

La trampa universalista de la teoría de la justicia rawlsiana: aportes desde los feminismos para el reconocimiento de sujetos estructuralmente desaventajados

Nicolás Salvi¹; Agustina Nucci²

Recibido: 26 de junio 2022 / Aceptado: 13 de octubre de 2022

Resumen. A partir de una breve reconstrucción de la teoría de la justicia como imparcialidad desarrollada por John Rawls, se elabora un recorrido por algunas de las más importantes críticas a dicha teoría desde la óptica del feminismo, reconociendo y destacando sus distintos matices y soluciones propuestas para hacer frente a las deficiencias del universalismo moral. Se procede entonces a analizar si las críticas que se disparan desde distintos posicionamientos teóricos dentro del feminismo pueden tener efectos extensibles hacia otros sujetos desaventajados estructuralmente, subrepresentados e invisibilizados por la propuesta epistemológica del universalismo. Por último, se genera una conclusión en torno a la incompatibilidad de la propuesta teórica rawlsiana con la complejidad y pluralidad de las sociedades actuales.

Palabras clave: feminismo; John Rawls; teorías de la justicia; particularismo; universalismo.

[en] The universalist trap of Rawlsian theory of justice: contributions from feminisms for the recognition of structurally disadvantaged subjects

Abstract. Following a brief reconstruction of John Rawls' theory of justice as impartiality, an exploration is conducted into some of the most significant critiques of said theory from a feminist perspective, recognizing and highlighting their various nuances and proposed solutions to address the deficiencies of moral universalism. The analysis then proceeds to examine whether critiques stemming from different theoretical positions within feminism can have extendable effects towards other structurally disadvantaged, underrepresented, and marginalized individuals overlooked by the epistemological proposal of universalism. Finally, a conclusion is drawn regarding the incompatibility of the Rawlsian theoretical proposition with the complexity and plurality of contemporary societies.

Keywords: feminism; John Rawls; theories of justice; particularism; universalism.

Sumario: 1. Introducción; 2. La justicia como imparcialidad; 3. Las críticas feministas al universalismo rawlsiano; 3.1 Críticas al universalismo desde el feminismo liberal: los aportes de Susan Moller Okin; 3.2. Los aportes de Carol Gilligan: una crítica desde la ética del cuidado; 3.3. Sobre la ceguera epistémica y la abstracción rawlsiana: los aportes de Seyla Benhabib y Mari J. Matsuda; 3.4. Aportes desde la crítica de la diferencia sexual: Carol Pateman y el contrato sexual. Sus implicancias en torno al concepto de individuo universal; 4. La injusticia de los no reconocidos; 4.1. La abstracción; 4.2. Universalización de lo masculino; 4.2. La dicotomía de las esferas público privada; 4.3. Privatización

¹ U. Nacional de Tucumán; U. San Pablo-Tucumán, Argentina
nicolassalvi3@gmail.com

² U. Nacional de Tucumán; U. San Pablo-Tucumán, Argentina
agostina.nucci@derecho.unt.edu.ar

de las experiencias domésticas; 4.4. Vaciamiento del contenido epistémico que configura a cada sujeto; 5. Conclusiones; 6. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Salvi, N.; Nucci, A. (2024): “La trampa universalista de la teoría de la justicia rawlsiana: aportes desde los feminismos para el reconocimiento de sujetos estructuralmente desaventajados”, en *Revista de Filosofía* 49 (1), 113-132.

1. Introducción

La obra de John Rawls fue un hito para la teoría política. Su forma de caracterizar a la sociedad occidental revitalizó el contractualismo junto a un ambicioso proyecto de conceptualización de una justicia universal.

A partir de la publicación de *A Theory of Justice* en 1971, importantes conceptos como la posición originaria y el velo de ignorancia tomaron peso para robustecer la perspectiva del universalismo moral con enfoque de justicia distributiva. Sin embargo, esta perspectiva desde la cual se construye un “individuo racional”, como fiel herencia del pensamiento kantiano, no estuvo exenta de críticas.

En este artículo queremos demostrar las dificultades del modelo de justicia como imparcialidad (o equidad) de Rawls para dar respuesta a las necesidades de los sujetos no representados, dada su defensa de un ideal objetivo que continúa marginándolos. En base a un análisis de las críticas feministas a este autor, se demuestra la masculinización del individuo universal rawlsiano y el sostenimiento de la perspectiva patriarcal por parte de los contractualistas modernos.

Con el fin cumplir con los objetivos de nuestro trabajo, caracterizamos brevemente la teoría de la justicia de Rawls, para luego revisar las críticas realizadas por el feminismo a la teoría de este autor. A partir de esta reconstrucción, argumentamos como estas pueden ser de extensiva aplicación para todo sujeto subrepresentado que queda marginado a consecuencia de la caracterización excluyente del individuo ideal abstracto. Por último, concluimos que la propuesta de justicia rawlsiana resulta insuficiente para la complejidad y pretensiones de reconocimiento de las sociedades contemporáneas.

2. La justicia como imparcialidad

La obra de Rawls se enmarca dentro del contractualismo. Éste, es entendido como una vertiente de la teoría política moderna en la que se presupone el origen del Estado en un contrato social original en el que se sacrifican ciertas libertades en pos de conseguir algún tipo de orden social.

El contractualismo, tal como explica D’Auria (2013), nace en la modernidad junto con el propio Estado como mecanismo de gobierno. El mismo autor diferencia distintos tipos de teorías contractualistas, destacándose al llamado “contractualismo racionalista” -nacido en la edad moderna- como la teoría de legitimidad del poder coactivo, donde en correspondencia con la filosofía moderna, se prescinde de hipótesis religiosas para legitimar al Estado.

Este tipo de contractualismo fue revitalizado en la segunda mitad del siglo XX *aggiornando* las ideas de los clásicos con nuevas propuestas como la teoría de la

decisión racional o la teoría de juegos (Ibarra, 2021). El mayor representante de este movimiento fue John Rawls (2002; 2006).

Rawls desarrolló, en su versión del contractualismo, una teoría de la justicia que podemos clasificar como una justicia distributiva. Esta busca encontrar justicia en la asignación de recursos, que Rawls llama “bienes primarios”. Su planteamiento intenta reconciliar los principios de libertad e igualdad con el liberalismo político para dar con una sociedad democrática constitucional.

Así, elabora una guía para optar de manera correcta por el buen proceder, ordenado a través de principios de justicia. Para esto, el norteamericano propone el deber de hacer un reparto equitativo de acceso a los bienes primarios.

El autor entendía a estos como diversas condiciones sociales y medios de uso universal que sirven a las personas para desarrollarse adecuadamente en una sociedad. Independientemente de sus objetivos de vida, los sujetos necesitan de estos bienes como seres libres e iguales que forman parte de una sociedad política.

Rawls (2002) enumeró cinco clases de bienes primarios: Los derechos y libertades básicos; la libertad de movimiento y libre elección del empleo; los poderes y las prerrogativas que acompañan a los cargos de autoridad; ingresos y riqueza como medios de uso universal; y las bases sociales del autorrespeto.

El primer problema se encuentra en que no todas las personas suelen recibir de manera equitativa estos bienes. Para solucionar esto Rawls propuso partir de dos principios básicos de justicia. Estos son:

- a) toda persona tiene derecho a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos; y
- b) las desigualdades sociales y económicas, en primer lugar, tienen que estar vinculadas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades; y, en segundo lugar, deben redundar en un mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad (el principio de diferencia). (Rawls, 2002, p. 73).

Vemos como primero se busca asegurar las libertades básicas de los ciudadanos, para luego identificar la igualdad de oportunidades en el acceso a las posiciones sociales y una mayor ayuda a los menos afortunados como bases de sus principios de justicia. Queda ahora entender cómo teorizó el contrato social que permite optar por estos principios de justicia y no otros.

En su contrato social, este creó una herramienta artificial a la cual denominó “posición original”, donde los miembros deciden los principios de justicia detrás de otro dispositivo denominado “velo de ignorancia”. Este tiene por objeto cegar la vista de los individuos, para que no atiendan a hechos que podrían entorpecer el buen desarrollo del concepto de justicia.

Detrás del velo nadie puede conocer su lugar en la sociedad, clase, estatus, suerte en la distribución de recursos, habilidades naturales ni concepciones subjetivas de bien, las situaciones particulares económicas y políticas de su sociedad, ni aspiraciones sociales. Con estas circunstancias en mente, las personas elegirían los principios de justicia sin ninguna influencia particular de los sujetos (Rawls, 2006). Los individuos, al no saber su lugar y futuro en la sociedad, no optan por privilegiar ningún estamento social y prefieren un esquema justo para todos, aceptando los principios de justicia válidos colectivamente gracias a su condición de desconocimiento.

3. Las críticas feministas al universalismo rawlsiano

Así como la teoría de Rawls mantiene muchos partidarios desde ámbitos del pensamiento liberal, también detenta de un gran grupo de detractores. Son conocidas las diatribas del libertarismo de Robert Nozick, el comunitarismo de Michael Sandel, o el particularismo de Michael Walzer.

No menos importantes son las objeciones que se han generado desde el feminismo. Estas aportan elementos conceptuales y analíticos dignos de destacar para nuestro trabajo. Por ello abordaremos particularmente las críticas elaboradas por Susan Moller Okin, Carol Gilligan, Seyla Benhabib, Mari J. Matsuda y Carol Pateman.

El denominador común de las críticas de las mencionadas autoras apunta a ciertos elementos presentes tanto en la teoría rawlsiana como en la tradición contractualista clásica. A saber: el lenguaje universalista, la dicotomía entre las esferas pública y privada, la idea de imparcialidad, como así también la negación de las diferencias a través del advenimiento de la idea de individuo abstracto, lo que, consecuentemente, entra en tensión con el concepto de pluralismo. Esto es notado por Bedin (2015), quien aborda las críticas feministas a Rawls a partir de Moller Okin, Gilligan, Benhabib y Chantal Mouffe. Aunque en nuestro artículo nos detenemos también en los trabajos de estas autoras, incorporamos y damos especial atención a los aportes de Matsuda y Pateman, lo que nos permite hacer mayor hincapié en las fallas epistémicas de la creación de un individuo abstracto y universal. En esta reconstrucción de las críticas feministas, enriquecemos la intertextualidad del diálogo entre las distintas perspectivas sumando los aportes de otras autoras que, si bien no se abordan de forma exclusiva en la primera sección de nuestro trabajo, constituyen sólidos análisis en aras de encontrar una respuesta superadora a la teoría de la justicia rawlsiana.

3.1 Críticas al universalismo desde el feminismo liberal: los aportes de Susan Moller Okin

La filósofa Susan Moller Okin (1989) elaboró sus críticas desde el feminismo liberal. Entre los elementos que criticó de la teoría rawlsiana se encuentra la configuración masculina del individuo rawlsiano, dejando fuera la posibilidad de las mujeres de encontrarse representadas en la posición originaria y de definir, consecuentemente, los criterios de justicia imperantes en la sociedad. Luego, un tema preponderante en su crítica fue la ubicación que tiene dentro del entramado teórico la familia, relegada al ámbito privado y excluida de la esfera pública, repercutiendo en la denegación de aplicación de criterios de justicia al interior de esta. Ello impacta en el reconocimiento de los trabajos de cuidado, la división del trabajo y la dependencia de las mujeres y en sus oportunidades, principalmente económicas.

En cuanto a la constitución del individuo como ente masculino, Moller Okin fundamentó la existencia de este problema teórico a partir de dos consideraciones: la decisión de Rawls de mantener la diferencia sexual como criterio demarcatorio indeleble al velo de ignorancia; y el análisis de los términos elegidos para referirse a los sujetos que integran la posición originaria.

La filósofa manifestaba que el sexo no es mencionado entre los atributos a ser envueltos por el velo de ignorancia, y por ende, no siendo desconocido por los participantes en la posición originaria son, en lugar de sujetos individuales (*single individuals*), jefes de familia (*heads of families*). Este último concepto claramente se

refiere solo a hombres en lugar de a mujeres, cuyo equivalente sería *female-headed household*.

Otras situaciones referidas al lenguaje que le permitían inferir a la autora que el individuo al que Rawls refiere es un varón, son el frecuente recurso a términos masculinos como *men*, *mankind*, *he* y *his* intercaladas con términos neutrales como individuos (*individuals*) o personas morales (*moral person*). Ello, afirmaba Moller Okin, sería irrelevante de no ser porque Rawls se inscribe en una tradición ideológica que históricamente se ha referido en términos lingüísticos neutrales para excluir a las mujeres de sus conclusiones teóricas (por ejemplo, Kant)³.

La filósofa también se ocupó, en un sentido más extendido, del mencionado uso del lenguaje neutral para referirse a la categoría de jefes de familia. Ella evaluó la posibilidad de extensión de dicha categoría a mujeres, llegando a un resultado negativo. Sostenía que la suposición lejos de ser neutral o inocente, tiene los efectos de borrar una gran dimensión de la vida humana -y particularmente una gran esfera de la vida de las mujeres- de los alcances de la teoría.

Otra de las observaciones realizadas es la referida al silencio de Rawls con respecto a la dependencia económica de las mujeres, la división sexual del trabajo dentro de la familia y cualquier otra construcción basada en una estructura de género. También criticaba su pensamiento organizado en roles, estructuras familiares y de género tradicionales. Por ello, señalaba críticamente las referencias a una educación moral diferencial basada en el género en ciertos pasajes de *A Theory of Justice*.

Esto se profundiza al abordar un análisis particular de Moller Okin a partir de la consideración rawlsiana de la familia como la primera escuela del desarrollo moral. En tal sentido, recordamos cuando Rawls define que un buen desarrollo moral en la edad temprana descansa sobre las tareas de cuidado de los padres sobre sus hijos, y en el ambiente en el que las mismas se desarrollan. Por eso cuestionó, nuevamente, la suposición de la familia como justa, vislumbrando que en lugar de relaciones de reciprocidad e igualdad en dicho ámbito se observan relaciones de subordinación y dominación.

La pensadora indicaba que Rawls no manifiesta fehacientemente porque las instituciones familiares serían justas. La propuesta rawlsiana estaría edificada en un terreno pantanoso si espera que toda institución que forme a las personas en su niñez esté basada en igualdad y reciprocidad. En hogares con roles sexuales rígidamente asignados y con jerarquías fuertemente establecidas, es difícil pensar en una crianza que no esté signada por el choque constante con la injusticia.

En síntesis, Moller Okin objetó a Rawls mantener una marcada diferencia sexual, plasmada en la elección de los términos lingüísticos utilizados, como en la elección de no incluir el género entre los atributos a ser eliminados a partir del velo. Igualmente le reprochó no tener en cuenta las injusticias propias al interno de la familia producto del patriarcado. Así esta justicia universal, que supone a la familia como justa, incluiría un problema social que Rawls dejaría al ámbito personal, reproduciendo la dicotomía de las esferas público-privada. Como última crítica, se discute la presencia de una concepción moral tradicional de la familia, la cual acentúa los roles de género al interior de esta.

Lo interesante y debatible para esta autora es que ella no descarta en su totalidad

³ De hecho, Kant consideraba a las mujeres (junto con hijos y sirvientes), como parte de las “posesiones domésticas” que un hombre podía detentar (Kant, 2008; Williams, 2015).

a la propuesta universalista rawlsiana; sino que la posición original de Rawls se evidencia como sugestiva en tanto se le puedan realizar aportes desde la teoría feminista. Considera que debería incluirse al sexo entre los atributos a borrarse en la ficción de la posición originaria, participando todos los adultos de lo que sucede detrás del mencionado velo de ignorancia. Así, las desigualdades en virtud del género serían contrarrestadas al tiempo que indefectiblemente se aplicarían los principios de justicia a la familia.

3.2. Los aportes de Carol Gilligan: una crítica desde la ética del cuidado

Profundizando en el abanico de propuestas alternativas al enfoque universalista, es oportuno destacar el aporte teórico de Carol Gilligan (1985), referente de la ética del cuidado. Esta, es conocida por su crítica a la teoría del desarrollo moral de Lawrence Kohlberg (1992). Esta teoría partía de un estudio que buscaba analizar las estructuras de razonamiento moral, sosteniendo que el desarrollo moral “avanza en paralelo al cognitivo” identificando diferentes estadios de acuerdo con el grado de madurez de la persona. Así, reconoció seis estadios. El último estadio estaría relacionado con la elaboración de principios éticos universales a través de la razón (Medina - Vicent, 2016).

A su vez, este desarrollo moral se corresponde con tres niveles de desarrollo moral: preconvencional, convencional y postconvencional. Este último incluye un desarrollo moral más alto e “implica tener en cuenta otros puntos de vista para llegar a acuerdos y normas universalmente aceptables por todos los afectados” (Medina - Vicent, 2016, p. 88).

Sostiene Medina-Vicent (2016) que el impulso para atravesar los distintos estadios y llegar al más desarrollado o superior estaría dado por la capacidad de “asumir un papel” que permita comprender las posiciones de otros sujetos de forma generalizada. Esto despierta reflexiones dirigidas a identificar ciertas analogías entre el pensamiento de Rawls y la teoría de Kohlberg cuando se propone la constitución de un individuo universal, vaciado de diferencias y particularidades al ser cubierto por un velo de ignorancia.

Las consecuencias principales del estudio de Kohlberg se traducen en la afirmación de que los hombres desarrollan un razonamiento moral superior, identificado con la elaboración de valores morales abstractos y universales, propio de un nivel postconvencional. Mientras tanto, las mujeres poseen un desarrollo moral inferior, correspondido con el estadio 3, el cual se caracteriza por la interpersonalidad y la idea de ayudar y complacer al otro, basado en el cuidado, confianza y respeto (Bedin, 2015; Fascioli, 2010).

Gilligan buscó resignificar la experiencia moral de las mujeres sosteniendo que las consecuencias de investigación del proyecto de Kohlberg se habrían llevado a cabo a partir de la universalización del relevamiento de las experiencias morales masculinas. Se adaptó “la vida del varón” como norma y evaluó las experiencias femeninas a partir de dicho patrón (Fascioli, 2010).

A partir de dicha premisa, la autora busca categorizar el razonamiento ético del cuidado no como inferior a la ética universalista, sino más bien como diferente e íntimamente relacionado con la realidad vivida por los individuos. Resumidamente, la ética del cuidado es pensada como un razonamiento moral que involucra actitudes como la empatía, responsabilidad, afecto, interdependencia, e identidades construidas

en relación con un otro/a. Esto en oposición a la construcción del individuo abstracto de Rawls, se posiciona como un razonamiento legitimado a partir de un análisis moral contextual y situado, que tiene en cuenta las particularidades y diferencias del sujeto.

La propuesta concreta de Gilligan es pensar en la existencia de diversos modos de razonamiento moral, ambos válidos. Su teoría apunta a ampliar las teorías del desarrollo moral existentes, que hasta el momento, solo tenían su fundamento a partir de perspectivas patriarcales.

3.3. Sobre la ceguera epistémica y la abstracción rawlsiana: los aportes de Seyla Benhabib y Mari J. Matsuda

En esta línea, es importante traer las ideas de Seyla Benhabib (1992) y Mari J. Matsuda (1986). Benhabib planteaba una propuesta dialógica entre la ética del cuidado y de la justicia. Su análisis parte de una crítica hacia la dicotomía elaborada en torno a las “cuestiones de justicia” y “cuestiones de la vida buena”. La primera categoría se considera moralmente relevante y susceptible de someterse a principios de justicia que regirán la sociedad, mientras que la segunda hace referencia a aquella etapa pre-cívica y pre-moral, reservada para el espacio de las relaciones privadas. Esta última esfera quedaría al margen de la “constatación argumentativa” (propio de las “cuestiones públicas”) (Amorós, 1996, p. 161).

Con esto en mente, podemos identificar una reproducción de la dicotomía público-privada donde la experiencia de las mujeres queda privatizada. Las cuestiones relacionadas a la responsabilidad y al cuidado quedarían circunscritas al ámbito privado, pre-cívico y pre-moral. Aquellas cuestiones que involucran, principalmente, a las mujeres y a la ética del cuidado quedan excluidas de aquello que, según la teoría imperante, es lo moralmente relevante.

Tal como Benhabib identifica la distinción polarizada entre lo público y lo privado, su desarrollo teórico va a introducir dos categorías esenciales: “el otro generalizado” y “el otro concreto” que sirve de puntapié para repensar las teorías universalistas.

El otro generalizado implica ver a todos los seres con los mismos derechos y obligaciones que tenemos nosotros. Lo que constituye la dignidad moral del individuo no son sus necesidades, distinciones y particularidades que hacen a su individualidad, sino más bien aquello que tenemos en común como seres racionales.

De forma diferente, “el otro concreto” inversamente abarca todas aquellas categorías identitarias particulares, “lo indiscernible e irreductible” con respecto a los demás, excluyendo aquel denominador común universalizante (Amorós, 1996). Esta perspectiva percibe a las personas como individuos con una historia, identidad, y constitución afectivo-emocional concreta. (Benhabib, 1992).

Como se adelantó, estas dicotomías entre los dos puntos de vista planteados por la filósofa se perciben como un reflejo de las mismas oposiciones presentes en la teoría moral y política tanto clásica como moderna, a saber: “autonomía y crianza”, “público y doméstico” y “justicia y buena vida”, las cuales son percibidas como irreconciliables (Benhabib, 1992, p. 159).

En este estado de cosas, Benhabib sostiene que es el punto de vista del “otro generalizado” el que predomina en las teorías morales universalistas. Con esto en mente, su teoría se propone problematizar una serie de errores epistémicos por parte de las teorías universalistas, particularmente las de Kohlberg y Rawls.

Recordando la preposición universalista con respecto a que el razonamiento moral implica ponerse en el lugar del otro, se pregunta si ello es verdaderamente compatible con la metáfora del velo de ignorancia que se identifica, particularmente, con la idea de un “otro generalizado” desvinculado y desencarnado.

Para responder, sostiene que la teoría rawlsiana se encuentra en una encrucijada por las restricciones epistémicas que impone. Esto le impide, a su criterio, cumplir cabalmente con la adopción del punto de vista del otro. Aquí, a diferencia de otras visiones detractoras de la teoría rawlsiana, Benhabib se propone realizar una crítica “inmanente” a partir de la cual demostrar que la exclusión del punto de vista del “otro concreto” lleva al mencionado error epistémico.

En tal sentido, Rawls sólo considera como relevante la racionalidad y la autonomía del sujeto, ignorando todos los demás atributos que hacen a su individualidad y condiciones de existencia. Las consecuencias de esta tradición epistémica implican, para Benhabib, que ningún ser nouménico puede ser individualizado. Por ello, en lo que al sujeto respecta, nos encontramos ante una “máscara vacía” que son todos y son ninguno al mismo tiempo. Para esta pensadora, en definitiva, “bajo el velo de ignorancia el otro desaparece” (Benhabib, 1992, p. 161).

Así, dirá que detrás del velo de ignorancia no habrá pluralidad, sino más bien una “identidad definicional”, lo que tendrá consecuencias en la cuestión referida al criterio de reversibilidad y universalidad que constituyen el punto de vista moral para Rawls. Esto porque, si las condiciones para considerar posible reversibilidad alguna son una distinción coherente entre el yo y el otro, claramente se hace insostenible bajo las descritas condiciones epistémicas.

Por las restricciones mencionadas derivadas de la configuración del punto de vista del “otro generalizado”, no hay universalidad posible. Necesariamente se necesitará de información epistémica para juzgar si mi situación es o no como la de los otros.

Pero lejos de proponer una teoría moral y política que prescriba una visión congruente con el “punto de vista del otro concreto” que excluya la visión del “otro generalizado”, propone un desarrollo de una teoría moral universal que defina una perspectiva atravesada por la reversibilidad de perspectivas, a la que llama “amplia mentalidad”. Por esto, Benhabib entiende que “una teoría moral de este tipo permite reconocer la dignidad del otro generalizado a través de un reconocimiento de la identidad moral del “otro concreto” (Benhabib, 1992, p. 164).

A la visión del otro generalizado, elaborado por la teoría contractualista y liberal, se la puede englobar bajo la categoría denominada “universalismo sustitucionalista”. Ésta ignora el otro concreto bajo una “identidad definicional”, en el marco de la cual todos los individuos se configuran como seres racionales. Contrariamente a ello calificará su propuesta como un “universalismo interactivo”. Éste reconocerá que “todo otro generalizado es también un otro concreto” (Benhabib, 1992, p. 165).

A partir de estas conceptualizaciones, Benhabib va a expresar que las éticas universalistas construyen sus postulados y arrojan sus consecuencias a partir del punto de vista del “otro generalizado”, cometiendo grandes errores metodológicos. Particularmente, este sería el caso del velo de ignorancia de Rawls. Aquí, la adopción del mencionado punto de vista se configura como el razonamiento moral por excelencia, cometiendo errores epistémicos en tanto es imposible determinar la identidad.

Por otro lado, no podemos dejar de destacar las críticas dirigidas por Matsuda (1986) hacia el método elegido por Rawls para elaborar su teoría de la justicia:

la abstracción. Esta pensadora define a la abstracción como una metodología que abarca la creencia de que las visiones de la vida social pueden ser construidas sin referencia a la realidad concreta. En cuanto a la producción de Rawls, siguiendo a la tradición kantiana, la elección de este método es primordial: su punto de partida teórico, la posición originaria, lo materializa en su más alto nivel (admitiendo luego, gradualmente, más referencias a la realidad concreta a medida que la teoría adquiere solidez).

Lo problemático para esta filósofa es que Rawls justifica la elección de esta ficción iniciática fundamentando que los individuos necesitan un punto de partida acordado, dado que sin el mismo nunca se llegaría a un acuerdo sobre la teoría de la justicia imperante. Así, se impone una identidad asimilable a la de una única persona detrás del velo de ignorancia, lo cual a criterio de Matsuda se efectúa con el objeto de ponderar un resultado final compatible con liberalismo, asumiendo múltiples premisas de la naturaleza humana en su camino. Mientras tanto, otras tradiciones, con igual grado de validez, son abstraídas detrás del velo.

Con respecto a las premisas asumidas por Rawls sobre la naturaleza humana, Matsuda menciona: la existencia de individuos auto-interesados y mutuamente desinteresados; el conocimiento de determinados hechos (como la escasez de bienes); el hecho que la felicidad de las personas dependa de que puedan llevar adelante sus planes de vida; asimismo el estatus de bien primario del autorespeto y la asociación, cooperación y la familia entendida como meros medios para conseguir el mencionado fin.

Este marco de presunciones elaborado por Rawls, bajo las condiciones epistémicas de desconocimiento de su lugar, llevaría, según Matsuda, indefectiblemente a decantarse por los dos conocidos principios de justicia. Se opta por otorgar un papel preponderante a la libertad antes que la benevolencia, la confianza o el amor.

Esto se contrasta con los premisas contrarias propuestas por el feminismo que recalcan que los individuos no se mueven solo por el autointerés, sino también por sentimientos de amor, intimidad y cuidado hacia otros, en un estado de mutua preocupación; que el mundo no solo está dirigido por la idea de acaparar recursos y la escasez de estos puede ser una ilusión teniendo en cuenta el desarrollo tecnológico, la cooperación y creatividad -entre otras cuestiones- que influyen en la disponibilidad de los bienes. El mismo concepto de autorespeto puede ser derribado si se considera que el individualismo no es la única guía posible para el comportamiento humano.

Este contraste evidencia la falta de fundamentación de Rawls al optar por unas suposiciones en lugar de otras, las cuales decide dejar bajo los efectos de la abstracción. Por eso Matsuda sostiene con firmeza que la alternativa para desbloquear los efectos perniciosos de la abstracción es dejar la posición originaria, con el convencimiento que, una vez experimentado el terreno de la materialidad, no existirá necesidad de abstracciones ideales como el velo.

3.4. Aportes desde la crítica de la diferencia sexual: Carol Pateman y el contrato sexual. Sus implicancias en torno al concepto de individuo universal

Finalizando esta primera parte, es ineludible referirnos a Carol Pateman (1995), quien es reconocida por abordar una exhaustiva reflexión de la teoría contractual desde la crítica de la diferencia sexual, en un momento donde el contractualismo se encontraba en plena revitalización.

Pateman pone sobre la mesa cuestiones no menores: la tradición contractualista, que sostiene que las relaciones de sujeción entre individuos -primordialmente las de orden político- tiene fundamento en el consentimiento de estos -que en su naturaleza nacen libres e iguales- plasmado en un “contrato social”, ha reprimido una parte fundamental de la historia: el contrato sexual.

En este marco, problematiza el fundamento contractualista de la sujeción política: Básicamente, la idea de que los vínculos de la sociedad civil y del derecho político en particular se rigen a partir de vínculos contractuales, basados en el consentimiento y ejecutados por individuos que en su naturaleza son libres e iguales. Así, el contrato social marca la división entre un orden social patriarcal y uno fundamentado a través de vínculos convencionales, donde la característica primordial es que posee una apariencia de universalidad, esto es, que incluye a todos los que se incorporarán al orden civil.

Aquí es donde se pone en jaque la concepción del individuo universal. Lo que postula la autora es que la categoría de individuo ha sido delimitada patriarcalmente. Esto porque, cuando se observan los relatos de los teóricos clásicos no se percibe que los individuos se encuentran sexualmente diferenciados en el estado de naturaleza (a excepción de Hobbes, quien sostiene que ambos sexos, en el estado de naturaleza son libres e iguales). Esta diferencia sexual natural se deriva en una diferencia en la racionalidad o capacidad. Para los contractualistas solo los individuos masculinos se encuentran dotados de las capacidades necesarias para realizar un contrato, la principal de ellas es la propiedad de su propia persona. Por ende, las mujeres se excluyen tanto de la categoría de individuo por no poseer los elementos configurantes necesarios, como también -casi por derivación lógica- del contrato social mismo. La diferencia sexual, siguiendo a Pateman, es según los contractualistas, diferencia política.

Esta diferencia sexual configura demarcación entre libertad y sujeción, en palabras de Pateman (1995) “Las mujeres no son parte del contrato originario a través del cual los hombres transforman su libertad natural en la seguridad de la libertad civil. Las mujeres son el objeto del contrato. El contrato (sexual) es el vehículo mediante el cual los hombres transforman su derecho natural sobre la mujer en la seguridad del derecho civil patriarcal” (p. 15). Así, las relaciones de subordinación entre varones tienen su fundamento en un contrato, mientras que las mujeres nacen en sujeción.

Lo interesante es que esta interpretación diferencial de los cuerpos sexuados, que deviene en diferencia política y en restricciones al acceso al contrato social y a la esfera pública, se percibe por los clásicos como natural, y se aborda de forma explícita y patriarcalmente por estos filósofos. Sin embargo, no puede decirse lo mismo de los contractualistas contemporáneos como Rawls. Más bien, Pateman sostiene que se “desestima”; la diferencia sexual nunca se menciona y los contractualistas del siglo XX centran su atención en las concepciones posibles del “individuo” masculino.

Por ello la filósofa se introduce en el estudio de las definiciones de individuo abarcadas por esta corriente definiendo los atributos que poseen los individuos en el estado de naturaleza, configurándose como meras entidades racionales, fisiológicas o biológicas, “carentes de rasgos sociales”. Lo cual se torna paradójico cuando se atiende a que “se lleva de contrabando” a la condición natural características sociales.

Aquí Pateman critica a Rawls que la delimitación de las atribuciones naturales de los individuos en parte está condicionada por la clase de asociación política o Estado que un teórico desea justificar. Si el objetivo de la posición originaria es “obtener

la solución deseada”, frecuentemente no se reconoce que la misma sea el contrato sexual y el derecho patriarcal de los varones sobre las mujeres. Así, reprocha a Rawls cuando cree que “su tarea es encontrar una descripción de la posición original que confirme ‘nuestras’ intuiciones sobre las instituciones existentes”, lo que incluye, a criterio de Pateman, las relaciones patriarcales de subordinación, poniendo como ejemplo el ocultamiento de los seres sexuados como a las relaciones sexuales detrás de categorías equivalentes a entidades puramente racionales. (Pateman, 1995, p. 62).

Una de las críticas de Pateman está dirigida a la posición originaria como un “recurso de representación”: La abstracción elaborada sobre los individuos que les permite alcanzar el estatus de “entidades racionales” implica que las partes son indistinguibles unas de otras, una parte puede representar a todo el resto.

La abstracción, herencia del kantianismo, también es problemática en otros sentidos: Se termina extinguiendo todo rasgo de humanidad posible en los particulares (se prescinde del cuerpo como así también se desconoce el sexo detrás del velo) lo cual se contradice con el hecho de que indefectiblemente termina introduciendo seres corpóreos masculinos y femeninos con rasgos verosímiles a lo largo de su fundamentación teórica. Esto se evidencia cuando Rawls hace referencia a que los individuos son “cabezas de familia” y al suponer la diferencia sexual, de las relaciones sexuales, la descendencia y la familia.

En este marco, la filósofa sostiene que la tradición filosófica ha aceptado, casi religiosamente, la premisa de que la teoría contractual ha enterrado al patriarcalismo. Sin embargo, lejos de haber sepultado un orden patriarcal, el contractualismo ha implicado la configuración de un “patriarcado moderno”.

El problema reside en el origen mismo del concepto de patriarcado: se entiende al mismo solo en su versión clásica, es decir, en su significado literal como regla del padre o derecho del padre. Así se postula que el patriarcado debe entenderse no sólo como derecho del padre, sino también como derecho sexual. Por ello la autora plantea la urgencia de una interpretación del patriarcado no patriarcal.

En otro orden, la fraternidad es una cuestión sumamente problemática: Los individuos que pactan entre sí (que son hermanos) conforman una fraternidad civil, siendo su principal interés resguardar su libertad. Pero, según Pateman, tienen “otro lazo fraternal constituido por una dimensión del contrato original que ha sido olvidada”. Tienen también en común “como hombres”, el interés de respaldar los términos del contrato sexual y de asegurarse que la ley del derecho sexual masculino continúa siendo operativa”. Así, Rawls se encargó de destacar el mérito del principio de diferencia en dar una definición que parece corresponder con el significado “natural” de la fraternidad. Este sería el de “la idea de no querer tener mayores ventajas a menos que esto sea en beneficio de quienes están peor situados” (Rawls, 2006, p. 107). Pateman respondió que no se habla de la fraternidad entre todos los seres humanos, sino más bien entre hombres libres que pueden ser parte de la situación hipotética de la posición original o de otra entelequia de contrato social y en la propia vida política.

En síntesis, Pateman marcó como la propuesta contractualista de Rawls se hace entre entidades racionales ideales descorporeizadas en un ámbito de pura razón; Rawls introduce seres que representan tanto masculinidades como feminidades. El ser incorpóreo que resulta firmante del pacto no sería materialmente incorpóreo, sino el jefe de familia. Sintéticamente, sólo los seres masculinos adultos tendrían la verdadera libertad civil y el acceso a la justicia.

Rawls parece no alejarse tanto en algún punto de los contractualistas modernos, ya que, si bien se refiere en términos neutrales y su teoría parece tener un objetivo de igualdad universal, el individuo que protagoniza su contrato social es un hombre arquetípico, simple de unificar en la descorporeización pretendida.

4. La injusticia de los no reconocidos

El universalismo de Rawls es puesto en cuestionamiento desde distintas perspectivas feministas que plantean diferentes respuestas. Creemos que existen algunos puntos de consenso con respecto a los aportes de las autoras citadas, lo cual arroja consecuencias plausibles en la realidad material. En esta intertextualidad podemos identificar la existencia de ciertas operaciones metodológicas y epistemológicas llevadas a cabo por Rawls a la hora de elaborar su teoría de la justicia que tienen una profunda implicancia en cuanto consecuencias relevantes desde una perspectiva de género. Ellas son:

4.1. La abstracción

Anteriormente describimos en qué consiste la metodología de la abstracción a partir de los aportes de Matsuda (1986). Particularmente, creemos que esta es una de las operaciones claves dentro de la tesis rawlsiana. Como se mencionó, existen ciertas afirmaciones poco discutidas y sin consenso a nivel antropológico y psicológico sobre la naturaleza humana sobre las cuales se funda la teoría de la justicia. Tal como destaca Matsuda, la premisa de “lo personal es político” y el método de toma de conciencia elaborados por el feminismo, permitieron desenmascarar múltiples injusticias enquistadas detrás del velo de la abstracción que afectaban a la vida de las mujeres.

Es importante destacar que este método de la abstracción tiene íntima relación con la estrategia de fundación iniciática de la sociedad civil planteada por el contractualismo clásico, dado que traza una línea demarcatoria a partir de la cual diferencia lo político y teóricamente relevante de lo insignificante e inexistente. Lo que cae bajo el umbral de la abstracción es lo doméstico, lo privado, lo femenino; lo cual se profundizará en siguientes apartados.

4.2. Universalización de lo masculino

La segunda operación consiste en, por un lado, la reproducción de cierto contenido proveniente de la tradición contractualista y por otro la recepción de la herencia kantiana efectivizada en el mandato de abstracción y universalidad de los elementos teóricos a partir de las exigencias propias del racionalismo.

Con respecto a lo primero, describe Pateman (1995) que casi la totalidad del contractualismo clásico sostenía la existencia de una diferencia sexual, la cual fundamenta la configuración de estereotipos de género estrictos y excluyentes. Solo los individuos masculinos poseen la debida capacidad judicativa para considerarse ciudadanos. Los varones acceden a la esfera pública por el contrato social, mientras que las mujeres lo hacen a través del contrato sexual.

Rawls toma este pensamiento, y actualiza el mismo a través de estrategias

tendientes a cumplir con el razonamiento universalista. Sin embargo, como quedó expuesto, esto es desbaratado al señalar que el individuo al que el filósofo hace referencia es al varón arquetípico jefe de familia. Así, al ámbito ideal de la pura razón se llevó “de contrabando” elementos de la realidad material. Su propuesta general dota a la teoría de una apariencia de universalidad cuando en realidad el autor sólo se refiere a un sujeto en particular.

En este punto, siguiendo a Amorós (1992), es importante pensar la concepción de la política como un espacio iniciático preguntando por quienes constituyen, de acuerdo con la propuesta contractualista, el espacio político. La autora explica que quienes conforman la mencionada esfera son los varones, en tanto estos constituyen el pacto simbólico originario de la misma a partir del arrancamiento de su vínculo con la naturaleza (tornando irracional el vínculo genealógico que da origen a los individuos, esto es, el alumbramiento por parte de las mujeres) legitimando sobre estas bases la virtualidad del poder político (y patriarcal), entendido como “red de pactos que constituye la textura misma de ese nuevo corpus” (p. 61). Así, se conforma un espacio que tiene su sostén en una fraternidad juramentada, constitutiva de los varones como grupo, frente a una estructuración seralizante de las mujeres. De allí su metáfora, más que representativa “hongos hobbesianos, setas venenosas”, por la cual se critica la consideración hobbesiana del surgimiento espontáneo de los hombres a partir de la tierra en un intento por fundamentar la autonomía de los individuos reemplazando a la madre por el barro.

Observamos la posibilidad de un interesante diálogo entre la teoría de Amorós y Pateman. Esta permite la reflexión sobre el espacio político, la ciudadanía y la constitución de la categoría de sujeto político como una construcción patriarcal y androcéntrica, fundamentada en pactos de varones en fraternidad, para luego suponerse como universal. No se tiene en cuenta que en la mencionada operación epistémica no tiene cabida la aparición de las mujeres en la mencionada escena iniciática, relegadas a su integración de la sociedad civil a partir de una estructura serializada, excéntrica y efectivizada a través del contrato sexual.

Esto trae importantes consecuencias que no quedan detenidas en una escena iniciática. Por el contrario, tienen su persistencia en la vida cotidiana de las mujeres y sujetos no identificados como varones hegemónicos. Principalmente podemos destacar que la concepción de sujetos como autosuficientes que surgen a partir de una generación espontánea funda la idea de una dimensión extrapolítica y premoral invisibilizada. Dimensión configurada tanto por existencias como por prácticas sociales que deberían considerarse de valor para cualquier teoría política que se autodesigna como democrática. Por ejemplo, la existencia de sujetos que no se identifican con la idea de individuos libres, iguales, autónomos y cooperantes (como ser infancias, vejez, discapacidad, etc.) y las tareas que no se identifican con la producción (V.g., las tareas de cuidados) (Nussbaum, 2001; Novales Alquézar, 2020).

4.2. La dicotomía de las esferas público privada

La distinción entre las esferas público-privada ha sido una tradición adoptada por el liberalismo, como así también criticado fuertemente por parte del feminismo. En esa crítica se destaca la efectivización de una matriz de pensamiento dualista, esto es, el entendimiento opuesto de la intuición, la experiencia y la emoción de la lógica,

el razonamiento y la ciencia, ubicando a las mujeres en el primer espacio y a los hombres en el segundo. Ello es aplicado en cuanto a la génesis teórica (sustentadora en la práctica) de las esferas pública y privada: los hombres son ubicados en la esfera pública, lugar de la política, el derecho, el trabajo remunerado; mientras que las mujeres lo son en el espacio privado este es, del cuidado, lo afectivo y lo doméstico (Matsuda, 1986).

En este entendimiento, a partir de los aportes de Pateman como los de Amorós, la esfera pública se constituye con un pacto iniciático y fraterno, al que la teoría política denominó contrato social, mientras que las mujeres se incorporan a la esfera privada a través del contrato sexual. Entre tanto los varones se incorporan de forma estructural como grupo, las mujeres lo hacen de forma aislada, cada uno en su esfera, identificándose con la lógica dicotómica anteriormente descrita.

Tal como considera Novales Alquézar (2020), esta operación de separación público-privada con su respectiva división sexual se configura como una estrategia patriarcal en orden a incorporar a las mujeres diferencialmente a la sociedad civil. En lo que a la teoría elaborada por Rawls respecta, el mismo reproduce esta distinción dicotómica lo cual se ve reflejado en su tratamiento de cuestiones tan elementales como el lugar asignado a la familia.

4.3. Privatización de las experiencias domésticas

La dicotomía público-privado se corresponde con una diferenciación que asigna un sexo a cada una de ellas, de acuerdo con un criterio de jerarquía y subordinación. En tal sentido, relegó a la esfera privada a los sujetos feminizados y correlativamente privatizó múltiples realidades y prácticas sociales. Esto, no solo a consecuencia de operaciones iniciáticas, bien descritas tanto por Benhabib, Amorós y Pateman, sino también de otras diferentes explicadas por autoras como Martha Nussbaum (2001).

La filosofía introduce bastos aportes para evidenciar la operación epistemológica ejecutada por Rawls. Explica Nussbaum que la mayoría de las teorías contractuales reproducen una hipótesis ficticia. Esta es la de la edad adulta competente implicada en la premisa de que los individuos son “libres, iguales e independientes”. Sostiene que en la vida humana nos encontramos con periodos/situaciones que evidencian una extrema dependencia, como ser la infancia, la vejez, o incluso otras circunstancias que exceden a estos polos iniciales y finales de la vida humana, como ser casos de discapacidad mental o física.

Es decir, ningún ser está exento de la necesidad y la dependencia, ejemplificada principalmente en las tareas de cuidados (llevadas a cabo en forma primordial por mujeres). La crítica se centra, en este contexto, en el punto de partida kantiano adoptado en donde la capacidad humana y moral y en consecuencia la dignidad humana está separada del mundo natural, dado que se concibe a los sujetos como escindidos y racionales.

Esto, para la autora trae importantes consecuencias, como ser negarle dignidad a otras especies animales, pensar que somos autosuficientes y considerarnos seres atemporales, olvidando que el ciclo de vida humana implica periodos de dependencia. Si bien Rawls incorpora la necesidad en su teoría, no la considera de forma íntegra dado que según su tesis las partes son “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” (Nussbaum, 2001, p. 69). Así se elimina de la

teoría la consideración de formas de necesidad y dependencia mencionadas.

En este sentido, como señala Novales Alquézar (2020), es importante replantearnos quienes se ocupan puntualmente de las tareas de cuidado, sobre todo en un contexto democrático. Desde este punto, se evidencia que Rawls no enfrenta su doctrina en forma compatible con la preservación de un grado apropiado de espacio para la elección personal en temas de amor y cuidado de las personas ni toma en cuenta todo el trabajo que hay detrás de la cooperación social entre personas iguales a la que el filósofo aspira (Novales Alquézar, 2020).

Ante la invisibilización de la necesidad y dependencia de cuidados, Nussbaum plantea la posible solución de añadir la misma a la lista de bienes primarios de Rawls, entendiendo a ésta como necesidad básica. También, propone reconsiderar la concepción política de la persona, estrechando la dimensión animal y racional, reconociendo las múltiples configuraciones de dignidad en el mundo (niños, ancianos, personas con discapacidad, etc.). En consecuencia, propone pasar de la concepción política de la persona kantiana a una aristotélica, considerando a la misma como un ser capaz a la vez que necesitado, teniendo en cuenta la complejidad de circunstancias que atraviesa la vida de la persona como ser la infancia, vejez, entre otras mencionadas anteriormente (Nussbaum, 2001).

El otro problema, relacionado con la separación público-privada, es la concepción de la familia como parte de esta última. Como señala la pensadora, se abordan dos ideas contradictorias: la primera afirma que la familia forma parte de la estructura básica de la sociedad y la segunda insiste que los dos principios de justicia no se aplican directamente al interno de la familia, asimilando esta a las universidades o las iglesias, consideradas instituciones voluntarias. A diferencia de lo que sucede con el resto de las instituciones básicas de la estructura social.

A partir de allí, pone en cuestionamiento una serie de circunstancias: el carácter extrapolítico asignado a la familia, configurando el derecho familiar como aquel digno de protección de interferencias estatales. Sostiene que esto termina por reproducir la dicotomía de la esfera público-privada y su correlativa distinción de regulación externa e interna. Esto da lugar a una cuasi-prescripción que ordenaría al Estado a no inmiscuirse en las dinámicas y prácticas internas de los grupos familiares, que serían pre-estatales y escaparían a su órbita. Solo podrían ser controlados de manera externa por medio de leyes generales.

Estos aportes nos invitan a reflexionar sobre una serie de consecuencias prácticas: si en la matriz teórica rawlsiana solo se tiene en cuenta a sujetos autónomos, independientes, libres y cooperantes, si la distribución se realiza en base a los bienes (entendidos como cosas) en relación a ingresos y riqueza en lugar de capacidades y si en instituciones fundamentales como la familia solo se prevé una regulación externa sin una aplicación directa de principios de justicia, ¿Qué destino les depara a subjetividades tales como las infancias, los ancianos, las personas con discapacidad, las mujeres, individuos de la comunidad LGTBI+ o comunidades indígenas?

Podemos pensar que, si bien Rawls expresó interés en corregir desigualdades y garantizar la libertad en la realización de los planes de vida individuales, el mismo no se expresa en un real compromiso que tenga en cuenta las manifestaciones del poder simbólico que manipulan la libertad de elección entre diferentes proyectos de vida. Ejemplo de esto, las actividades vinculadas a una dimensión reproductiva, al margen de la esfera productiva, como ser las tareas de cuidado realizadas en su mayoría por mujeres (Novales Alquézar, 2020).

Coincidimos con Novales Alquézar y Nussbaum en que una serie de reformas y complementaciones a la teoría rawlsiana pueden significar “respuestas” para algunas de sus críticas. Es importante notar, que estas modificaciones nos llevan a una alteración de la cosmovisión de justicia, y por ende, se necesita una propuesta más radical de cambio epistémico, que dé cuenta de las realidades concretas, fuera de los marcos normativos del liberalismo.

4.4. Vaciamiento del contenido epistémico que configura a cada sujeto

Esta operación es la que menos consenso reúne a partir de las teorías feministas citadas, pero creemos que alberga vital importancia. Mientras Moller Okin y Nussbaum encuentran interesante la propuesta liberal con una serie de modificaciones, tanto Gilligan, Benhabib, Matsuda y Pateman disparan críticas en este punto.

Aquí es interesante analizar las implicancias del velo de ignorancia. En sí misma, esta categoría implica borrar todas las características identitarias que no se configuran como un denominador común entre los sujetos. O sea, todas aquellas además de la autonomía y la racionalidad. De este modo es como se construye una “identidad definicional” que son todos y ninguno al mismo tiempo.

Este vaciamiento de las características identitarias particularizantes, implica una contradicción con la manda rawlsiana de “adoptar el punto de vista del otro”: ¿Cómo es posible universalidad alguna si todo rasgo humano queda desdibujado bajo una identidad definicional? ¿Cómo se puede entender las realidades contextuales del otro que se configuran como desventajas para hacer posible la aplicación del principio de diferencia bajo estas posibilidades epistémicas? Este interrogante resuena y desbarata toda su teoría de la justicia.

Entendemos que el individuo esbozado como ente formal, es más cercano a un estereotipo masculino de lo que algunos moderados seguidores podrían promover. Vemos clave esta cuestión, y creemos que no solo vulnera a sujetos femeninos. Prácticamente, todo ser subrepresentado encontraría dificultades en moverse en esta sociedad y obtener una equitativa distribución de los bienes primarios en base a los principios rawlsianos. La formalidad del recurso argumentativo de la posición original parece dar poco a la realidad fáctica.

En su afán universalista, Rawls olvidó las profundas diferencias que existen en una sociedad cosmopolita (que, dicho sea de paso, él busca promover). Con esto, él no pensó en la faz de reconocimiento de sujetos desaventajados, que encuentran la justicia propiamente en ese reconocimiento.

Compartimos con Nancy Fraser (2006) que el reconocimiento es una cuestión de justicia, ya que es injusto que a algunos individuos se les deniegue su posibilidad de ser interlocutores en la interacción social. Ese reconocimiento, debe acompañarse además por políticas activas que entiendan la deuda que existe con ellos en tanto la igualdad está dañada de un modo que sería difícil considerar justa a la sociedad.

Por eso, la igualdad de posibilidades en la que plantea Rawls posicionar a su sociedad resulta cínica y formalista. Una justicia social podría tornarse material tomando un enfoque congruente con una propuesta de universalismo interactivo, donde si bien se legitima el reconocimiento de derechos y obligaciones equivalentes para todos los sujetos que se consideran entes igualmente racionales y autónomos, este se sintetice dialógicamente con el reconocimiento de los sujetos con sus categorías identitarias particularizantes. Esto haría posible la existencia del consenso social

necesario para la configuración de una organización política, y permitiría identificar la posición en que cada individuo se encuentra en la sociedad, logrando resolver las brechas de desigualdad. Como explica Dubet (2011), un proyecto de este tipo sería más sólido ya que “induce a un contrato social más abierto, a condición de mirar con mayor atención las políticas de ingresos, de protecciones y de transferencias sociales” (p. 114).

Ahora bien, este modelo, con las cadenas formalistas generalizadoras a las que se ata, no es compatible con las demandas de una sociedad compleja y plural como es la actual. Al pensar la realidad de múltiples subjetividades, el sujeto autónomo de Rawls se convierte, más que en un mecanismo que impide las desventajas entre sujetos, o que venga a remediarlas, en uno que las origina y reproduce. Tal como afirma Mouffe (1999), el liberalismo de Rawls, más que conducir a una sociedad pluralista, nos lleva a una tendencia homogeneizante con poco espacio al disenso y disputa política. Esto, explica la politóloga, sucede por el ocultamiento de instituciones de clara raigambre liberal disimuladas como libres de valores políticos. Esto otorga carácter de universalidad y racionalidad a disposiciones circunstanciales de un particularismo específico. En su rechazo a la incertidumbre constituyente de las democracias contemporáneas, dice Mouffe, el liberalismo termina por acercarse al totalitarismo en este sentido. Bastan algunos ejemplos para graficar estas cuestiones:

Los niños, niñas y adolescentes (NNyA) son sujetos que por años se han visto perjudicados por un régimen que los redujo en sus capacidades, asimilándolos a la categoría de “menores”, siendo dignos de tutela y representación por parte de, originariamente, los jefes de familia. Las ideas de capacidad progresiva y representación directa de los NNyA solo pudieron llegar con la puesta en duda de un “sujeto universal”.

Lo mismo ocurre con identidades relegadas a lo privado, como lo son los sujetos del colectivo LGBTIQ+. Instituciones jurídicas como el matrimonio (y los derechos derivados del mismo), la filiación de hijos, el acceso a la satisfacción de derechos sexuales y reproductivos y a la mismísima identidad de género, se ven privadas por un sistema que se niega a reconocerlos y nombrarlos y que desdibuja no solo su configuración subjetiva sino también su acceso a la ciudadanía plena por verse invisibilizados por categorías aplanadoras y, sólo en apariencia, neutrales.

Igualmente, el sujeto que Rawls diseñó tiene claras referencias a un individuo occidental. Personas ajenas a la cosmovisión de occidente, como los pueblos originarios pueden encontrar difícil entrar en la posición original a menos que renuncien a presupuestos culturales y cosmovisiones en aras de participar de la distribución equitativa de los bienes primarios.

Aceptando los presupuestos rawlsianos, las poblaciones indígenas deberían sacrificar sus plexos valorativos e instituciones sociales en aras de formar parte del reparto equitativo. Las tradiciones ancestrales se ven denostadas por el nuevo cuerpo moral totalizante que se pretende válido ante una comunidad que ve ultrajado su derecho a reconocimiento. Usando de manera ortodoxa al sistema de la justicia de equidad, las ideas colectivistas propias del pensamiento indígena deberían abandonarse para dar pie a una igualación colonizante.

Asimismo, podemos preguntarnos por la posibilidad de efectivización, bajo esta propuesta epistemológica, de enfoques analíticos fundamentales como el de la interseccionalidad, que plantea pensar la existencia de múltiples categorías identitarias que se acumulan para configurar niveles de opresión más elevados cuando el mismo

reconocimiento de forma aislada de estas mismas se torna conflictivo.

Sobre este último interrogante, se hace notoria la actitud prescriptiva del liberalismo incluyente. En su análisis sobre los marcos normativos del liberalismo, Judith Butler (2009) muestra cómo el sujeto político instaurado por el liberalismo es evaluado a través de patrones culturales específicos y situados, con pretensiones atemporales. De esto resulta un “provincialismo” postulado como razón universal y un anacronismo frente al dinamismo de la sociedad. Esta normatividad, que carece de actitud crítica-descriptiva, se alza como una ordenadora de vidas, que intenta borrar complejidades y termina por autogenerar más conflictividad social.

El individualismo rawlsiano no termina de entender a los individuos de su sociedad, ya que hiperformaliza a sus sujetos de estudio en aras de medir su éxito en la proyección de justicia. Por eso, así como Fraser (2015) afirma que para una justicia de género se necesita de distribución y reconocimiento, sostenemos que esto es análogo a todo grupo subrepresentado, siendo que todos los individuos implicados la necesitan para atender a sus particularidades.

A su vez, si nos alejamos de las dicotomías del liberalismo y el multiculturalismo, y como Butler pasamos a pensar a la existencia de la ciudadanía como un proceso social de intercambio intersubjetivo, en el que todos tienen derechos a ser reconocidos, pero a debatir las condiciones del reconocimiento, el enfoque bidimensional queda corto. Se torna útil entonces la reformulación de Fraser (2008) de su enfoque de justicia, en una faz tridimensional. Además de la dimensión distributiva (económica) y de reconocimiento (cultural), se agrega la de representación (política). La teoría tridimensional proporciona un mejor punto de partida epistémico para un análisis tanto crítico-descriptivo como normativo-valorativo sobre los problemas de mala distribución, reconocimiento fallido y representación malograda en los Estados contemporáneos creadores de marcos.

5. Conclusiones

El esquema clásico de la teoría de Rawls no puede dar respuesta a las aspiraciones sociales de justicia actuales. Aunque otorga grandes herramientas para el estudio político, igualmente genera una sobresimplificación de las sociedades occidentales, no puede dar estructura a los sistemas de diversidad de individuos que no tienen correlación con su abstracción.

Pensar en la existencia del principio de diferencia como salvaguarda de un sistema liberal que ensancha la brecha de acceso a bienes primarios para grupos desaventajados es inútil si no se acompaña de una propuesta epistémica que permita reconocer quienes son esos sujetos como sus características identitarias y contextuales. La distribución de bienes es insuficiente para los estándares de justicia actuales si no se piensa en conjunto el problema del reconocimiento y participación de estos. Además, el sujeto universal abstracto rawlsiano resulta parcial y excluyente. Sostener una abstracción de este tipo, borra la posibilidad de contar con herramientas filosóficas para la realización de un análisis crítico descriptivo de la complejidad social y su estructura.

No vemos la posibilidad de respuesta a estas problemáticas en el modelo rawlsiano, ni siquiera con reformas incluyentes. En cambio, creemos que los instrumentos conceptuales del particularismo, la teoría de la justicia tridimensional

de Fraser, y las propuestas epistemológicas del universalismo interactivo pueden ser de gran utilidad para la interpretación más cercana de la justicia en las sociedades contemporáneas, que no compartan homogéneamente principios morales propios del liberalismo y no forman parte de un relato único. Se deben superar los choques de dimensiones de justicia como redistribución, reconocimiento y participación, para aunarlas y pasar a analizar de manera tridimensional a más individuos y grupos con sus propias particularidades.

6. Referencias bibliográficas

- Amorós, C. (1992): “Hongos hobbesianos, setas venenosas”. *Mientras Tanto*, 48, 59–67.
- Amoros, C. (1996): “Ética y feminismo”, en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Cuestiones morales*, Madrid, Editorial Trotta/CSIC, pp. 145-71.
- Benhabib, S. (1992): *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Cambridge, Polity Press.
- Bedin, P. (2015): “Críticas feministas a la teoría liberal contemporánea de John Rawls: repensando los conceptos de ciudadanía y universalismo”, *Revista Clepsydra*, 15, pp. 69- 94.
- Butler, J. (2009): *Marcos de guerra: las vidas lloradas*, Barcelona, Paidós.
- D’Auria, A. (2013): “Las teorías del contrato social”. En J. C. Balerdi & M. A. Peri Guedes (Coord.), *Teoría del Estado. Miradas desde el Sur del Continente Americano*, Buenos Aires, La Ley, pp. 53-62.
- Dubet, F. (2011): *Repensar la justicia social. Contra el mito de la igualdad de oportunidades*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Fascioli, A. (2010): “Ética del cuidado y ética de la justicia en la teoría moral de Carol Gilligan”, *Revista Actio*, 12, pp. 41-57.
- Fraser, N. (2006): “La justicia social en la era de la política de la identidad: redistribución, reconocimiento y participación”, En N. Fraser y A. Honneth: *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate filosófico político*, Madrid, Ediciones Morata.
- Fraser, N (2008): *Escalas de justicia*, Barcelona, Herder.
- Fraser, N. (2015): “La política feminista en la era del reconocimiento: una aproximación bidimensional a la justicia de género”, en N. Fraser, *Fortunas del feminismo. Del capitalismo gestionado por el Estado a la crisis neoliberal*, Madrid, Traficantes de Sueños, pp.189-205.
- Gilligan, C. (1985): *La moral y la psicología. Psicología del desarrollo femenino*, México, FCE.
- Kant, I. (2008): *La Metafísica de las Costumbres*, Madrid, Tecnos.
- Kohlberg, L. (1992): *Psicología del desarrollo moral*, Bilbao, Desclée de Brouwer.
- Ibarra, E. (2021): “El contractualismo de Rawls y Rousseau”, *Revista científica-Facultad de Derecho y Ciencias Sociales*, 3(1), pp. 137-148.
- Matsuda, M. J. (1986): “Liberal Jurisprudence and abstracted visions of human nature: a feminist critique of Rawls theory of justice”, *New Mexico Law Review*, V. 16, pp. 613-630.
- Medina - Vincent, M. (2016): “La ética del cuidado y Carol Gilligan: una crítica a la teoría del desarrollo moral de Kohlberg para la definición de un nivel moral postconvencional contextualista”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 67, pp. 83-98.
- Moller Okin, S. (1989): *Justice, gender, and the family*, Nueva York, Basic.

- Moller Okin, S. (1996): “Liberalismo político, justicia y género”, en C. Castells, *Perspectivas Feministas en Teoría Política*, Barcelona, Paidós.
- Mouffe, C. (1999): *El retorno de lo político: comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Barcelona, Paidós.
- Novalés Alquézar, M. A. (2020): “El trabajo no remunerado: un presupuesto no discutido en la teoría liberal de la justicia de Rawls”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 55, pp. 333-358.
- Nussbaum, M. C. (2012). *Las mujeres y el desarrollo humano*, Barcelona, Herder.
- Nussbaum, M.C. (2001): “El futuro del liberalismo feminista”. *ARETÉ Revista de Filosofía*. XIII (1), pp. 59-101.
- Pateman, C. (1995): *El contrato sexual*, Madrid, Anthropos.
- Rawls, J (2002): *La Justicia como equidad. Una reformulación*, Barcelona, Paidós.
- Rawls, J. (2006): *Teoría de la justicia*, México, FCE.
- Williams, H. (2015): “El concepto kantiano de propiedad”, *Con-textos Kantianos: International Journal of Philosophy*, 2, pp. 347-359.