, 1981, 1986).

<sup>4</sup> Ver R. Dworkin (1981)

propias concepciones del bien. La justicia, pues, consiste en proporcionar un marco dentro del cual la libertad individual pueda ser ejercida en un contexto social: el papel del gobierno no consiste en intentar realizar una concepción del bien en sí mismo, sino más bien en garantizar la justicia del contexto social en el que los ciudadanos viven sus propias vidas. Estos puntos de vista explican la hostilidad de Rawls y Dworkin hacia el utilitarismo y la insistencia de Rawls en la "prioridad del derecho sobre el bien"<sup>5</sup>.

La persuasión de estas dos modernas teorías liberales de la justicia queda ampliamente demostrada por la influencia que cada una ha tenido en la filosofía política moderna. Mi propia razón para seleccionarlos es que representan el desarrollo más completo de la teoría política liberal en lo que podríamos llamar una dirección socialdemócrata o igualitaria. Está claro, incluso por la breve caracterización que he dado, que cada uno de ellos podría llamarse una teoría de la *justicia social*: en otras palabras, que tiene implicaciones para la distribución de los bienes entre los ciudadanos. Por lo tanto, tanto Rawls como Dworkin prevén un grado sustancial de acción positiva del Estado, así como un marco institucional para garantizar el logro y mantenimiento de distribuciones justas entre los ciudadanos. Estas teorías de la justicia son, por lo tanto, coherentes con y, de hecho, requieren algún tipo de Estado de bienestar.

En caso de que parezca obvio que esto es lo que haría cualquier teoría de la justicia, necesitamos recordar que tanto los críticos conservadores como los libertarios de las teorías liberales socialdemócratas han rechazado la idea de que el alcance de la justicia debería ser tan amplio. Hayek, por ejemplo, sostiene que la justicia debe ser concebida en términos estrictamente formales como igualdad ante la ley, y que cualquier papel redistributivo positivo para el gobierno debe ser descartado: de hecho, él ataca explícitamente la idea misma de "justicia social"<sup>6</sup>. Y Nozick ha argumentado en contra

---

<sup>5</sup> Sobre lo cual, ver Sandel (1982), para una crítica de la posición de Sandel, ver Kymlicka (1989: Cap. 3).

<sup>6</sup> Ver Hayek (1960, 1976).

de todas las teorías de justicia de “patrones”, es decir, aquellas que buscan alcanzar un cierto “estado final” o mantener un patrón o distribución particular<sup>7</sup>. Nozick sostiene que un compromiso con este tipo de justicia requeriría una postura intervencionista constante y opresiva por parte del gobierno que sería inconsistente con el valor liberal básico de la libertad individual. Prefiere concebir la justicia históricamente en términos de principios (notoriamente subdesarrollados) de justicia en la adquisición y transferencia, junto con un principio de compensación justa, que sería coherente con un papel mínimo para el Estado.

No me detendré en este debate, porque aunque acepto que la preocupación libertaria por la autonomía debe tomarse en serio, me parece que el debate entre los defensores de la justicia social y los minimalistas está superado o fuera de lugar, en el sentido de que los minimalistas han perdido claramente el argumento. El estado mínimo es uno que literalmente no existe en las naciones relativamente ricas del mundo moderno, e incluso los gobiernos que simpatizan con las ideologías conservadoras o libertarias se dedican a la política redistributiva<sup>8</sup>. El verdadero debate para la teoría política debe ser, por lo tanto, sobre el alcance y la justificación adecuados de las prácticas políticas que buscan hacer realidad la justicia social, y sobre el marco institucional adecuado para generar suficiente riqueza que apoye al estado de bienestar. Es difícil imaginar un Estado relativamente desarrollado que no se dedicara de hecho a la actividad redistributiva. Cabe señalar, sin embargo, que aunque desde algunas perspectivas libertarias las teorías de justicia social como las de Rawls y Dworkin presuponen un ámbito de intervención gubernamental inaceptablemente amplio, es cierto que estas teorías prevén un ámbito de aplicación restringido de los principios de justicia. Porque tienen que ver básicamente con la acción política, concebida como una

---

<sup>7</sup> Ver Nozick (1974).

<sup>8</sup> Como ha argumentado Esping-Andersen (1990), la naturaleza de la orientación distributiva de determinados estados de bienestar también depende de sus historias y estructuras institucionales distintas.

acción del gobierno y de los organismos públicos *en la esfera pública*. Una vez más, se trata de una cuestión sobre la que tendremos que volver.

## El estado de bienestar

Las teorías de la justicia han implicado o expresado cada vez más justificaciones y defensas del estado de bienestar: a la inversa, la mayoría de nosotros vemos al estado de bienestar precisamente como una cuestión de justicia social. En Gran Bretaña, el surgimiento del estado de bienestar en su forma plenamente desarrollada se remonta generalmente a la aplicación del Informe Beveridge poco después de la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, los orígenes de un compromiso más amplio con la provisión social se remontan a un período mucho más antiguo, en particular a la idea de la indemnización de los trabajadores (*sic*) a finales del siglo XIX. La creciente participación del Estado en la prestación de servicios públicos de diversa índole—salud, educación, ayuda a los pobres, etc.—tiene una larga historia, aunque se acelera notablemente en Europa a finales de los siglos XIX y principios XX. También vale la pena recordar que, aunque los estados de bienestar modernos son fenómenos históricamente específicos, la idea de la provisión pública y colectiva no es moderna. Los antiguos griegos y romanos, así como muchas otras civilizaciones primitivas, ofrecían una amplia gama de servicios públicos que, si bien diferían notablemente de algunos de los tipos de servicios que ahora consideramos fundamentales para el Estado de bienestar, revelan con la misma firmeza un compromiso con la idea de que la ciudadanía requiere la existencia de servicios públicos para su realización<sup>9</sup>.

Las ideas sobre el significado de la ciudadanía han sido fundamentales para el desarrollo de los estados de bienestar, ya sea que se hayan expresado explícitamente—por ejemplo, en una constitución—o se hayan dejado implícitas en los acuerdos sociales y

---

<sup>9</sup> Ver Walzer (1983: Cap. 3).

políticos. Por el contrario, los propios estados de bienestar generan concepciones de ciudadanía. Sin embargo, se puede decir que una idea en particular ha dominado el desarrollo de los estados de bienestar. Esta es la idea de necesidad y el reconocimiento de que los ciudadanos tienen derecho a que se garantice la satisfacción de ciertas necesidades mediante disposiciones comunales como uno de los derechos fundamentales relativos a la pertenencia a una comunidad política. Junto con esto está la idea de que ciertos tipos de riesgo—como los relacionados con la discapacidad, la enfermedad, la pobreza, cada uno de los cuales se relaciona directamente con la necesidad—deben ser socializados. La idea de necesidad ha sido controvertida tanto filosófica como políticamente. Las necesidades deben definirse subjetiva u objetivamente: ¿son relativas o absolutas?<sup>10</sup> Cuando se puede llegar a un consenso político en torno a la idea de que ciertas cosas son necesidades legítimas, ¿hasta qué punto deberían satisfacerse? ¿Incluye la educación preescolar y la educación superior: debería satisfacerse la necesidad de recursos básicos con dinero o bienes; deberíamos reconocer un derecho a la subsistencia? ¿Es la disposición pública para la satisfacción de las necesidades incompatible con la opción privada de comprar una oferta más completa? ¿Cómo podemos generar la riqueza necesaria para sostener un estado de bienestar cada vez más costoso que apoye a las poblaciones que envejecen, y cómo pueden los gobiernos socialdemócratas sostener el apoyo electoral frente a los crecientes niveles de impuestos necesarios para mantener los niveles existentes de provisión social en estas circunstancias?

Estas son sólo algunas de las cuestiones que se han convertido en el tema de la política moderna en las naciones ricas que pueden permitirse el lujo de debatir sobre los méritos relativos de los diferentes grados de provisión social. Cualesquiera que sean las complejidades de los debates filosóficos sobre la idea de necesidad o

---

<sup>10</sup> Ver Barry (1965, Cap. III: 3–5); Campbell (1983: Cap. 7); Fraser (1989: Cap. 8); Miller (1976: Cap. IV); Plant *et al.*, (1980: Cap. 2–4).

la justificación de la intervención estatal por medio de impuestos, expropiación o prohibición, el debate político articulado es, en efecto, sobre los grados. Se trata de cuál debería ser el alcance del estado de bienestar, no de si debería existir o no. Ni en la Gran Bretaña de Thatcher ni en los Estados Unidos de Reagan ningún político sugirió seriamente la abolición total de las prestaciones sociales; el debate se centró más bien en establecerlas a un nivel en el que se minimizara su efecto sobre los incentivos individuales a la actividad económica independiente. Sin embargo, esto no quiere decir que algunas de las "reformas" llevadas a cabo en Estados Unidos y Gran Bretaña durante las dos últimas décadas se aproximan peligrosamente al desmantelamiento efectivo del Estado de bienestar en ciertas áreas—ni que, incluso en los países nórdicos donde el compromiso con la provisión de bienestar ha sido particularmente fuerte—el Estado de bienestar se encuentre bajo una presión cada vez mayor a medida que se expanden sus demandas sobre la economía<sup>11</sup>.

Inevitablemente, la medida en que la provisión de las necesidades de unos entra en conflicto con la libertad de otros es una cuestión controvertida. Aquellos que hacen este tipo de argumentos suelen tener en mente la libertad económica, aunque también se plantean cuestiones de libertad política. Sin embargo, es un compromiso importante de los partidarios del estado de bienestar, que la libertad tiene que ser vista en términos que no son totalmente negativos, o al menos no negativos en un sentido estricto<sup>12</sup>. Se trata de un compromiso tanto político como filosófico. La idea es que la libertad en un sentido significativo no puede ser asegurada simplemente asegurando la ausencia de restricciones externas en términos de coerción por algún otro agente. La verdadera libertad también depende de la provisión positiva de ciertas facilidades, de la satisfacción de las necesidades, etc., que nos permiten vivir una vida libre en el sentido de que podemos decir que somos realmente los

---

<sup>11</sup> Ver Offe (1984); Esping-Andersen (1990).

<sup>12</sup> Ver Miller (1990: Cap. I); Taylor (1985: Cap. 8).



autores de nuestras propias decisiones<sup>13</sup>. En términos de una concepción aceptable de la libertad negativa, esto significaría reconocer que las limitaciones externas que amenazan la libertad incluyen factores como la necesidad económica y la mala salud. Dicho de manera positiva, significa que no podemos ser libres a menos que se nos proporcionen ciertos recursos positivos que nos permitan desarrollarnos y ejercer nuestra libertad de manera efectiva. Un compromiso con esta idea más amplia de la libertad implica que lo que se puede argumentar como los valores políticos clave del Estado moderno, el bienestar y la autonomía<sup>14</sup>, no están en una simple relación de oposición entre sí. Más bien, están vinculados de una manera íntima y compleja. Esto no quiere decir, por supuesto, que la realización de la libertad de una persona no afecte al bienestar de otra: los conflictos claramente pueden surgir y de hecho surgen, y forman parte de la política. Pero cualquiera que esté comprometido con el ideal del estado de bienestar redistributivo debe estar comprometido, creo, con la idea de que el valor político de la autonomía depende en un sentido muy real de la satisfacción de las necesidades de bienestar. También depende, posiblemente, de la falta de grandes desigualdades de provisión entre los miembros de una misma política—desigualdades que inevitablemente alimentan las concepciones de las personas sobre su propio valor y dignidad.

La idea del *estado de bienestar* es, por lo tanto, que ciertas necesidades e intereses de los ciudadanos son de tal importancia que la propia sociedad debe garantizar su realización. Esta concepción de necesidad o bienestar es objetiva, en el sentido de que se refiere a un juicio social y no directamente a las preferencias de los ciudadanos individuales. Sin embargo, la distinción entre lo objetivo y lo subjetivo no es absoluta, porque las concepciones sociales de la necesidad se basarán en las ideas de los responsables de la gestión política sobre las preferencias y sentimientos estándar: sobre las condiciones

---

<sup>13</sup> Para una mayor discusión de la idea de la libertad y sus implicaciones para la teoría feminista, véanse los Capítulos 3-5 en: *Unspeakable Subjects: Feminist Essays in Legal and Social Theory* (1998).

<sup>14</sup> Ver Lacey (1988: Cap. 5 y 8).

subjetivas, así como sobre las condiciones objetivas de la vida humana—lo que a la gente le importa y lo que tiene. La provisión colectiva se puede organizar de dos maneras. Puede estar disponible como una red de seguridad: es decir, el supuesto y la esperanza es que los ciudadanos proporcionarán, individual o colectivamente, un determinado bien o recurso para sí mismos, pero si no lo hacen, el Estado intervendrá para hacerlo. El ejemplo obvio aquí es el de las ayudas de seguridad social o de asistencia social a las personas que están desempleadas o cuyo empleo no proporciona fondos suficientes para su mantenimiento en lo que la sociedad considera un nivel de subsistencia o un nivel más generoso, como lo que se requiere para llevar una vida decente o satisfactoria. Otra posibilidad es que la disposición se aplique de manera general, a menudo con la posibilidad de cierto grado de opción para aquellos que desean mantenerse a sí mismos en el ámbito privado. Ejemplos obvios serían la salud, la educación y las instalaciones públicas en áreas como el deporte y la cultura.

Para los fines de esta discusión, voy a adoptar la definición de David Miller del estado de bienestar como “una institución con las siguientes tres características: en primer lugar, proporciona beneficios (bienes y servicios) a todas las personas de una sociedad en particular, independientemente de si han contribuido o no al coste de proporcionarlos. En segundo lugar, proporciona beneficios *específicos* que se considera que satisfacen las necesidades, en lugar de sumas de dinero que pueden utilizarse a gusto del beneficiario. En tercer lugar, la institución se financia mediante impuestos obligatorios, y los calendarios fiscales no guardan una relación deliberada con las prestaciones que se espera que reciban las distintas clases de personas. En resumen, la institución es potencialmente redistributiva, específica en sus objetivos y obligatoria”<sup>15</sup>. Trabajaré con la visión de Miller de que el estado de bienestar está comprometido con la eliminación de la pobreza, la atención a las personas con necesidades especiales y la

---

<sup>15</sup> Miller (1990: 99–100).

reducción de la desigualdad<sup>16</sup>. Sin embargo, cabe señalar que la mayoría de los estados de bienestar también operan un sistema de dos niveles—contributivo y no contributivo—en áreas como el seguro de desempleo. Me referiré a estas áreas de la disposición parcialmente contributiva a pesar de que quedan fuera de la definición de Miller, ya que plantean algunas de las cuestiones feministas más importantes sobre el estado de bienestar.

### ¿Los límites del liberalismo?

Como hemos visto, las modernas teorías liberales de justicia, incluso en su forma antiperfeccionista, se han movido en una dirección socialdemócrata, y no sólo permiten sino que contemplan positivamente la existencia de un estado de bienestar. Tampoco Rawls y Dworkin son inusuales en esto: a finales del siglo XX, la ortodoxia liberal *es* welfarista<sup>17</sup>. La obra de Raz, en particular, desarrolla un esclarecedor argumento sobre las formas en que la realización de la autonomía presupone y depende de la provisión de bienes y servicios públicos, de la existencia de una cultura pública. Raz también rechaza el principio, una vez considerado central en el liberalismo, de la neutralidad del Estado entre las concepciones del bien. Se pronuncia a favor de que se reconozca que el liberalismo mismo propugna lo que en realidad es una concepción de la buena vida, aunque deja un amplio margen para la elección individual y la autodeterminación<sup>18</sup>. Pero incluso las versiones socialdemócratas del liberalismo se han considerado deficientes en términos de su compromiso con una concepción profunda de la justicia social. Es a algunas de estas críticas comunitaristas, feministas y socialistas a las que me dirijo ahora, para centrarme en la primera de mis principales preguntas: ¿Hasta dónde pueden las teorías liberales atender adecuadamente al estado de bienestar?

---

<sup>16</sup> Miller (1990: 8).

<sup>17</sup> Como muestra el trabajo de otros teóricos políticos como Ackerman (1980), Barry (1989), Kymlicka (1989) y Raz (1986, 1995).

<sup>18</sup> Ver Raz (1986: Cap. 5, 14, 15); véase también Macedo (1990: Cap. 2) y Rosenblum (1989).

Una idea a la que los críticos comunitaristas, feministas y socialistas del liberalismo tienden a dar énfasis es que los seres humanos son necesariamente y principalmente seres sociales. En otras palabras, no sólo nuestros proyectos, gustos y compromisos, sino también, en cierto sentido, nuestras identidades—las nuestras propias—están ligadas al tipo de sociedad en la que vivimos, las comunidades a las que pertenecemos. Esto ha generado un animado y ahora bien conocido debate sobre la concepción apropiada de la persona o el yo desde el cual la filosofía política debe partir. Los comunitaristas<sup>19</sup>, han reprendido al liberalismo por su asunción de una concepción “desencarnada” del yo, anterior a sus fines y abstraída de su contexto social, un yo que tal vez esté representado de manera más gráfica en la construcción de la posición original de Rawls. Se argumenta que esto ha llevado a una visión empobrecida de las potencialidades de la vida social, a un enfoque en la prioridad de la justicia entre individuos y a una relativa falta de interés en los valores colectivos y en la búsqueda de virtudes más afectivas como la benevolencia y el altruismo. Los liberales han contrarrestado que la concepción encarnada y socialmente situada del yo de los comunitaristas encuentra problemas en términos de su naturaleza fragmentada y determinada. Porque esta concepción parece dejar poco margen para las nociones de agencia, voluntad y subjetividad que son centrales no sólo para la visión política liberal, sino también para las visiones feministas y marxistas<sup>20</sup>.

Como la mayoría de los debates políticos, este argumento comunitarista/liberal se ha polarizado indebidamente, con cada lado construyendo la posición de sus oponentes en términos de extremos. Claramente, tanto Rawls como Dworkin dan un reconocimiento

---

<sup>19</sup> En especial Michael Sandel (1982: Cap. 1).

<sup>20</sup> La cuestión de si, y en qué sentido, la teoría feminista necesita un concepto de agencia o de sujeto es, por supuesto, una cuestión polémica. Para un argumento poderoso en contra de tal punto de vista, véase Brown (1995); para un análisis más detallado, véanse los capítulos 4 y 6 en: *Unspeakable Subjects: Feminist Essays in Legal and Social Theory* (1998). Sobre esta cuestión y la distinción entre los aspectos metodológicos y sustantivos del comunitarismo, ver Capítulo 5 [en: *Unspeakable Subjects: Feminist Essays in Legal and Social Theory* (1998)], también Frazer y Lacey (1993).

significativo a la influencia de lo social en la determinación no sólo de las condiciones de existencia de las personas, sino también de sus compromisos, concepciones del bien, etc. Por el contrario, Sandel, Taylor<sup>21</sup> y otros comunitaristas no ven al agente como totalmente victimizado o engullido por sus circunstancias sociales, y sí ven un papel para la reflexión y la decisión. El reconocimiento de que los seres humanos están socialmente constituidos no implica la no revisión de nuestros fines y apegos, aunque sí explica por qué a menudo encontramos esta revisión difícil y dolorosa. Lo realmente interesante aquí, sin embargo, no es tanto la elección entre dos enfoques radicalmente diferentes del yo, sino más bien el punto de partida para la reflexión sobre la naturaleza de un orden social justo. Donde los comunitaristas y otros me parecen que tienen un punto sin respuesta es en su identificación de una cierta *dirección* de pensamiento y argumento en la teorización liberal. Para liberales como Rawls y Dworkin, es indiscutible que deben tomar como punto de partida al individuo y sus necesidades e intereses, y pasar de ahí a las necesidades inferidas de provisión colectiva. El valor último, reflejado en la prioridad de libertad de Rawls y en el énfasis de Dworkin en los derechos individuales, es el de la vida de autodeterminación, recurriendo a los bienes e instalaciones públicos y colectivos que sean necesarios para proporcionar esta valiosa posibilidad<sup>22</sup>. La dirección del argumento, entonces, es de lo individual a lo colectivo; es la vida del ciudadano, más que las ideas de ciudadanía y una comunidad de personas, que es su enfoque.

La visión comunitarista constructivista social cuestionaría esta dirección del argumento. Porque si todos estamos de acuerdo, al menos, en que los seres humanos son necesariamente sociales—que vivimos socialmente y no podríamos vivir de otro modo, que incluso

---

<sup>21</sup> Taylor (1985: Cap. 7, 1989).

<sup>22</sup> Esto no quiere decir que Rawls y Dworkin sean relativistas, o que no estén interesados en el valor relativo de las diferentes vidas y concepciones del bien. Como liberales, consideran que la neutralidad del Estado y el respeto de los valores liberales son los medios políticos adecuados para permitir que se desarrollen vidas valiosas. El verdadero valor no radica ni en la libertad ni en ciertas concepciones del bien: es que las vidas buenas se realicen libremente.

las cosas básicas valoradas por los liberales sólo pueden lograrse en un contexto social—entonces la estructura social y la provisión colectiva parecen ser el punto de partida más apropiado para la teoría política o, al menos, un punto de partida igualmente importante para las ideas sobre la persona individual. Desde este punto de vista, la preocupación por partir del individuo y avanzar hacia lo social es que la provisión social que, ciertamente, teóricos como Rawls y Dworkin justifican, sólo se valora de forma indirecta y contingente. Si incluso una tesis constructivista socialmente relativamente débil es correcta, como creo que lo es, entonces la división liberal habitual entre individuo y sociedad es conceptualmente problemática. El vínculo entre el individuo y su comunidad es más íntimo, y la noción de bienes públicos, valores colectivos y provisión social debería ser más central en la teoría política, de lo que han reconocido teóricos como Rawls y Dworkin.

Evidentemente, argumentos recientes como el de Raz sobre la importancia de la cultura pública<sup>23</sup> y la defensa de Kymlicka de la noción de pertenencia cultural<sup>24</sup> van en esta dirección. La obra más reciente de Dworkin, que da un lugar central al ideal de comunidad estructurada por relaciones fraternas (*sic*) que fluyen del derecho a la igualdad de intereses y al respeto, parece moverse en una dirección similar<sup>25</sup>. Sin embargo, es indiscutible que la filosofía política liberal ha sido lenta en desarrollar una teoría de los bienes públicos y los valores colectivos, de las virtudes y roles sociales como la ciudadanía, de detalle y sofisticación similares a sus relatos de las libertades básicas, los derechos individuales, etc. Hago hincapié en este punto porque creo que ayuda a explicar por qué, aunque el liberalismo moderno puede acoger al estado de bienestar, en realidad ha tenido relativamente poco que decir al respecto, y se ha contentado con dejar el debate detallado sobre el estado de bienestar a los teóricos

---

<sup>23</sup> Raz (1986: Parte III–IV).

<sup>24</sup> Ver Kymlicka (1989: Cap. 8-10), aunque cabe señalar, sin embargo, que la idea de Kymlicka de pertenencia cultural es un derecho individual.

<sup>25</sup> Ver Dworkin (1986, 1990).

feministas y socialistas<sup>26</sup>. Argumentaría, entonces, que las percepciones de la postura constructivista social del comunitarismo deberían llevarnos a una dirección o énfasis diferente en la filosofía política—una que prestaría mayor atención a lo social en la reflexión sobre la sociedad justa y que, por lo tanto, desarrollaría una concepción más concreta del estado de bienestar que la que se ha dado en el caso de las teorías liberales socialdemócratas.

Antes de pasar a la crítica feminista del estado de bienestar, quiero referirme a un último tema sobre el cual las teorías liberales de justicia han sido recientemente objeto de críticas—muchas de ellas por parte de teóricas feministas. Ya hemos visto la forma en que los comunitaristas han criticado la concepción liberal de los “límites de la justicia”, y hemos argumentado que otros valores como la solidaridad, la reciprocidad y la benevolencia deben ser considerados de importancia *política*. La idea liberal de la prioridad de la justicia como virtud política está ligada a la idea de los límites propios del Estado. Lo mismo ocurre con el objeto de una objeción inversa (no necesariamente contradictoria), que sostiene que los liberales no han extendido la noción de justicia lo suficiente como para darse cuenta incluso de los valores e ideales liberales que los motivan. Típicamente, esta objeción se centra en la división liberal del mundo en esferas públicas y privadas: una esfera pública estrictamente delimitada es apropiada para la aplicación de la justicia, mientras que el Estado deja intactas las relaciones y las distribuciones en la esfera privada<sup>27</sup>.

Tanto el argumento liberal en el que se centra la objeción como la propia objeción se ven oscurecidos por la dificultad de identificar realmente la división público-privada. Las ideas de lo que habita en los ámbitos público y privado son históricamente y culturalmente específicas. Sin embargo, cualquiera que sea la configuración de estos ámbitos en un momento dado, una dificultad importante surge de la forma en que las ideas de lo público y lo privado tienden a ser

<sup>26</sup> Ver Campbell (1983); Hermes (1987); Miliband (1969); Miller (1990); Plant *et al.* (1980).

<sup>27</sup> Ver Okin (1989: Cap. 2, 6); O’Donovan (1985); Olsen (1983); para un análisis más detallado, véase el capítulo 3 en: *Unspeakable Subjects: Feminist Essays in Legal and Social Theory* (1998).

utilizadas: público simplemente para denominar “esa esfera en la que la intervención del Estado está justificada”, y privado por el contrario, sin ningún argumento detallado sobre la justificación real. La justificación tiene que ver, por supuesto, con el valor de la libertad humana, que el argumento de Mill a favor del principio del daño tiene la virtud de dejar claro<sup>28</sup>. Pero los argumentos sobre las esferas pública y privada se separan con demasiada frecuencia de sus fundamentos liberales subyacentes y se utilizan como si simplemente estuviéramos *describiendo* esferas de actividad, ocultando las premisas normativas del argumento.

Las feministas, a la vez que reconocen la importancia de los límites de la acción estatal, han criticado tanto esta cuestión—el uso de la distinción entre lo público y lo privado—como los juicios sustantivos que su uso disfraza<sup>29</sup>. En efecto, las esferas de la vida que resultan ser privadas son a menudo desproporcionadamente importantes para las mujeres. Su denominación como privada tiene la consecuencia de que el Estado deja establecidas las relaciones de poder preexistentes en estas esferas (relaciones de poder que explotan a las mujeres) y despolitiza las preocupaciones centrales y la posición de desventaja de las mujeres. Además, la apelación a las “esferas privadas” es a menudo poco sincera en el discurso socialdemócrata. Si se utiliza de forma “descriptiva”, simplemente no existe una “esfera privada” en la que el Estado moderno no intervenga: el citado ejemplo de la familia está, de hecho, rodeado en todo momento de una regulación legal. Incluso el libertario más extremista no argumentaría que la esfera familiar debería estar exenta de la aplicación de leyes como las que prohíben las agresiones graves; e incluso el observador más ciego tendría que reconocer la influencia de las leyes de bienestar social en la estructura de la familia. Por otra parte, si se utiliza con carácter preventivo, la noción de familia no regulada depende de una tenue distinción entre actos y omisiones. El

---

<sup>28</sup> Mill (1859).

<sup>29</sup> Young (1987), véase más adelante el capítulo 3 en: *Unspeakable Subjects: Feminist Essays in Legal and Social Theory* (1998).



Estado afirma que no tiene ninguna responsabilidad por lo que sucede en la familia: se trata de una esfera privada. Pero cuando se omite regular, el Estado confirma implícitamente la distribución existente de poder y bienes dentro de la familia. La falta de aplicación de las exigencias de la justicia a la “esfera privada”—por ejemplo, a la familia—significa que las garantías de justicia e igualdad que se ofrecen a los ciudadanos en la esfera pública tienen sistemáticamente menos valor para aquellos que se encuentran “pre-políticamente” en desventaja. El limitado alcance de la justicia política que afirman liberales como Rawls y Dworkin es, en otras palabras, inconsistente con la realización de los valores que afirman defender. A menos que se amplíen los límites de la justicia, debe abandonarse la idea de que las teorías liberales socialdemócratas son, en cualquier sentido, igualitarias o socialmente progresistas<sup>30</sup>.

En esta sección me he centrado en dos debates principales en torno a las teorías liberales igualitarias de la justicia: la crítica construccionista comunitaria y social del individualismo liberal y la crítica feminista de la distinción entre lo público y lo privado. En el primer caso, parecía que el énfasis y la dirección del pensamiento liberal habían inhibido el pleno desarrollo de un relato político-teórico del estado de bienestar. En la segunda, por el contrario, parecía que las implicaciones de una política socialdemócrata welfarista en términos de cambiar y desdibujar las fronteras entre las esferas pública y privada simplemente no han sido tomadas en cuenta por los teóricos liberales. En cada caso, el movimiento hacia la acomodación central del estado de bienestar y un compromiso profundo con la justicia social parecen estar llevando las teorías socialdemócratas a sus límites y quizás más allá de ellos.

---

<sup>30</sup> Muchos de los problemas de distinción entre lo público y lo privado que plantea la teoría política liberal se reproducen en la teoría social de Habermas (1975, 1987). Por una crítica feminista de su distinción entre el mundo de los sistemas y el mundo de la vida y su argumento de que debemos denunciar la “colonización del mundo de la vida” por parte del mundo de los sistemas en el estado de bienestar desarrollado, ver Fraser (1989: Cap. 6); Hernes (1987: 153–63); ver también el capítulo 5 en: *Unspeakable Subjects: Feminist Essays in Legal and Social Theory* (1998).

## La ciudadanía de las mujeres y el estado de bienestar: ¿del patriarcado privado al público?

Ahora quiero cambiar la perspectiva de la teoría política a la práctica política, para ver cómo se han desarrollado los estados de bienestar. Luego volveré a las teorías de la justicia para ver hasta qué punto las deficiencias de los estados de bienestar que se pueden identificar desde una perspectiva feminista se relacionan con algunos problemas teóricos más generales. Puesto que es imposible desarrollar un argumento que tenga en cuenta incluso una muestra representativa de Estados de bienestar en el ámbito de este artículo, voy a tomar como ejemplo a Gran Bretaña. Sin embargo, muchas de las observaciones que voy a hacer tienen una aplicación más amplia<sup>31</sup>.

He dicho antes que un compromiso con el estado de bienestar revela una cierta concepción de la ciudadanía: las condiciones necesarias para pertenecer y participar en un sistema de gobierno y de lo que éste considera los intereses más importantes de sus miembros y sus obligaciones mutuas de provisión y apoyo. Las necesidades satisfechas y los bienes y servicios proporcionados por el estado de bienestar revelan una concepción de las condiciones necesarias para la ciudadanía y la naturaleza de la vida común. Sin embargo, cuando observamos el funcionamiento de los estados de bienestar, con demasiada frecuencia nos damos cuenta de que los compromisos igualitarios que informan la idea del estado de bienestar no se realizan en términos de elegibilidad igualitaria para sus beneficios, por no hablar del acceso a los mismos<sup>32</sup>. Las desigualdades de acceso están marcadas de manera llamativa en función de la clase, la raza y el género: las investigaciones muestran claramente que los beneficios que se proporcionan de manera más general son aprovechados de manera mucho más eficaz por aquellos que son relativamente privilegiados en términos de educación y recursos<sup>33</sup>. Sin embargo, es más probable que las desigualdades injustas de elegibilidad estén

<sup>31</sup> Ver Hernes (1987), Watson (1990).

<sup>32</sup> Ver Pateman (1989: 179 y ss.); Fraser (1989: Cap. 7, 8); Dale y Foster (1986); Walby (1990).

<sup>33</sup> Ver Le Grand (1982)

basadas en líneas raciales o de género. Tomando el ejemplo del género, el sistema de asistencia social en Gran Bretaña se creó sobre la base del concepto de “salario familiar”: de ahí que el supuesto contribuyente al sistema de asistencia social y beneficiario de las prestaciones sociales fuera el “cabeza de familia”—es decir, el hombre, que se presume que es el sostén de la familia. De hecho, no sería ir demasiado lejos decir que la construcción implícita del ciudadano sobre la que se diseñó el estado de bienestar era la de un hombre, con el reconocimiento gradual de las mujeres solteras. Algunos aspectos del estado de bienestar fueron diseñados originalmente precisamente para mantener a las mujeres, y a las madres en particular, fuera del mercado laboral remunerado<sup>34</sup>.

Aunque la mayoría de las prestaciones están ahora formalmente disponibles por igual, en la práctica el acceso a las prestaciones sigue estando estructurado en función del género. Por ejemplo, la norma de que un miembro de una pareja de hecho hace examinar su solicitud a la luz de los ingresos del otro miembro hace que se descalifique a muchas más mujeres que a hombres para acceder a las prestaciones. Aquí hay un eco claro y perturbador del uso que hace Rawls del concepto de “cabezas de familia” como representantes de los responsables de la toma de decisiones en la posición original: el ideal aparentemente neutro de género de la ciudadanía revelado por el estado de bienestar resulta, de hecho, altamente sexista<sup>35</sup>. El grado de acumulación de derechos a prestaciones como las pensiones relacionadas con los ingresos del Estado, las prestaciones de desempleo, etc., depende del acceso a prestaciones preexistentes que ya están distribuidas de forma muy desigual según el género—más obviamente porque los hombres, en promedio, siguen ganando más y con mayor frecuencia tienen trayectorias profesionales ininterrumpidas debido a que sus niveles de responsabilidad doméstica son más bajos que los de las mujeres. Además, dada la

---

<sup>34</sup> Ver Pateman (1989: 194).

<sup>35</sup> Ver Okin (1989: Cap. 5).

distribución del trabajo en la esfera “privada”, los criterios de elegibilidad para el trabajo (particularmente a tiempo completo) son a menudo imposibles de cumplir para las mujeres con compromisos familiares, lo que las excluye del ámbito de las prestaciones de desempleo de nivel superior y de las pensiones, que generalmente están relacionadas con las cotizaciones de los empleos en el pasado. Estas diferencias son tales que se ha argumentado que las mujeres se construyen como clientes dependientes del estado de bienestar. Mientras que es probable que los hombres se encuentren en la posición de reclamantes *con derecho*, cuyos derechos se derivan de contribuciones económicamente reconocidas, las contribuciones de las mujeres al trabajo en el hogar no se tienen en cuenta en absoluto<sup>36</sup>. Las implicaciones de la división entre lo público y lo privado son obvias aquí<sup>37</sup>. Por el contrario, las mujeres están sobrerrepresentadas no sólo entre los empleados del estado de bienestar, sino también entre los que dependen económicamente de las prestaciones sociales, porque están sobrerrepresentadas entre los pobres<sup>38</sup>. Esto hace que el hecho de que el sistema de prestaciones esté diseñado implícitamente sobre la base de un modelo masculino sea aún más inapropiado. Por lo tanto, las mujeres (y los niños, de los que las mujeres siguen siendo las principales responsables) han sufrido de forma desproporcionada las reducciones en la prestación de asistencia social emprendidas por las recientes administraciones británicas.

¿Qué ha dicho la teoría política liberal, de carácter perceptivo y crítico, sobre estas deficiencias del estado de bienestar? Teniendo en cuenta lo que ya he dicho sobre la lentitud del liberalismo a la hora de reflexionar sobre los bienes y servicios públicos, quizás no sorprenda que la respuesta sea muy escasa<sup>39</sup>. Como señala Carole Pateman<sup>40</sup>, en

---

<sup>36</sup> Ver Fraser (1989: 149–53); Hernes (1987: Cap. 1 y 2).

<sup>37</sup> Ver Atkins y Hoggett (1984: Cap. 5, 6, 9, 10); Stang Dahl (1986: Cap. 7 y 8).

<sup>38</sup> Los patrones de género en el desempleo y los mercados laborales han cambiado significativamente durante la última década; sin embargo, el género sigue marcando una de las divisiones más importantes en estas áreas.

<sup>39</sup> Hay, por supuesto, algunas excepciones honorables: véase, por ejemplo, Gutmann (1988).

<sup>40</sup> Pateman (1989: 197).

una sociedad de género comprometida con la política liberal, las mujeres están atrapadas en un dilema. Por un lado, pueden tratar de reclamar la ciudadanía plena en el modelo masculino—una posibilidad que está descartada o es poco atractiva para muchas mujeres debido a su posición social y sus responsabilidades. Alternativamente, pueden argumentar a favor del reconocimiento de una concepción femenina de la ciudadanía basada en las contribuciones especiales de las mujeres, una vía que no es prometedora porque esas contribuciones especiales se consideran sin valor económico y porque el argumento, en cualquier caso, amenaza con socavar la base de las reivindicaciones de las mujeres sobre la igualdad liberal. Sin embargo, aún más significativo es el hecho de que el fracaso del liberalismo a la hora de abordar las deficiencias de género del estado de bienestar es simplemente un aspecto del silencio casi total que mantienen los teóricos políticos sobre las cuestiones de género. La cuestión que quiero examinar ahora es hasta qué punto se relaciona con los problemas generales de la estructura de la teoría política moderna, y hasta qué punto pueden superarse.

### **Género y teoría política**

En primer lugar, volvamos a la cuestión del énfasis liberal en el individuo. Como vimos en nuestra discusión anterior, la idea de que el liberalismo asume un individuo atomista y desencarnado, abstraído de su contexto social, ha sido exagerada. Sin embargo, no cabe duda de que el enfoque primario del liberalismo sobre el individuo, sobre las personas *una por una*, abstraído de su contexto social, como unidades morales, es contrario a dar a las cuestiones de género el lugar central en la teoría política que su importancia práctica dicta que deberían tener. El uso del lenguaje de inclusión sexual por parte de los teóricos políticos puede representar un avance en el sentido de que ya no representan implícitamente al mundo como poblado enteramente por hombres, sino que el uso moderno tiene sus propios

peligros<sup>41</sup>. Porque envía el mensaje de que la igualdad de género en la vida política puede lograrse simplemente por medio de la neutralidad de género, y oscurece el hecho de que las prácticas e instituciones por las que se está abogando se diseñan sobre la base de supuestos fuertemente basados en el género sobre cuestiones como la estructura de las familias y la división del trabajo<sup>42</sup>. Hasta que los teóricos políticos comiencen a prestar mayor atención al contexto social, es probable que se sigan ignorando características estructurales como el género, en un mundo irrealmente utópico de personas sin género, sin clase y sin raza (es decir, implícitamente un mundo de hombres blancos de clase media). Hasta que la cuestión de los bienes públicos, la cultura pública y la estructura social, junto con las cuestiones del acceso sustantivo a estos bienes, en lugar de la oportunidad formal de aprovecharlos, se conviertan en una preocupación central de la filosofía política, las cuestiones que, por ejemplo, las feministas y antirracistas quieren priorizar seguirán siendo marginadas. Y hasta que la teoría política socialdemócrata comience a abordar las limitaciones inherentes a la distinción entre lo público y lo privado tal como se ha construido tradicionalmente, será estructuralmente incapaz de hacer justicia a las mujeres, de considerarlas como miembros plenos del sistema de gobierno, de desarrollar una concepción de la ciudadanía que no sea implícitamente masculina.

Ahora quiero concretar este argumento centrándome en la división entre el sector público y el privado. Lo hago tanto porque la división es tan central para la crítica feminista de la teoría política tradicional como porque ha sido desarrollada recientemente por Susan Moller Okin en una forma persuasiva que ilumina su relevancia para la crítica feminista del estado de bienestar. Quiero retomar muchas de las ideas de Okin, pero también señalar algunas diferencias entre su enfoque y el mío. Okin argumenta poderosamente que la forma en que las teorías liberales de justicia han trazado los límites de

---

<sup>41</sup> Ver Okin (1989: 10–13).

<sup>42</sup> Para más información, ver capítulo 7 en: *Unspeakable Subjects: Feminist Essays in Legal and Social Theory* (1998).

la justicia ha marginado y despolitizado las desventajas de las mujeres, situándolas fuera de la esfera apropiada no sólo de la acción estatal sino también de la preocupación y la crítica política. Las teorías liberales han construido típicamente la organización de la vida familiar, el trabajo doméstico, la sexualidad y la crianza de los hijos como asuntos en gran medida privados, para la decisión de los ciudadanos individuales. Por lo tanto, han dejado intacto e implícitamente conspirado en el mantenimiento de las mismas áreas de la vida social que impiden a las mujeres participar en pie de igualdad con los hombres en la esfera pública. La división del trabajo en el seno de la familia inhibe sistemáticamente la participación de la mujer en la fuerza de trabajo remunerada, en particular en sus esferas más remuneradoras y prestigiosas; el menor acceso a los recursos, combinado con la construcción social de la sexualidad masculina y femenina y la estructura de la familia y el derecho penal, significa que el poder de las mujeres dentro de la familia es menor que el de los hombres; en el caso de divorcio, el trabajo de las mujeres en el hogar tiene un valor económico reducido, y su inversión en capital humano en la familia a menudo no tiene ningún valor. Estos y muchos otros factores conducen a la pobreza relativa, la falta de poder político y el bajo estatus de las mujeres y los niños de los que son desproporcionadamente responsables. Fuera de la familia, el modo u organización del trabajo a tiempo completo y bien remunerado en la gran mayoría de los ámbitos se basa en la premisa de que el trabajador no inscrito, a tiempo completo y sin responsabilidades domésticas, lo que tampoco se considera que plantee cuestiones de justicia. Nada de esto es negar que hay límites tanto a la eficacia como a la legitimidad de la acción estatal. Lo que el argumento enfatiza es un vínculo directo entre la distribución del poder y los recursos en esferas no controladas directamente por el Estado, y las distribuciones dentro de la esfera pública. Las injusticias dentro de uno están destinadas a aparecer en el otro. La garantía de justicia en la esfera pública que Rawls, Dworkin y otros sostienen es ilusoria para las mujeres y otros cuyas

experiencias “privadas” obstaculizan sistemáticamente su capacidad para asumir la ciudadanía que los liberales les ofrecen en términos superficialmente neutrales en cuanto al género. Okin muestra cómo el propio reconocimiento de Rawls de la importancia de la familia como el escenario en el que los niños desarrollan su sentido de la justicia debe comprometerlo a considerar que la familia misma es susceptible de crítica sobre la base de sus dos principios de justicia: ¿cómo, después de todo, pueden los niños adquirir un sentido de la justicia dentro de una institución fundamentalmente injusta?<sup>43</sup>

Los argumentos de Okin son convincentes, y muchas de sus recomendaciones políticas (como la compensación obligatoria por la inversión de capital humano en la crianza de los hijos en caso de divorcio, el cuidado de los hijos en el lugar de trabajo y el permiso parental) son atractivas. Algunas de sus propuestas plantean serias dudas sobre la eficacia potencial de la acción estatal. Pero esto no puede consolar a los teóricos políticos a quienes critica: después de todo, los teóricos políticos no son ampliamente conocidos por su astuta comprensión de los aspectos prácticos de la política, y por lo general se defienden retrocediendo en discusiones sobre lo que es deseable en principio. Más aún, como bien señala Okin, incluso los teóricos políticos que no han abrazado la división liberal entre las esferas pública y privada—y aquellos que adoptan una línea constructorista social son ciertamente mucho más propensos a ver a la familia como una institución genuinamente política—tienen credenciales feministas claramente pobres. Sandel, por ejemplo, que hace hincapié en la pertenencia a las comunidades como lugar de desarrollo humano y de valor político, no tiene nada que decir sobre el género, mientras que MacIntyre es casi ciego intencionadamente al sexismo, que es un rasgo omnipresente de las tradiciones que quiere que revivamos, y añade un insulto a la injuria al utilizar el pronombre femenino al hablar de situaciones en las que esas tradiciones habrían excluido a las mujeres. Walzer, aunque es una honrosa excepción al

---

<sup>43</sup> Okin (1989: 97–101).



hacer publicidad en varias ocasiones de cuestiones de género y al dar al menos cierto reconocimiento a la cuestión de la distribución dentro de lo que los liberales considerarían como esferas privadas, no da un tratamiento sistemático a la cuestión del género. Por lo tanto, no sólo los influyentes teóricos políticos liberales y comunitarios no han logrado hasta ahora proporcionarnos un relato sofisticado del estado de bienestar, sino que ciertas características *estructurales* de sus relatos en realidad les impiden hacerlo. El compromiso de los liberales con una ideología público-privada poco teórica les impide ver cómo la adopción generalizada por parte del Estado del bienestar del modelo tradicional de familia y mercado laboral como base estructural para la distribución de las prestaciones plantea cuestiones fundamentales de justicia para las mujeres. Pero es poco probable que a los comunitaristas les vaya mucho mejor. Porque aunque tienen el bagaje teórico que les permitiría cuestionar la actual división entre lo público y lo privado y ver que la injusticia privada será reproducida directamente por un Estado de bienestar estructurado como el británico, su miopía en lo que respecta a las cuestiones de género significa que es poco probable que identifiquen esa fuente obvia de injusticia en primer lugar.

Frente a estas evidentes deficiencias de la filosofía política contemporánea, la estrategia de Okin consiste en adoptar algunas de las prescripciones sustantivas básicas y los enfoques metodológicos que considera más satisfactorios, para luego extraer su potencial desde un punto de vista feminista. Señala que el principio de Walzer de no dominación entre esferas tiene un potencial considerable para combatir el problema de la desventaja privada que genera injusticia pública; también comenta favorablemente los dos principios de justicia de Rawls y su metodología de la posición original<sup>44</sup>. Aunque su argumento sobre el compromiso lógico de Rawls de examinar a la familia es incontestable, quiero examinar más de cerca la afirmación general de Okin sobre el enfoque de Rawls. Dejando de lado la

---

<sup>44</sup> Okin (1989: Cap. 3, 5, 6 y 8).

desafiante literatura crítica general sobre los dos principios de Rawls<sup>45</sup>, uno de los problemas para cualquier teórica feminista a la hora de evaluar las teorías contemporáneas de la justicia es que, dado que el género ha sido virtualmente ignorado, es casi seguro que cualquier teoría razonablemente liberal va a tener algún potencial feminista no explotado, en el sentido de que tiene implicaciones positivas para el tratamiento de la mujer en relación con nuestra posición social actual. Por lo tanto, es bastante difícil comprender cuáles son los límites de una lectura feminista de estas teorías. En mi opinión, Okin exagera el potencial de la teoría de Rawls, porque no ve los problemas fundamentales con la estructura de la posición original<sup>46</sup>. La posición original representa al sujeto político como esencialmente individual, des-personalizado, des-generizado. Al descontextualizar la decisión social de una manera tan extrema, Rawls inevitablemente margina cuestiones como el género (incluso si podemos dar sentido a la idea de elección en condiciones de tal ignorancia, lo que parece dudoso). La respuesta de Okin a esto es responder que la posición original no es realmente sobre la elección desde un punto de vista individual, sino desde el punto de vista colectivo: capta la idea de que las elecciones justas sólo surgen cuando todos los responsables de la toma de decisiones han intentado entrar en la perspectiva de las personas en otras posiciones sociales<sup>47</sup>.

Esta es ciertamente una reconstrucción atractiva de la posición de Rawls, pero plantea casi tantos problemas como la interpretación más tradicional. Principalmente, plantea interrogantes sobre la posibilidad de un juicio empático, que se ven exacerbados por las manifiestas condiciones de ignorancia de Rawls. Asume que un individuo por si mismo puede "adentrarse" en las experiencias de los demás, imaginar lo que podrían ser sus vidas, *sin tener que escuchar a nadie más*. Esto es peligroso. La lógica de la posición de Okin parece conducir a modelos democráticos participativos en los que la gente

---

<sup>45</sup> Ver, por ejemplo, Barry (1973); Daniels (1975).

<sup>46</sup> Ver, por ejemplo, Jaggar (1983: Cap. 3); Benhabib (1987); Frazer y Lacey (1993, 1995).

<sup>47</sup> Okin (1989: 101-9); esta lectura se confirma en la obra posterior de Rawls (1993).

aprende a hablar y a escucharse unos a otros, y a tomar en serio las opiniones de los demás<sup>48</sup>: traducidas a los términos de la posición original, evoca un ser super imaginativo. En particular, y de gran preocupación para Okin, es la cuestión de si la persona en la posición original podría realmente identificarse con la experiencia de *ser* oprimido, en términos de género o de otro tipo. O bien hay realmente un número de personas en la posición original, en cuyo caso los hombres y las mujeres, blancos y negros, ricos y pobres, deben estar debidamente representados, o bien sólo hay una persona representativa detrás del velo de la ignorancia. En este último modelo, debemos presuponer la posibilidad de una perspectiva des-generizada—esta persona no es ni hombre ni mujer.

El propio argumento de Okin muestra que el selector rawlsiano es un hombre. Debería ser cautelosa, diría yo, ante la posibilidad de una elección sin género, ya que, dado que todas las sociedades que hemos conocido han sido sexistas, la idea de un punto de vista que no esté formado en parte por la experiencia de género es algo que todavía tenemos que encontrar. La neutralidad de género es el ideal de Okin<sup>49</sup>. Sin embargo, incluso si apoyamos este ideal, pedir que la persona en la posición original se piense a sí misma más allá de las condiciones de género de la sociedad que se le permite conocer en una sociedad más allá del género es ponerle demandas extraordinarias. Tales demandas extienden los límites de la imaginación, y posiblemente de la lógica, hasta el punto de ruptura. Es difícil resistir la conclusión de que la posición original debe disolverse en una conversación entre personas reales y socialmente situadas<sup>50</sup>.

---

<sup>48</sup> Curiosamente, Okin se refiere simpáticamente a las credenciales feministas del tipo de política participativa defendida por Benjamin Barber (1984) [ver Okin (1989: 200, n. 59)]. Ver también Phillips (1991); Mansbridge (1991).

<sup>49</sup> Sobre la cuestión de la neutralidad, véase el capítulo 7 en: *Unspeakable Subjects: Feminist Essays in Legal and Social Theory* (1998).

<sup>50</sup> Esta es, por supuesto, la posición hacia la que Rawls ha avanzado en su trabajo posterior: Rawls (1980, 1985), reeditado en 1993.

## Conclusión: un enfoque crítico de la justicia social

En las últimas dos secciones he discutido la adecuación con la que las teorías de justicia socialdemócratas, liberales y comunitarias, han podido dar cuenta del Estado de bienestar, y he trazado ciertas deficiencias en los enfoques tanto prácticos como teóricos del Estado de bienestar, hasta llegar a ciertas deficiencias en el énfasis de esas teorías. En particular, he sugerido que las críticas feministas a la construcción de la teoría política tradicional han identificado muchas de las deficiencias que han llevado a una teorización inadecuada del estado de bienestar. Ahora quiero concluir sacando algunas implicaciones generales para la mejor manera de proceder en nuestra teorización sobre la justicia social y el estado de bienestar.

En primer lugar, he defendido un reconocimiento adecuado de la ubicación social del individuo: de las formas en que nuestros lazos comunitarios y afectivos, junto con nuestra historia cultural, nuestra ubicación geográfica, etc., afectan fundamentalmente a lo que somos, a nuestro sentido de nosotros mismos, *a quiénes somos*. Tal reconocimiento dicta que la teoría política da un mayor énfasis que en la teoría liberal moderna al contexto social, a las instituciones sociales, a las comunidades y a las culturas. Esto no quiere decir que nuestro sentido de nosotros mismos como distintos y autónomos no debería tener un lugar importante: claramente, debería tenerlo. Pero el reconocimiento de que lo que es bueno para las personas sólo puede ser fomentado en contextos sociales debe hacer que esos contextos sean al menos tan importantes para la teoría política como los derechos, intereses y reivindicaciones del individuo. El ideal liberal es el de personas que viven autónomas, eligiendo vidas, persiguiendo sus concepciones del bien. Esto conlleva, implícitamente, una concepción de la sociedad política y una cultura pública, y esto debe tener más prioridad en la teoría política de lo que la mayoría de los liberales han estado dispuestos a darle. Si este tipo de perspectiva se utilizara en la teorización sobre la justicia social, tendríamos que tener

una teorización mucho más sofisticada de la justicia social y del estado de bienestar que la nuestra.

En segundo lugar, y de manera implícita en cualquier reconocimiento de la primacía de lo social, habría un mayor énfasis en la importancia del contexto social para influir en el juicio. Esto tiene implicaciones para la idoneidad de cualquier tipo de punto de partida desapegado e ideal-observador de la filosofía política y, en mi opinión, apunta a una concepción de la teoría política como una actividad socialmente fundamentada que consiste en la interpretación crítica y constructiva de ciertas tradiciones de pensamiento. Aún más importante para la teorización del estado de bienestar, llevaría la teoría política desde las alturas de la abstracción que caracterizan gran parte de la *A Theory of Justice* hasta el nivel de base de instituciones sociales concretas: dado que tales instituciones tienen una influencia decisiva en cómo pensamos y vivimos, la comprensión de cómo funcionan y cuál es su impacto real en la vida de las personas debe ser central para la teoría política<sup>51</sup>. Está implícito en este punto de vista que la teoría política debe ocuparse de las personas reales, personificadas, de género, socialmente situadas, y no de las personas de una sociedad idealizada que nunca hemos visto y que tenemos poca idea de cómo hacer realidad. También debe recordarnos que las ideas que se consideran progresistas en un contexto social pueden parecer no serlo en otro. Por ejemplo, en sociedades más solidarias y tradicionales como la japonesa, las teorías libertarias individualistas pueden parecer progresistas en el mismo momento en que algunos aspectos del comunitarismo han parecido progresistas en las culturas individualistas de Gran Bretaña y Estados Unidos.

En tercer lugar, mi discusión implica que una teoría política que tome en serio la justicia social y el estado de bienestar debe centrarse

---

<sup>51</sup> Esto está bien ilustrado en Walzer (1983). También se refleja en la preocupación de al menos algunos filósofos políticos por las cuestiones de la generación, así como por la redistribución de la riqueza (Barry, 1989). Esta es una cuestión apremiante, dado que el aumento del costo de la provisión de asistencia social está dando lugar en muchos países a recortes en dicha provisión, lo que empuja a las mujeres de nuevo a la invisible esfera “privada” del Estado de bienestar.

en cuestiones de distribución a nivel material y no sólo a nivel de igualdad formal de oportunidades. Como hemos visto, uno de los mayores inconvenientes de los actuales Estados de bienestar es que no logran la igualdad que buscan, y esto tiene que ver con las desigualdades no sólo en el acceso formal sino también material a sus beneficios. Esto tiene que ver en gran medida con el hecho de que en el diseño de las instituciones de bienestar no se tenga en cuenta el acceso a sus beneficios desde el punto de vista de la ubicación social de sus probables clientes, y con la insuficiente consideración de las diferencias de situación social, lo que inevitablemente conducirá a la perpetuación de las desigualdades de distribución por parte del Estado de bienestar. En cuanto al diseño de las normas y sus efectos en la práctica, el Estado del bienestar debe tener en cuenta nuestras posiciones como mujeres y hombres, clase obrera y clase media, asiáticos, afrocaribeños, etc. Esto significa que las cuestiones de clase, género y raza deben estar en el centro de la teoría política, y no en los márgenes donde han estado durante tanto tiempo. También sugiere que los teóricos políticos deberían estar mucho más preocupados por los mundos sociales existentes de lo que han estado tradicionalmente. Sólo una vez que abandonemos la idea de que el punto de partida de la reflexión filosófica política es el individuo no situado socialmente, y no el hombre o la mujer socialmente localizados de una clase y raza en particular, implicados en ciertos tipos de redes, grupos y comunidades, comenzaremos a generar ideas teóricas que realmente podrían ayudar a diseñar instituciones de bienestar eficaces y justas.

En cuarto lugar, los argumentos de feministas como Okin y Jaggar exigen que los teóricos políticos sometan la distinción entre lo público y lo privado a una revisión radical. La abrumadora evidencia de que las injusticias en la esfera privada se traducen en una falta material de acceso a la justicia en la esfera pública nos obliga a reexaminar la forma en que se establecen actualmente los límites en torno a la esfera política. Esta crítica se toma a menudo como una afirmación de que no hay límites adecuados para la intervención del

Estado. Esto está lejos de ser así. La mayoría de las feministas reconocen la importancia de una esfera de la vida que se deja abierta a la determinación personal—de hecho, se trata de uno de los bienes más importantes de los que carecen las mujeres, dada la doble carga inherente en los acuerdos sociales actuales<sup>52</sup>. Pero los límites actuales son insatisfactorios en el sentido de que dejan sin corregir importantes fuentes de injusticia social que el gobierno podría abordar sin una intervención más amplia en la vida personal que la que ya se lleva a cabo en áreas como la definición y regulación del matrimonio y el divorcio, la prohibición de los contratos de maternidad subrogada y la invalidez de los contratos de matrimonio y la regulación de la adopción. La construcción actual de la división entre lo público y lo privado es incoherente y poco sincera, ya que la familia y la sexualidad ya están ampliamente reguladas. La ideología actual de la distinción entre lo público y lo privado no puede mantenerse de manera coherente con un compromiso con la justicia de género del que la mayoría de los liberales y comunitarios no estarían dispuestos a disociarse explícitamente.

En quinto y último lugar, yo diría que los teóricos de la justicia social deben reflexionar sobre si el objeto de la asignación política debe limitarse a los recursos, o si los factores más intangibles, como el poder y el bienestar, no deben ser también objeto de redistribución. El debate entre los teóricos que favorecen la igualdad de bienestar y los que afirman el ideal de la igualdad de recursos no puede ser discutido aquí. Es muy posible que, como cuestión de medios políticos, sólo la igualación de recursos a través de las instituciones de bienestar esté al alcance del Estado. De hecho, hasta ahora hemos tenido un éxito singular, incluso en nuestro intento de crear una mayor igualdad de recursos a través de nuestros sistemas de bienestar. Sin embargo, el ideal de justicia social que inspira el compromiso con el estado de bienestar—especialmente la idea de que las necesidades de las personas generan obligaciones para los conciudadanos y que

---

<sup>52</sup> Young (1987: 56).

este reconocimiento de las obligaciones mutuas de apoyo define a la comunidad política pertinente—conlleva un compromiso, si no con la igualdad de bienestar, al menos con la idea de que las grandes desigualdades de bienestar *son* estados de cosas que deberían ser motivo de preocupación política.

Cualquier teoría política que no reconozca que las relaciones de poder son relevantes para el logro de la justicia social está eludiendo lo que de hecho es una cuestión central: en efecto, precisamente este tipo de evasión está en la raíz de la incapacidad de la teoría política para tener en cuenta adecuadamente las cuestiones de género. Por poner un ejemplo, en muchos países se da el caso—o hasta hace poco tiempo—de que un hombre que tiene relaciones sexuales con su esposa sin su consentimiento no puede ser condenado por violación<sup>53</sup>. Esto expresa y legitima evidentemente una visión de relaciones de poder desiguales dentro del matrimonio. Cualquier teoría política que no reconozca esto como una cuestión de justicia social, que trata de marginar la cuestión como una entre partes en la esfera privada, me parece que no merece el nombre de una teoría de la justicia.

---

<sup>53</sup> La posición en Inglaterra y Gales fue modificada por la Cámara de los Lores en *R v. R* [1992] I AC 599. El tribunal rechazó la idea de que el matrimonio implica el consentimiento irrevocable de la mujer para mantener relaciones sexuales, debido tanto a la debilidad de las autoridades del *common law* para la exención de la violación marital como a su inadecuación a las concepciones modernas del matrimonio. Este cambio fue confirmado por la legislatura en la Ley de justicia penal y orden público de 1994. Queda por ver la seriedad con que los tribunales tratarán la violación marital en su práctica de dictar sentencia. Ver Lacey y Wells (1998), Capítulo IV.II. Para más información, véase el capítulo 4 en: *Unspeakable Subjects: Feminist Essays in Legal and Social Theory* (1998).



## Referencias

- Ackerman, B.: *Social Justice in the Liberal State*, New Haven: Yale University Press, 1980.
- Atkins, S. y Hoggett, B.: *Women and the Law*, Oxford: Basil Blackwell, 1984.
- Barry, B.: *Political Argument*, London: Routledge and Kegan Paul, 1965.
- Barry, B.: *The Liberal Theory of Justice*, Oxford: Clarendon Press, 1973.
- Barry, B.: *Theories of Justice: A Treatise on Social Justice, Vol. I*, Oxford: Oxford University Press, 1989.
- Benhabib, S.: “The Generalised and the Concrete Other”, en: Benhabib y Cornell (eds.): 77, y en: Benhabib, 1992a, 148.
- Benhabib, S.: *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Oxford: Polity, 1992a.
- Benhabib, S. y Cornell, D. (eds.): *Feminism as Critique*, Oxford: Polity Press, 1987.
- Brown, W.: *States of Injury*, Princeton: Princeton University Press, 1995.
- Campbell, T.: *The Left and Rights*, London: Routledge and Kegan Paul, 1983.
- Daniels, N. (ed.): *Reading Rawls*, Oxford: Blackwell, 1975.
- Dworkin, R.: “The original position”, en: Daniels (ed.): *op. cit.*, 1.
- Dworkin, R.: *Taking Rights Seriously*, London: Duckworths, 1977.
- Dworkin, R.: “What is Equality? (Parts I y II)”, *Philosophy and Public Affairs*, 10, 1981, 185-283.
- Dworkin, R.: *Law’s Empire*, London: Fontana, 1986.
- Dworkin, R.: “Liberal Community”, *California Law Review*, 77, 1989, 479.
- Dworkin, R.: “Equality, democracy, and the constitution: We the people in court”, *Alberta Law Review*, XXVIII, 1990, 324.
- Esping-Andersen, G.: *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, Oxford: Polity Press, 1990.

- Fraser, N.: *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*, Oxford: Polity Press, 1989.
- Frazer, E. y Lacey, N.: *The Politics of Community: A feminist critique of the liberal-communitarian debate*, Hemel Hempstead: Harvester, 1993.
- Gutmann, A.: *Democracy and the Welfare State*, Princeton: Princeton University Press, 1988.
- Hayek, F.: *The Constitution of Liberty*, London: Routledge and Kegan Paul, 1960.
- Hayek, F.: *Law, Legislation and Liberty: ii: The Mirage of Social Justice*, London: Routledge and Kegan Paul, 1976.
- Hernes, H. M.: *Welfare State and Woman Power*, Oslo: Norwegian University Press, 1987.
- Jaggar, A.: *Feminist Politics and Human Nature*, Brighton: Harvester, 1983.
- Kymlicka, W.: *Liberalism, Community and Culture*, Oxford: Clarendon Press, 1989.
- Lacey, N.: *State Punishment: Political Principles and Community Values*, London: Routledge, 1988.
- Lacey, N. y Wells, C.: *Reconstructing Criminal Law*, London: Butterworths, 1998.
- Le Grand, J.: *The Strategy of Equality*, London: Allen and Unwin, 1982.
- Macedo, S.: *Liberal Virtues*, Oxford: Clarendon Press, 1990.
- Mansbridge, J.: “Feminism and Democratic Community”, en: Chapman y Shapiro (ed.).
- Mill, J. S.: *On Liberty*, London: Harmondsworth, 1859.
- Miller, D.: *Social Justice*, Oxford: Clarendon Press, 1976.
- Miller, D.: *Market, State and Community*, Oxford: Clarendon Press, 1990.
- Nagel, T.: “Rawls on Justice”, en: Daniels (ed.): *op. cit.*, 16.
- Nozick, R.: *Anarchy, State and Utopia*, Oxford: Blackwell, 1974.
- O’Donovan, K. y Szyszczak, E.: *Equality and Sex Discrimination Law*, Oxford: Blackwell, 1988.

- Offe, C.: *Contradictions of the Welfare State*, London: Hutchinson, 1984.
- Okin, S. M.: *Justice, Gender and the Family*, New York: Basic Books, 1989.
- Paterman, C.: *The Disorder of Women*, Oxford: Polity Press, 1989.
- Plant, R., Lesser, H. y Taylor-Gooby, P.: *Political Philosophy and Social Welfare*, London: Routledge and Kegan Paul, 1980.
- Rawls, J.: *A Theory of Justice*, Cambridge Mass: Harvard University Press, 1971.
- Rawls, J.: “Kantian Constructivism in Moral Theory”, *Journal of Philosophy*, 77(515).
- Rawls, J.: “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, *Philosophy and Public Affairs*, 14(223).
- Rawls, J.: *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1993.
- Raz, J.: *The Morality of Freedom*, Oxford: Clarendon Press, 1986.
- Raz, J.: *Ethic in the Public Domain*, Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Rosenblum, N. (ed.): *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge: Harvard University Press, 1989.
- Sandel, M.: *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Stan Dahl, T.: *Women’s Law*, Oslo: Norwegian University Press, 1986.
- Taylor, C.: *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Walby, S.: *Theorising Patriarchy*, Oxford: Blackwell, 1990.
- Walzer, M.: *Spheres of Justice*, New York: Basic Books, 1983.
- Watson, S. (ed.): *Playing the State*, London: Verso, 1990.
- Young, I. M.: “Impartiality and the Civic Public”, en: Benhabib y Cornell (eds.).