

María Xosé
Agra Romero
(Coord.)

C

orpo
de
muller

Discurso, Poder, Cultura

EDICIONS

laiovento
LAIOVENTO

ENSAIO

En canto non se consiga
unha necesaria normativa de consenso para a lingua galega,
Edicións Laiomento continuará a respectar
a opción ortográfica pola que opte cada autor.

Xaneiro, 1997

Este libro non poderá ser reproducido, nin total
nin parcialmente, calquera que sexa o medio empregado,
sen o permiso previo do editor. Reservados todos os dereitos.

© María Xosé Agra Romero (Coordenadora)

© Edicións Laiomento, S.L.

Rúa do Hórreo, 60 - Apdo. 1072

15702 Santiago de Compostela - Galiza

Capa: Pepe Carreiro

I.S.B.N.: 84-87847-87-0

Depósito Legal: C-181-1997

Impreso por Gráficas Sementeira, S.A. - Noia - Galiza

Impreso en papel ecolóxico

LIBERALISMO,
ANTIESENCIALISMO E XUSTIZA

M^a XOSÉ AGRA ROMERO
Universidade de Santiago de Compostela

INTRODUCCIÓN

«¿Más allá de la justicia, no habrá nada para el poeta? El poeta no pide, sino que entrega; el poeta es todo concesión. ¿No le será concedido nada? Se puede pedir en nombre de la justicia. Pero quien de verdad da algo, no lo hace en nombre de ella. Quien da y quien da más de lo que se le pide, y casi tanto como se espera, lo hace porque le viene su don de más allá de la justicia; de más allá de lo que remunera a cada uno, con lo que le pertenece. Porque este don de la poesía no es de nadie y es de todos. Nadie le ha merecido y todos, alguna vez, lo encuentran».

María Zambrano

A procura dunha teoría axeitada da xustiza forma parte, nas últimas décadas, das preocupacións no ámbito da filosofía moral e política, constituíndo en boa medida a reflexión e debate que acapara unha maior atención. A Teoría da Xustiza de J. Rawls¹, por suposto, non é allea a este proceso, senón unha parte destacada, en tanto que expresión da concepción liberal da xustiza e xeradora dun grande interese. Sobre ela e a partir dela atopámonos con matizacións ou diferencias máis ou menos significativas no abano que pode denominarse, en xeral, a concepción liberal. A teoría feminista, o comunitarismo, o multiculturalismo ou a desconstrución representan tamén, nestes últimos anos, liñas de oposición ó liberalismo, aportando outras formas de concibir a xustiza ou, como é o caso do/s chamado/s postmodernismo/s, da desconstrución, interrogándose sobre a posibilidade mesma da xustiza. Xustamente o noso obxectivo nestas páxinas que seguen será abordar algúns dos problemas que lles suscita o feminismo ás teorías da xustiza, e moi en particular á teoría rawlsiana; especialmente referirémonos a aquelas cuestións que se formulan

1 RAWLS, J.: *A Theory of Justice*. Harvard University Press, Cambridge Mass., 1971. Trad. cast. *Teoría de la justicia*. México, F.C.E., 1979.

desde as propias feministas liberais e as que xorden cando se propón a pregunta pola necesidade e posibilidade dunha teoría feminista da xustiza.

En termos xerais, pódese dicir que a preocupación pola xustiza, ou mellor, a contestación, a indignación ou a loita contra as inxustizas —chámenselle desigualdades, opresións, explotacións, sufrimentos ou privacións, marxinacións, vulnerabilidades— foron e son parte das vidas dos homes e mulleres. Unha compoñente importante das loitas do movemento feminista entronca, naturalmente, coa loita contra as inxustizas que atinxen especificamente ás mulleres. Agora ben, o que aquí nos interesa ten que ver coas posibilidades e dificultades que aparecen ó prestar atención ás mulleres cando se trata de pensar a xustiza, cando se adopta unha perspectiva feminista. Ó redor da xustiza nucléanse problemas fundamentais dende o punto de vista teórico e práctico e que adquiren importancia no contexto do debate actual, tanto desde a perspectiva da teoría feminista coma, en xeral, dunha teoría da xustiza. Tendo isto en conta, o noso centro de interese vai estar nas obxeccións suscitadas contra as teorías da xustiza, en especial contra a concepción liberal, a propósito da súa forma de reflexionar sobre a universalidade e a imparcialidade. Isto é, se falar dos problemas e situacións das mulleres, se adoptar unha perspectiva feminista, comporta unha carga de «esencialismo» ou «substitucionalismo» ou, doutra maneira, cal é o tratamento que unha teoría da xustiza, de ser o caso, debe dar ás diferencias de xénero, sociais, políticas ou culturais, entrando en discusión os dereitos e a xustiza cara ós grupos e non só os dereitos e a xustiza dos individuos. Así mesmo, están implicados os principios normativos que poden conformar unha teoría da xustiza axeitada, con iso volvemos á pregunta antes indicada: ¿hai unha concepción da xustiza específica para as mulleres?, ¿hai unha teoría feminista da xustiza? No trasfondo da pregunta sitúase a reflexión sobre as desigualdades e as inxustizas que afectan ás mulleres e se elas constitúen un elemento común a tódalas mulleres, isto é, se lles afectan como mulleres e, ó mesmo tempo, a interrogación pola posibilidade dunha xustiza ou equidade de xénero. As críticas femi-

nistas apuntan en dúas direccións: as que intentan integrar o xénero –mediante a reformulación necesaria e non sempre coincidente nos mesmos aspectos– na teoría liberal da xustiza, e as que se opoñen, tanto desde o punto de vista teórico coma político, á concepción liberal.

1. XUSTIZA: XÉNERO E FAMILIA

Entre as autoras que salientan no empeño por desenvolver unha concepción liberal da xustiza que tome en serio os problemas das mulleres, no horizonte dunha sociedade libre da estrutura de xénero, atópase Susan Moller Okin², quen emprende a crítica da teoría da xustiza de J. Rawls, pero sen pretender abandonala, é dicir, trata de facer ver as limitacións da xustiza coma equidade no que se refire ó tratamento do xénero e ós problemas das mulleres³. Unha primeira obxección, segundo a autora, radica no feito da incorporación acrítica da tradición, de xeito que Rawls –coma case que tódolos teóricos políticos contemporáneos– se está a referir na súa concepción a «homes con mulleres na casa»; trala linguaxe neutral atópase unha posición que responde á tradicional dicotomía público/privado, ignorando a natureza política da familia e a relevancia da xustiza na vida persoal. Rawls e as teorías políticas contemporáneas mantéñense a este respecto ancorados no que «foi definido nunha era prefeminista coma lexitimamente político»⁴ e que agora cómpre revisar.

A pretendida neutralidade liberal, a non intervención do Estado na esfera doméstica leva consigo o mantemento e perpetuación das desigualdades. Desde a obxección de que do que se ocupan é de individuos varóns adultos cabezas de familia (homes con mulleres na casa), Okin insistirá na necesidade de

-
- 2 Susan Moller OKIN desenvolve a súa posición en *Justice, Gender and the Family*. Basic Books, 1989. É autora de numerosos artigos entre os que destacamos: «Women and the Making of Sentimental Family», *Philosophy & Public Affairs* 11 (1982); «Justice and Gender», *Philosophy & Public Affairs* 16, nº 1 (1987); «Reason and Feeling in Thinking about Justice», *Ethics* 99 (1989); «Gender, the Public and the Private» en HELD, V. (ed.): *Political Theory Today*. Cambridge-Oxford, Polity Press, 1991; «Gender Inequality and Cultural Differences», *Political Theory* 22, nº 1, (1994); «Political Liberalism, Justice, and Gender», *ETHICS* 105 (1994).
 - 3 A concepción rawlsiana da xustiza conforma en gran medida a discusión, como xa se subliñou, sobre a xustiza; non resulta, pois, extraño que as teóricas feministas se enfronten á tarefa de examinarens detidamente a súa proposta e que a sometan ó «test» do xénero e as inxustizas específicas das mulleres. Non podemos dar conta aquí de tódalas obxeccións e estudos que neste senso se foron xerando desde 1971, ocupámonos das algunhas delas en «Justicia y género. Algunhas cuestións relevantes en torno a la teoría de la justicia de J. Rawls» en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 31, (1994), 124-145.
 - 4 Susan Moller Okin, art. cit., (1991), p. 69.

abordar a xustiza na familia, de atender as cuestións relativas ós nenos e ó seu coidado, á socialización do xénero e ás compoñentes do poder masculino. Considera que unha vez que se racha coa tradición liberal nestes aspectos, nomeadamente, sobre o público versus o doméstico e o político versus o non político, a concepción rawlsiana adquire gran interese coma ferramenta útil para pensar os problemas da xustiza na sociedade e na familia e, conseguintemente, convértese nunha peza fundamental para tratar as desigualdades entre os sexos. Entón, o posicionamento de Okin ten coma resultado unha reformulación da concepción rawlsiana que atinxe basicamente a dúas cuestións: en primeiro lugar, á *posición orixinal*, cunhas condicións que teñen que ser modificadas e, en segundo lugar, a xustiza debe alcanzar tamén á familia. Feitas as modificacións oportunas á concepción liberal, isto é, unha vez que toma en serio a estrutura de xénero da sociedade e se incorpora a teoría feminista, establécense os elementos necesarios para unha «concepción humanista da xustiza», na que a desaparición do xénero se entende coma prerrequisito para o desenvolvemento dunha teoría da xustiza plenamente humana.

Así, se lemos a Rawls, asumindo que aqueles que están tralo «veo da ignorancia» son persoas con sexo e que a familia e o sistema de xénero deben ser sometidos a escrutinio, pódese seguir unha crítica feminista constructiva das institucións actuais. Segundo Okin, pois, a *posición orixinal* pode ser unha poderosa ferramenta para a crítica feminista, un elemento fundamental para pensar sobre a xustiza, xa que nos obriga a poñernos no lugar do outro. A *posición orixinal* permite pensar as diferencias, pensar desde o punto de vista dos outros, dos outros diferentes. Mais, fronte a Rawls, require máis coñecemento e benevolencia, atendendo así ás diferencias sociais e humanas, e apoiándose na concepción do desenvolvemento moral trazada por Rawls, pero reformulándoa desde as teorías de N. Chodorow sobre a socialización e a importancia da xustiza coma primeira escola de desenvolvemento moral. Okin fai unha lectura da xustiza rawlsiana na que se resaltan os elementos máis relacionais, na que os elementos máis kantianos perden terreo fronte ós aspectos relacionais que dan conta do

coidado, a simpatía, a benevolencia, que responden a unha psicoloxía moral axeitada a unha concepción da xustiza na que hai continuidade e non ruptura entre a familia e as demais asociacións, isto é, que racha coa dicotomía tradicional público/privado que deixaba a familia á marxe da xustiza. Sen pretender situarse do lado dunha ética do coidado como resposta ás éticas da xustiza que suscriben un kantismo forte, téntase integrar tanto a xustiza coma o coidado. Okin valora moi positivamente o proceso de socialización, é dicir, cómo os adultos chegan a selo, de aí a necesidade e a súa insistencia en que as familias sexan escolas de xustiza sen este requisito é difícil ver, subliña Okin, cómo se pode conseguir unha sociedade xusta, se os seus membros son socializados na dependencia, desigualdade, dominación, explotación e abuso. Por iso, sen xustiza na familia as mulleres non acadarán a igualdade, e non poderán mellorar as súas condicións nin as dos nenos. A familia igualitaria devén, xa que logo, un elemento imprescindible da sociedade xusta, e tamén esixe políticas públicas que axuden a rematar con esa situación.

Non obstante, a concepción de Okin segue dentro da concepción liberal da xustiza e iso suscita algúns problemas tanto respecto da súa forma de entender a posición orixinal coma do seu interese na familia igualitaria. Antes de referírmonos ás críticas que levanta a súa proposta teórico-práctica, é preciso detérmonos na súa valoración do último Rawls, do Rawls do *Political Liberalism*⁵ As diferencias de Okin con este amósanse de novo respecto ás últimas modificacións. Segundo Okin, os problemas de aplicar os principios de xustiza á familia e á estrutura de xénero da sociedade son, no último Rawls, máis intratables do que o eran na *Teoría da Xustiza*. Familia e xénero volven a presentarse problématicos, xa que, ó igual que na Teoría da Xustiza, non se adopta unha posición clara e definida ó respecto, ofrecendo no mesmo texto sinais nun sentido ou no outro. Así, Rawls sostén que na sociedade contemporánea entre os nosos problemas máis básicos están os da raza, a etnici-

5 J. RAWLS: *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press, 1993. Trad. cast. *El Liberalismo Político*. Barcelona, Crítica, 1996.

dade e o xénero⁶, pero non entra a analizalos, só suxire que os seus principios serán aplicables a estes problemas, unha vez obtida a concepción da xustiza para as cuestións históricas básicas e clásicas, despois é posible aplicar os principios de xustiza á familia e ó xenero e ós problemas raciais e étnicos.

A familia, coma parte da estrutura básica da sociedade, aparece, nesta obra de Rawls, a carón de certas afirmacións sobre as familias. Estas, en tanto que baseadas no afecto, non precisan estar reguladas por principios de xustiza, quedando fóra do político-público. Nos seus últimos escritos Rawls presta menos atención ás familias. A liña crítica de Okin discorre pola mesma dirección: Rawls resalta agora unha distinción entre político-público e non político que responde á diferenza entre o que é comunmente compartido e o que non o é (concepcións do ben). A familia é non política, non se recoñece coma unha institución social que desafía a dicotomía político/non político. Rawls deixa sen tratar a familia e o xénero. Este, indica a nosa autora, quizais sexa un bo exemplo de desacordo público, polo que Rawls tería razóns para non aplicar a súa teoría á familia e ó xénero. Para Okin, Rawls pon demasiada énfase na tolerancia dun amplo ámbito de doutrinas comprensivas filosóficas, relixiosas e morais, sen ter en conta que esta posición pode entrar en conflito coas formas de promover unha maior igualdade entre os sexos. Sen dúbida, ó noso entender e do que se desprende da lectura de Okin, a énfase de Rawls nunha distinción forte entre político e non político sérvelle de salvagarda para deixar á marxe os problemas actuais, por outra parte tan importantes, coma os de xénero, sobre os que o acordo sería menos doado, xustamente pola pluralidade de concepcións do ben ou de doutrinas morais, relixiosas e filosóficas. Pero tamén é certo que Rawls quere concentrarse nas cuestións e problemas clásicos da xustiza e vai facelo acriticamente, asumindo a dicotomía público/privado sen máis.

Okin subliña dous graves problemas internos para a teoría e a estabilidade dunha sociedade ben ordenada: primeiro, o da

6 J. RAWLS, (1993), p. xxviii.

congruencia nunha sociedade ben ordenada e, segundo, a evidente perda para a teoría das familias coma «escolas potenciais de xustiza». En relación coa primeira cuestión, a autora parte de que para Rawls é desexable a congruencia, a ausencia de conflito entre os valores inherentes á súa concepción política e os valores que manteñen os cidadáns nos outros ámbitos non políticos das súas vidas. A obxección fundamental de Okin resulta da consideración de que tal desexo de congruencia dificilmente pode darse, algunhas doutrinas comprensivas non poden dun xeito doado ser conciliadas coa concepción política da xustiza que ve ós cidadáns coma libres e iguais, máis concretamente, é dificilmente conciliable con concepcións relixiosas que supoñen unha concepción xerárquica dos seres humanos, o que a leva a formular a pregunta de se o que Rawls defende é que as persoas nunha sociedade xusta son «eus» escindidos en público-non público, político e non político, co que a súa posición reflectiría certas reminiscencias daqueles aspectos da teoría liberal que xa Marx criticara, a saber, a escisión entre «cidadáns abstractos» e «seres humanos». A través do caso concreto da educación dunha rapaza e un rapaz no seo dunha familia relixiosa tradicionalista, tenta amosar que, en última instancia, hai un conflito serio entre liberdade de relixión e igualdade das mulleres, insistindo en que Rawls non dá o mesmo tratamento ó xénero que á raza ou á etnicidade. Conclúe poñendo en cuestión a ampla tolerancia que sostén o liberalismo político, para amosar as súas contradicións.

Respecto ó segundo problema, o da familia coma potencial escola de xustiza, examina o que chama Rawls virtudes políticas e que, indica Okin, parece que veñen a suplementar ou substituír o que na *Teoría da Xustiza* denominaba *sentido de xustiza*⁷. Estas virtudes son: razoabilidade, sentido da equidade, espírito de compromiso, tolerancia, respecto mutuo e sentido da civilidade. Okin sostén que Rawls é agora máis kantiano, máis autónomo e intelectualizado, menos relacional e me-

7 Véxase «El sentido de justicia. Bases de psicología moral», cap. 8, Tercera parte da *Teoría de la justicia*.

nos interesado polos sentimentos morais⁸. A nova explicación é menos satisfactoria e plausible, di moi pouco de cómo a xente adquire as virtudes políticas, agás por vivir baixo institucións básicas xustas. Okin convida co Rawls da Teoría da Xustiza en que a familia é a primeira escola de xustiza constata agora a ausencia desta énfase, sinalando dúas ambigüidades: Rawls afirma que a familia é parte da estrutura básica da sociedade, pero outras veces indica que non, que o político ten que distinguirse do familiar, do persoal, do asociacional. O que non está claro é se Rawls toma da Teoría da Xustiza aquelas seccións sobre tópicos coma o do desenvolvemento moral dos nenos, que non son tratados agora explicitamente. Se non é así, a nova explicación da psicoloxía moral está truncada e é pouco convincente. Okin non acaba de ver como encaixa a posición do Rawls da Teoría da Xustiza coa distinción entre político e non político, que é central ó Liberalismo Político. Volvendo sobre a súa liña de argumentación –desenvolvida en *Justice, Gender and the Family*– e apelando á evidencia empírica, sociolóxica, sostén que as familias baseadas na parella heterosexual na nosa sociedade son inxustas no que atinxe ás distribucións entre homes e mulleres de: traballo, poder, oportunidades, ocio, acceso a recursos e outros bens importantes. De novo analiza uns casos: un sobre a división do traballo entre adolescentes de ámbolos dous sexos en diferentes clases de familias e outro sobre a percepción das mulleres e nenas da súa propia falta de poder nas familias tradicionais. Examina estudos recentes sobre isto para amosar a necesidade de políticas públicas e de ter en conta á familia coma o lugar onde se opera unha aprendizaxe fundamental da xustiza, do trato coma iguais.

Okin revisa o problema da estabilidade que, como o propio Rawls indica, é o centro de atención do seu libro, do *Liberalismo político*. A estabilidade, –na medida en que depende da adquisición dun sentido da xustiza, baixo institucións xustas, de xeito que as persoas cumpran con estas institucións– resulta

8 S. M. OKIN (1994), p. 34.

problemática pois as familias están ausentes do *Liberalismo político* e a explicación da psicoloxía moral, como xa se indicaba, non está moi clara. Tampouco é convincente no que atinxe ó desenvolvemento moral dos nenos polo que, se pregunta Okin, ¿como se desenvolve o sentido de xustiza que necesitan se a sociedade ben ordenada ha ser estable?⁹. Rawls, sostén a autora, resolve o problema da estabilidade que quería solucionar con respecto á *Teoría da Xustiza* provocando outro problema de estabilidade máis intratable. Separa a esfera do político, á que a xustiza se aplica, da esfera do persoal, asociacional e familiar, na que se dá unha gran tolerancia en relación coas diferentes crenzas e modos de vida. Pecha as posibilidades de que as familias e as asociacións sexan xustas e, conseguintemente, non esclarece tampouco cómo se desenvolven o sentido de xustiza e as outras virtudes políticas, incluso na etapa máis formativa da vida do neno.

Por último, Okin detense na suxestión de Rawls na introducción de *Political Liberalism* de que a desigualdade e a opresión das mulleres pode ser pensada desde a súa teoría apelando ó mesmo principio de igualdade que Lincoln invocou para condenar a escravitude. Expón dúas posibles interpretacións, a primeira, que parte de entender que o legado de Lincoln se refire só a igualdade puramente formal entre brancos e negros americanos. Ou a outra alternativa, máis plausible, que afirma un principio anti-casta máis substantivo, que non require que os membros de diferentes grupos sexan sempre tratados igual. O trato diferencial, tal coma a acción afirmativa de distintas clases, pode ser necesario para remediar os efectos do estatus de casta pasados ou presentes. Okin conclúe apelando a que a xustiza social para as mulleres aínda non se acadou e que é pouco probable que a igualdade formal legal sexa suficiente, dada a estrutura da sociedade, froito da historia, na que as mulleres estaban legalmente subordinadas e asumían o papel natural no intercambio sexual e nos servizos domésticos —incluíndo tarefas de coidado dos nenos— para a

9 Ibid., p. 38.

súa seguridade económica e baixo a forma de dependencia dos homes. As estruturas sociais permanecen e dependen da división do traballo, na que as mulleres continúan tendo a responsabilidade do traballo doméstico, da crianza dos nenos, do coidado dos enfermos e dos vellos e, subliña, na medida en que este traballo é privatizado, desvalorizado, non pago ou malpago, o principio anticasta continuará a ser violado e as mulleres permanecerán sistematicamente desvantaxadas. Okin insiste unha vez máis na súa posición respecto do potencial da teoría de Rawls para abordar as inxustizas de xénero, nas virtualidades da *posición orixinal*, para pensar a familia e o xénero, sen que as partes coñezan o seu sexo. Tales cambios, indica, séguense de adoptar un principio anticasta, principio, por outra parte, que non está claro que sexa o que Rawls está a defender ó referirse ó legado de Lincoln. Das dúas posibles interpretacións da afirmación de Rawls, pois, Okin decántase pola primeira, a da lectura en clave de igualdade formal.

Como vemos, Okin non atopa no último Rawls elementos que permitan asumir o xénero e a familia e considera que, pola contra, Rawls os fai aínda máis intratables. Non obstante, ela segue a manter a mesma posición, afirmando a potencialidade da posición orixinal, enfatizando o papel da psicoloxía moral e do desenvolvemento moral nos nenos, na adquisición do sentido de xustiza necesario para a estabilidade dunha sociedade ben ordenada. As obxeccións inciden na dicotomía público-privado ou, mellor, político-non político, que impiden a Rawls abordar o xénero e a familia, neste senso quizais a súa visión de Rawls, nestes últimos escritos, sexa máis negativa, máis pechada respecto ás posibilidades de enfrontar os problemas das mulleres e da socialización dos nenos na xustiza.

Desde a teoría crítica-normativa, Iris Marion Young e Seyla Benhabib amosan as súas diferencias con Okin e, obviamente, con Rawls¹⁰. Ámbalas dúas adoptan unha posición crítica respecto do ideal de imparcialidade liberal e da súa comprensión

10 Véxase, Y. M. YOUNG: *Justice and the Politics of Difference*. Princenton, Princenton University Press, 1990; e Seyla BENHABIB: *Situating the Self*. Cambridge-Oxford, Polity Press, 1992.

e articulación do universalismo. O problema que está na base é se a imparcialidade e a universalidade responden a un punto de vista incluínte ou excluínente. É dicir, se a *posición orixinal* é unha ferramenta crítica útil para pensar as diferencias. Young, desde unha concepción política, non distributiva, da xustiza, que trata de recoñecer as diferencias, rexeita a imparcialidade liberal en tanto que, tal e como se presenta nas formulacións de Rawls e de Okin, a *posición orixinal* non é senón unha ficción, un punto de vista moral que non toma en consideración as diferentes localizacións sociais de clase, raza, etnicidade, xénero, sexualidade e idade. A idea de imparcialidade é unha ficción idealista e utópica, reduce tódalas perspectivas sociais a un único punto de vista. A «política da diferenza» defendida por Young supón o recoñecemento e participación dos diversos grupos e fundamentalmente dos marxinalizados. O que se pretende subliñar é que non pode haber xustiza se hai grupos que están silenciados, e dada a parcialidade inherente á existencia en sociedade, tampouco é suficiente con adoptar un punto de vista abstracto como a *posición orixinal*, senón amosar a necesidade dun discurso público-político da xustiza.

Quizais poida entenderse mellor a crítica de Young se botamos man da distinción de Melissa S. Williams quen, facendo fincapé en que hai dous modelos á hora de abordar o problema da xustiza e o do recoñecemento da diferenza social, a saber, o modelo xurídico e o que denomina a solución política, indica: «a xustiza non é definida analiticamente, senón discursivamente. Neste contexto, é importante enfatizar que non é precisamente unha materia de aplicar a xustiza politicamente unha vez definida analiticamente, a definición mesma debe ser politizada, dado que ver a xustiza desde o punto de vista destes grupos pode significar reconcibir radicalmente algúns dos principios fundamentais de xustiza»¹¹. Young, segundo isto, defende unha solución política. A énfase ponse en que os pro-

11 Melissa S. WILLIAMS: «Justice Toward Groups. Political Not Juridical», *Political Theory* 23, nº 1 (1995), p. 81. Segundo Williams, Okin e W. Kymlicka representarían o modelo xurídico, o intento da concepción liberal de resolver o problema das diferencias, e Young representa o outro modelo, o da solución política.

blemas de xustiza non son os da aplicación, unha vez definida analiticamente mediante un proceso de razoamento que se abstrae da particularidade social, tal sería o caso da concepción liberal, da súa maneira de abordar o problema das diferencias.

Seyla Benhabib defende unha concepción do universalismo, o universalismo interactivo fronte ó universalismo substitucionalista, baseado este nun modelo de imparcialidade no que os eus definidos ficticiamente acceden ó consenso a costa de negar as diferencias, as identidades incardinadas, arraigadas, é dicir, os outros concretos. O universalismo interactivo supón ter en conta o *outro xeralizado* e o *outro concreto*, por iso, a *posición orixinal* non responde a este universalismo, nin na versión de Rawls nin na de Okin, presentando problemas epistémicos e políticos. Enténdese que o «veo da ignorancia» fai desaparecer o outro concreto, o outro distinto do eu, xa que carece dun criterio relevante de individuación entre os eus. Endexamais estamos nin estaremos na *posición orixinal*, esta impón limitacións epistémicas innecesarias. Así, nada pode saberse se a voz do outro está ausente. O universalismo interactivo preséntase coma aquel que responde á articulación da voz dos outros, partindo da capacidade de exercer «unha mentalidade aberta e ampla», avogando por unha concepción da xustiza que se define discursivamente, no diálogo, compromiso, confrontación ou, como indica Benhabib, na loita polo recoñecemento.

As obxeccións suscitadas contra Rawls e Okin apuntan ás limitacións do modelo liberal de imparcialidade e universalidade, podéndose resumir na idea de que sosteñen un modelo xurídico ou legaliforme, onde a xustiza se define analiticamente e non política ou discursivamente. Desde esta perspectiva, o cuestionamento de Okin da dicotomía público/privado non sería suficiente para rachar co devandito modelo, posto que Okin segue a defender a *posición orixinal* como experimento ou proceso de razoamento, de abstracción, necesario para pensar as diferencias, segue mantendo a conceptualización do individuo fronte á cuestión da xustiza e ós dereitos dos grupos. Dito doutro xeito, a xustiza respecto das mulleres entén-

dese nese marco, co que as diferencias entre mulleres non serían vistas coma relevantes.

Okin vai ser criticada tamén, esta vez desde a defensa dunha concepción da xustiza que se reclama rawlsiana en certo sentido, pero que tenta lograr a integración dos outros concretos e, conseguintemente, ofrecer unha adaptación rawlsiana do universalismo interactivo de Benhabib. Anna Ruth Putnan obxéctalle a Okin o subscribir un «feminismo substitucionalista», isto é, un feminismo que colapsa tódalas diferencias entre mulleres nunha única categoría que reflectiría só as mulleres brancas occidentais dos países industrializados. Se na discusión presentada ata aquí o elemento importante era a cuestión das diferencias e a igualdade entre homes e mulleres, e a opacidade das teorías da xustiza ó xénero e á familia, o problema sitúase agora na propia categorización das mulleres e na posibilidade dunha teoría feminista da xustiza.

2. ANTIESENCIALISMO E UNIVERSALISMO

En «*Why not a Feminist Theory of Justice?*»¹² Ruth Anna Putnan vai apelar á teoría da xustiza de Rawls, na defensa dunha concepción liberal da xustiza universalista, que saia ó paso e supere o perigo de fragmentación que comportan as críticas ó universalismo desde diferentes posicións e que integre, así mesmo, as demandas de xustiza das mulleres e outros grupos desvantaxados na sociedade. Para isto, vai amosar as súas diferenzas respecto da posición de Okin ofrecendo outra lectura da xustiza rawlsiana. Ó mesmo tempo, tentará resolver as cargas de esencialismo que se dirixen contra a concepción liberal-ilustrada da xustiza.

Para esta autora, a xustiza é universal nun dobre senso: garante dereitos e impón obrigas a todo ser humano, e limita as demandas que calquera ser humano pode facer en nome da xustiza. De aí que os desacordos sobre a xustiza adoiten ser desacordos sobre os límites. A xustiza enténdese como xustiza política, o que por regra xeral, indica a autora, quere dicir xustiza estatalista, xustiza dentro das fronteiras nacionais, limitada á cidadanía nacional. Esta visión da xustiza universalista vén sendo atacada nos últimos tempos. O núcleo problemático radica en que, dado que unha concepción da xustiza limita as demandas que poden esixirse, entón ¿cómo se pode estar obrigado por unha concepción da xustiza se non se ten voz para formulala?¹³ Na procura da universalidade, a xustiza fala cunha única voz pero, segundo as críticas, esa voz é a voz do grupo dominante na sociedade. Putnan sostén que tales obxeccións o que pretenden é ampliar o alcance da xustiza, mais abren unha liña de razoamento que ameaza con fragmentala ó poñer énfase nas diversas particularidades. Se os intentos de ampliar a xustiza requiren cautela, o mesmo vale para o que considera como intentos de estreitar o seu alcance, a saber, o relativismo ou o comunitarismo. En ámbolos dous casos ábrese a posibili-

12 En NUSSBAUM, Martha e GLOVER, Jonathan: *Women, Culture, and Development: A Study of Human Capabilities*. Oxford, Clarendon Press, 1995.

13 *Ibid.*, p. 301.

dade da fragmentación. É, por conseguinte, sumamente importante acadar unha concepción liberal da xustiza, segundo Putnan, que preste atención ás demandas de grupos particulares sen que isto supoña unha ameaza ó carácter universal da xustiza.

Como indicabamos, Putnan diríxese á concepción rawlsiana da xustiza e quere saír ó paso de dúas obxeccións. A primeira, formulada por Okin e que vén a dicir que a concepción da xustiza de Rawls non chega a ter en conta os problemas das mulleres, aspecto este no que Putnan coincide con Okin, pero non considera pertinente a afirmación sostida por aquela de que isto estea arraigado na estrutura mesma da teoría de Rawls, como agora veremos. En segundo lugar quere así mesmo cuestionar a posición daqueles, como A. Sen, que entenden que os últimos escritos de Rawls levan a que a súa concepción só poida ter aplicación nas sociedades que xa son democráticas, no senso de que practican a tolerancia dunha pluralidade de concepcións da vida boa. A argumentación de Putnan discorrerá tratando de establecer os elementos válidos da concepción rawlsiana para pensar a xustiza e amosando en qué sentido a crítica feminista da concepción liberal da xustiza ameaza ó carácter universal da mesma.

En efecto, dinos, Rawls non se ocupa na súa teoría dos problemas das mulleres, só dedica un parágrafo ós problemas do sexismo e do racismo, mentres que dedica diversas seccións á liberdade de conciencia e á tolerancia. Igualmente, trata un tema, de acordo nisto con Okin, que é basicamente masculino coma o da obxección de conciencia ó servicio militar, pero non o do divorcio e as súas consecuencias para as mulleres e os nenos. Suscita certa inquedaanza respecto a qué significa para Rawls ser un membro plenamente cooperativo e normal da sociedade á hora de definir a cidadanía, pois parece non dar cabida ós discapacitados, así como tamén respecto do que entende por cidadáns dunha sociedade democrática que, en tanto que persoas libres, se consideran a eles mesmos coma «fontes autoorixinantes de demandas válidas». O risco que se albisca en última instancia atinxe á idea de cidadanía, e o perigo de tentar substituír a palabra «cidadán» pola de «ser humano» para

aqueles que non sexan brancos, de clase media ou alta, pois «na maior parte da nosa historia nin «ser humano» nin «ser humano capaz de fala e acción» foron coextensivos de «cidadán»¹⁴. Estas cuestións fanlle abrigar certas dúbidas sobre a concepción rawlsiana, mais Putnan entende que se resolven na medida en que se manteña a súa forma de comprender a *posición orixinal*. O groso da argumentación desta autora vai dirixido a defender a *posición orixinal* das acusacións de «substitucionalismo» formuladas polas críticas feministas da concepción liberal.

Fronte ás críticas feministas que sinalan que a *posición orixinal* é monolóxica, que a voz que expresa é a de un home, e que as mulleres están excluídas dela tanto literal como figuradamente, (en tanto que nesta posición os cabezas de familia son homes, non mulleres), pregúntase qué diferenza habería se as mulleres son incluídas como tales na mesma. Coincide con Okin en que é preciso que a *posición orixinal* estea deseñada de xeito que as partes non coñezan o seu sexo nin as outras particularidades, coincide en que é un concepto poderoso para desafiar a estrutura de xénero, sen embargo non subscribe a carga de «paradoxo interno» que Okin dirixe contra Rawls, pois ela depende de certas teorías empíricas do desenvolvemento, en particular da de N. Chodorow, que non son necesarias para subscribir, os principios rawlsianos. Para Putnan, as teorías empíricas non son extrapolables a conxuntos teóricos moi abstractos, deste xeito, aínda que tanto ela coma Okin subscriben os principios rawlsianos, sen embargo, dan distinto valor á familia e ó desenvolvemento moral. Neste sentido, configura a súa proposta, entende que a lexislación e o seguir a secuencia das catro etapas de Rawls¹⁵ ofrece máis posibilidades ca comprometerse cunha determinada teoría empírica. Así mesmo, indica que non está a favor do pleno coñecemento

14 Ibid., p. 305.

15 Lémbrese que Rawls establece unha secuencia de catro etapas no que respecta á aplicación dos principios de xustiza: 1ª) a posición orixinal, 2ª) a convención constitucional, 3ª) a asemblea lexislativa, 4ª) os tribunais de xustiza. Véxase a *Teoría de la justicia*, cap. IV. 31.

na *posición orixinal* pois, de ser o caso, respondería a «intereses especiais» e non á universalidade. A súa obxección vai na liña de criticar que algunhas teorías feministas da xustiza, entre elas a de Okin, comportan un «feminismo substitucionalista» que precisa ser reempazado por un «feminismo interactivo».

Putnan considera que cando Okin discute a vulnerabilidade das mulleres e os nenos presta atención sobre todo á situación das mulleres brancas e privilexiadas, ás mulleres que non traballan durante o seu matrimonio ou alomenos durante os anos de crianza, ocúpase do impacto do divorcio nas mesmas, ou dos problemas das mulleres casadas que teñen que compaxinar o coidado dos nenos e o traballo profesional, con paternidade compartida ou asumindo que o pai está na casa ou vive preto, e coas necesidades de calidade do coidado diario. Segundo Putnan, só a calidade do coidado diario parece ter igual importancia para tódalas mulleres, mentres que os outros aspectos obvian a situación das mulleres pobres ou as mulleres negras pobres. A necesidade de coidado diario, non obstante, pécelle unha característica propia das sociedades urbanas, fundamentalmente daquelas nas que a familia extensa se desintegrou. Okin, pois, caería no substitucionalismo ó non atender as diferencias entre mulleres, e ó representar as mulleres brancas profesionais. Esta autora defende que o substitucionalismo é difícil de evitar, que todos substituímos a nosa propia perspectiva por unha máis xeral, o substitucionalismo sería, pois, unha característica universal, pero que hai que tentar superar, non magnificando as diferencias, senón reempazándoo polo universalismo interactivo, seguindo a Seyla Benhabib, un universalismo que escoite e aprenda das outras mulleres, daquelas mulleres que traballan gañándose a vida nos campos, nas fábricas ou coma empregadas domésticas, pero tamén daquelas mulleres que están confinadas na casa pola lei relixiosa para as que deixar a esfera doméstica non é unha demanda a favor da liberación, senón «literalmente unha cuestión de supervivencia»¹⁶.

A proposta de Putnan, como dicíamos, parte de recoñecer a

16 Art. cit., p. 314.

necesidade dunha teoría axeitada da xustiza que supere os problemas do esencialismo e o substitucionalismo. Neste sentido, insiste en que os principios dunha teoría da xustiza axeitada son principios ós que poden referirse os desvantaxados cando esixen que se faga xustiza, son principios que permiten dirimir conflitos porque son recoñecidos por todos, son, xa que logo, principios nos que todos podemos convir. A pregunta agora volve ser «¿debemos participar todos (homes, mulleres, pobres, de color, discapacitados, non cristiáns, vellos, enfermos, homosexuais) na conversación que conduce á formulación dunha concepción da xustiza?»¹⁷. A resposta é que non é posible que a *posición orixinal* inclúa entre os representantes a tódolos grupos desavantaxados por tres razóns: primeira, que continuaríamos co substitucionalismo; segunda, non seríamos capaces de chegar a un acordo sobre unha concepción da xustiza; terceiro, é imposible executar o experimento mental suxerido. Os problemas derivan non só de que todo ser humano pertence a máis dun grupo, tamén se entende que unha concepción da xustiza ten que ser compartida, ou poder ser compartida por avantaxados e desvantaxados, polo opresor e o oprimido, se se fai a xustiza a medida das circunstancias particulares, non hai forma de compartir.

Agora ben, Putnan cre que a secuencia das catro etapas de Rawls permite dar unha saída ó recoñecemento das diferencias e dos grupos, insistindo en que na primeira etapa, isto é, na etapa da *posición orixinal*, o «veo da ignorancia» ten que ser total se queremos acadar unha concepción da xustiza. Permitir nesta fase a explicitación dos grupos só pode conducir á fragmentación. Polo mesmo, se os principios de xustiza deben ser aplicados á familia non se decide na primeira etapa, senón máis ben na segunda ou quizáis só na terceira etapa, isto é, mediante lexislación. O requirimento de que a familia sexa xusta vese coma un problema de aplicación de principios e de lexislación, non de configuración na *posición orixinal*. Esta é un aparato de representación de discursos filosóficos –non

17 Ibid., p. 316.

quere ser mal entendida—, por iso insiste: «non estou afirmando que non haxa lugar para a representación de grupo, a causa dos perigos do substitucionalismo, as realidades da vida política son tales que só grupos organizados de desvantaxados poden esperar ter éxito na loita pola xustiza. De novo, a causa dos perigos de substitucionalismo, as complexidades do discurso moral, filosófico e político son tales que necesitamos oír francamente voces particulares a menos que ignoremos o que William James chamou «os berros dos doentes» (the cries of wounded).»¹⁸.

Preservar a universalidade da xustiza non significa, segundo a autora, adoptar uns principios de xustiza a perpetuidade¹⁹. É preciso sometelos a revisión, non sabe se este é un punto de desacordo con Rawls, pero si considera que este non ten en conta os problemas e situación das mulleres, endexamais discute as aplicacións dos principios de xustiza á familia, nin atende ás implicacións que isto ten no mundo do traballo e da política. Aínda aceptando os principios de Rawls, estas cuestións deben ser contempladas, insistindo na importancia de recoñer unha gran variedade de «menos avantaxados», e non só os desvantaxados economicamente. O universalismo interactivo que defende tería coma resultado xustamente o «ampliar a capacidade dun para recoñecer unha multiplicidade de persoas «menos avantaxadas» e a capacidade de oír e ter en conta as demandas suscitadas desde aquelas perspectivas»²⁰. Na defensa dunha concepción liberal da xustiza, Putnan avoga por uns principios universais, sexan os que sexan, que respondan axeitadamente á intuición fundamental da igualdade moral de tódolos seres humanos capaces de fala e acción, principios que sexan aceptables para todos como base para esixir as súas demandas e como fundamento das obrigas que asumen. Deste xeito poderanse solucionar os conflitos relativos á asignación de cargas e beneficios.

18 Ibid., p. 318.

19 Putnan considera que os principios non son verdades eternas e preséntaas seguindo unha analogía coas leis da ciencia, aceptando a versión do que Richard Rorty denomina «o experimentalismo de Dewey na teoría moral».

20 Ibid., p. 323.

Putnan remata apelando a un novo consenso e incidindo en que os principios non son verdades eternas. A defensa do universalismo interactivo lévaa a afirmar que, fronte á fragmentación, a concepción da xustiza foi ampliándose e continuará a facelo, converténdose en máis inclusiva. Conclúe afirmando que as demandas a favor de teorías feministas da xustiza ou de limitar o ámbito da concepción liberal da xustiza a Occidente non son en vantaxe dos menos avantaxados. De aí que entenda que unha teoría feminista da xustiza só pode defenderse nun sentido débil, a saber, que presta atención a aqueles temas de xustiza que son: a) dun interese particular das mulleres como mulleres e b) xeralmente ignorados polas principais teorías da xustiza contemporáneas. O obxectivo é unha concepción universalista interactiva, que casa a Rawls con certo pragmatismo e que adopta de Benhabib o novo de interactivo.

Resumindo, as coincidencias entre Okin e Putnan serían que ambas dúas se sitúan no marco da concepción liberal da xustiza, aceptan os principios de xustiza rawlsianos, entenden a *posición orixinal* coma unha ferramenta útil tanto para a crítica da estrutura *xenerizada* da sociedade como para pensar as diferencias. Tamén coinciden en non defenderen unha teoría feminista da xustiza nun sentido particular e específico, senón unha concepción universalista. Agora ben, as diferencias son bastante significativas. Okin concede moita importancia ó desenvolvemento moral na familia, considera que hai un continuo entre o ámbito privado e o público, non unha escisión. A socialización na igualdade e na non dominación é fundamental, de aí que sempre subliña o cómo os adultos chegan a selo. Putnan pola súa parte, non dá tanta importancia ás teorías empíricas do desenvolvemento, fai fincapé no carácter abstracto e filosófico da teoría da xustiza e dá unha maior relevancia ás etapas posteriores á *posición orixinal*, sobre todo á lexislativa, como a canle axeitada para resolver moitos dos problemas relativos á familia, ó matrimonio ou á socialización dos nenos. Putnan non presta tanta atención á dicotomía público-privado como a tratar de salientar as desigualdades e diferencias entre mulleres, á necesidade de integrar os grupos na secuencia das catro etapas e introducir así un certo grao de «diálogo» e reco-

ñecemento das diferencias, á necesidade de escoitar e aprender dos menos avantaxados, nun intento de facer máis inclusiva a concepción da xustiza.

Non obstante, o exame da proposta de Putnan suscita certas dúbidas e problemas que requirirían un tratamento máis detido. Ós efectos que aquí nos interesan basta con chamar a atención naqueles problemas que se derivan do seu intento de facer casar unha concepción abstracta e filosófica da xustiza co recoñecemento dos «menos avantaxados». As dificultades xorden no momento en que tal recoñecemento se establecería mediante a secuencia das catro etapas, xa que tal secuencia, como o propio Rawls indica, é parte da teoría e, consecuentemente, non responde a un diálogo ou a un proceso real, non permite a incorporación doutros concretos. O carácter monolóxico non se resolve identificando un maior número de desvantaxados. O universalismo interactivo de Benhabib ou a solución política de Young ofrecen outras alternativas pero estas pasan, entre outras, pola crítica da posición orixinal. Putnan acusa a Okin de subscribir un «feminismo substitucionalista» e aínda que ela mesma afirma que é difícil non caer en certo substitucionalismo, parece que finalmente non logra superalo xa que é o teórico ou o crítico o que, en definitiva, identifica ós grupos. Por último, Okin estaría no correcto ó defender que a concepción rawlsiana comporta un paradoxo interno e ó amosar as dificultades para pensar o xénero e a familia na estrutura da teoría da xustiza, as súas obxeccións ós últimos escritos de Rawls indicando que é moito máis pechado non venen a ser máis que unha confirmación, máis ou menos clara, de que Rawls está a pensar os problemas clásicos e básicos dos que o xénero non forma parte e trasladándoos a un problema de aplicación de principios.

En «*Gender Inequality and Cultural Differences*»²¹ Okin sae ó paso das críticas suscitadas por Putnan á súa concepción e á de Rawls, considerando que o feminismo interactivo proposto

21 En *Political Theory* 22, nº 1 (1994), pp. 5-24. Véxase tamén unha versión algo máis ampla do mesmo en «Inequalities Between the Sexes in Different Cultural Contexts» en Martha C. NUSSBAUM, op. cit., pp. 274-297.

por aquela tamén ten problemas. Convén con Putnan en que «escoitar e discutir» é fundamental para a democracia, no mellor sentido da palabra, e subliña que algunhas veces cando se escoita o berro das mulleres oprimidas, o seu berro pola xustiza é claro pero, apunta, «non sempre se ilustra sobre o que é xusto preguntando o que queren ás persoas que parecen estar sufrindo inxustizas, con frecuencia a xente oprimida internaliza a súa opresión tan ben que non saben que teñen dereito xustamente coma seres humanos. Este é o caso certamente das desigualdades de xénero»²². Okin estase a referir á necesidade da distancia crítica; os «outsiders» comprometidos son, ó seu xuízo, normalmente mellores analistas e críticos da inxustiza social que os que están inmersos nela. Para Okin, a teoría de Rawls, incluíndo nela a familia e as mulleres, máis o veo da ignorancia que forza a tomar en conta moitas voces, e en especial as dos peor situados, é a mellor maneira de posibilitar a reconciliación da universalidade da xustiza con ter en conta as múltiples diferencias entre os seres humanos. A *posición orixinal* é un instrumento valioso para achegármonos a un punto arquimédico, aínda que, recoñece Okin, xunto con algunha forma de diálogo. Amósase reticente respecto ó feminismo interactivo e afirma estar máis preto dunha teoría do florecemento humano como a de Martha Nussbaum. A razón é, basicamente, a distinta posición con respecto ás diferencias; entende con Nussbaum que o culto á diferenza, desde posicións antieencialistas radicais conflúe con posicións reaccionarias sobre o sexismo e a opresión, coincide tamén con ela na convicción de que «o outro é un de nós». Segundo Okin, pois, a opresión das mulleres é común, as diferencias entre mulleres non son fundamentais. Propondo a distancia crítica como forma de non caer na «falsa conciencia» dos oprimidos, afirma con certa insistencia que desenvolve o seu argumento baseándose na evidencia empírica e, fronte á acusación de substitucionalismo ou esencialismo, indica que hai que amosar que certas persoas ou grupos son excluídos da teoría e suxerir cómo a súa inclusión

22 Ibid., p. 19.

na teoría lle afectaría á mesma. Pon por caso as súas obxecións a Rawls por ignorar os temas de xénero.

En xeral, Okin expón a súa posición non só en contraposición con Putnan, senón tamén coas críticas antiesencialistas representadas por E. Spelman, o pensamento posmoderno europeo, os traballos das mulleres feministas afro-americanas e outras minorías en Estados Unidos e en Gran Bretaña. A súa defensa contra a acusación de esencialismo céntrase nos problemas que poden darse á hora de establecer principios de xustiza se se parte de individuos concretos ou do punto de vista do grupo, insistindo na existencia da «falsa conciencia» e da necesidade da distancia crítica. Tamén alerta sobre o perigo do relativismo que se deriva de atender só ás diferencias. A crítica fundamental de Okin, contra o antiesencialismo e a afirmación das diferencias, é que os argumentos antiesencialistas «son extensos en teoría pero moi curtos en evidencia empírica»²³. Non se aporta evidencia ningunha, afirma, máis alá de que «todos somos diferentes», isto é o que substitúe á argumentación e á evidencia. Para ela, o sexismo é unha forma identificable de opresión e moitos dos seus efectos son sentidos polas mulleres sen consideración de raza ou clase, o que non supón, di, subscribir a visión de que a opresión de raza e clase sexan insignificantes. Okin localízase como científica política e ve a Spelman coma filósofa, explica así o seu interese en intentar poñer a proba, na procura de evidencia empírica comparativa, as ideas feministas occidentais sobre a xustiza e a desigualdade.

Okin quere ver cómo operan as teorías da xustiza desentoladas no contexto de mulleres acomodadas nos países industrializados occidentais cando se aplican ás diversas situacións das mulleres máis pobres dos países pobres. A conclusión a que chega é que a situación das mulleres pobres nos países pobres é similar á das mulleres occidentais, «pero peor»: «a situación das mulleres pobres nos países pobres non é cualitativamente diferente da da maioría das mulleres nos países ricos, senón similar pero peor»²⁴. A súa liña de análise como científica

23 *Ibid.*, p. 7.

24 *Ibid.*, p. 11.

política tenta poñer de manifesto o sistemático ocultamento da cuestión das desigualdades de xénero e as situacións de opresión das mulleres, empregando teorías e análises que manteñen a dicotomía público-privado, que toman a casa como unidade de análise e non os individuos, o ocultamento sistemático do traballo das mulleres xa que non é público. Así mesmo, volve a incidir na necesidade de ver as familias como escolas de xustiza. As familias pobres do Terceiro Mundo, neste senso, son as peores escolas de xustiza, conlevan unha socialización na desigualdade dos sexos como algo natural, que inculcan con máis éxito que as familias no mundo desenvolvido.

O importante para Okin é que as inxustizas de xénero son bastante similares nos dous contextos no que atinxe ó acceso ó traballo, limitado pola discriminación ou segregación por sexo no lugar de traballo, a responsabilidade natural do traballo non pago na casa, no maior número de horas de traballo cós homes, na consideración do traballo non pago como «non productivo» na percepción de que o traballo das mulleres é de menor valor, na dependencia dos homes. A situación nos países non desenvolvidos agrávase, ata límites que rozan a supervivencia, como é o caso das mulleres indias estudiado por Martha Chen²⁵. Neste caso dáse, segundo Okin, unha diferenza real, unha situación opresiva que a maioría das mulleres occidentais xa non enfrontan. Mais iso non supón unha diferenza radical.

As solucións ós problemas das mulleres pobres nos países pobres son moi parecidas ás que indican as feministas occidentais para as súas sociedades; nomeadamente, debe cuestionarse a dicotomía público-privado, prestando atención ás desigualdades que se dan dentro das casas, abusos e desigualdades na distribución da comida e o coidado. Debe tomarse como unidade de análise, tanto para os estudos como para as propostas políticas, o individuo e non a casa. Conclúe Okin que o xénero é unha categoría de análise moi importante e que non deben paralizarnos as diferenzas entre mulleres: «en

25 Martha CHEN: «A Matter of Survival: Women's Rights to Employment in India and Bangladesh» en Martha C. NUSSBAUM, op. cit., pp. 37-60.

tanto sexamos coidadosos e desenvolvamos os nosos xuízos á luz da evidencia empírica, é posible xeneralizar sobre moitos aspectos da desigualdade entre os sexos... De lugar a lugar, de clase a clase, de raza a raza, e de cultura a cultura, atopamos similaridades nas especificidades destas desigualdades, nas súas causas e nos seus efectos, aínda que con frecuencia non na súa extensión ou severidade.²⁶

Okin reafirmase na idea de que as mulleres a pesar das diferencias culturais, de clase ou de raza, sofren unha opresión común, non só fronte a Putnan, que realmente se move na órbita do modelo liberal, senón tamén ante as críticas dunha defensora da Ética da diferenza coma J. Flax, a quen Okin contrarreplica bastante airadamente²⁷. Flax obxéctalle a Okin o subscribir un concepto de xénero non diferenciado internamente e que colapsa tódalas diferencias entre mulleres ó defínilas pola opresión común fronte ós homes, sen ter en conta a raza, a clase ou o lugar xeográfico. O centro das discrepancias sitúase, unha vez máis, no recoñecemento das diferencias e na distinta maneira de entender a teorización do xénero e a xustiza. Flax sostén que non é posible obter un punto arquimédico desde o que poidan articularse e defenderse principios ou prácticas de xustiza; os suxeitos, os participantes nos discursos da diferenza, son suxeitos socialmente situados, inseridos e construídos por, (tamén resistentes a), relacións sociais específicas. A distancia crítica pode axudar a determinar certos aspectos das múltiples localizacións, mais non pode entenderse como unha práctica na que os xuízos están libres de parcialidade e fóra das localizacións e contextos, de ser así resulta ofensiva para os oprimidos.

A dominación, desde a perspectiva de Flax, é o problema á hora de abordar a xustiza, non o é a diferenza, polo que é necesario o recoñecemento das diferencias e da multiplicidade de posicións coma opresores e oprimidos se se está a falar da

26 Ibid., p. 21.

27 Referímonos a J. FLAX: «Race and Gender and the Ethics of Difference. A Reply to Okin's «Gender Inequality and Cultural Differences» en *Political Theory* 23, nº 3 (1995), pp. 500-510. Susan Moller OKIN: «Response to Jane Flax», pp. 511-516.

posibilidade de prácticas de xustiza. Isto supón non situarse nun punto de vista imparcial ou tralo veo da ignorancia, isto é, nunha posición externa, senón adoptar unha «dobre visión», un complexo proceso de aprender a escoitar, polo que se debe repensar a propia posición dun e intentar verse a través dos ollos dos outros²⁸. O outro aspecto importante da crítica refírese á raza e ó xénero. Flax incide no carácter constitutivo, inescapable e inseparable, da raza e o xénero –na xenealoxía e no contexto dos suxeitos euro-americanos. Raza e xénero constitúense mutuamente, son interdependentes. En definitiva, Flax presenta unha forma de entender a xustiza e a posibilidade de prácticas xustas que depende do recoñecemento das diferencias, da diversidade e o conflito, do desenvolvemento da confianza (trust) preciso para ver os outros desde unha posición de respecto e igualdade, e da redistribución de poder entre razas, xéneros e sexualidades²⁹.

A réplica de Okin é bastante airada por entender a distancia crítica coma ofensiva para os oprimidos, indicando que Flax tenta psicanalizala en ausencia. Volve sobre a súa posición e formula dúas críticas a Flax: o seu extremo subxectivismo e a carencia de evidencia empírica que avalen as súas afirmacións contextualistas das relacións de dominación. O desacordo máis profundo atinxe, non obstante, á forma de comprender a xustiza. Okin prioriza a redistribución do poder fronte á confianza (trust) que, como indicabamos antes, Flax considera necesaria para a redistribución do poder, insistindo Okin en que «se a xustiza está socavada pola dominación, como suxire Flax, entón non pode ser utilizada para superar as relacións de dominación. ¿Farano os «amores non platónicos» da diferenza, e se é así, como?»³⁰.

A discusión entre estas dúas autoras pon de relevo os contrastes e diferencias cando se trata de teorizar sobre a xustiza e o xénero, sitúanos no núcleo do debate actual: cómo abordar

28 Ibid., p. 507.

29 Véxase tamén J. FLAX «Beyond equality: gender, justice and difference» en Gisela BOCK e Susan JAMES (Eds.): *Beyond Equality and Difference*. London-New York, Routledge, 1992.

30 Ibid., p. 514.

hoxe os problemas de xénero, raza, etnicidade –aqueles que o mesmo Rawls subliñaba, pero non atendía– desde unha concepción da xustiza incluínte, non excluínente. Pensar as diferencias e os problemas da xustiza cara a grupos son elementos importantes a tomar en consideración no proceso de construción teórica e práctica da xustiza, que non poden ser subsumidos sen máis en vellas polémicas coma a de universalismo/relativismo ou igualdade/diferencia, nin tampouco abordables desde unha concepción da xustiza que se ocupe dos problemas clásicos. Dito doutro xeito e a modo de conclusión, a teoría feminista puxo de manifesto ó longo destes últimos anos que o problema do xénero e da xustiza non é só un problema de distribución, é tamén unha cuestión política, desde esta perspectiva a xustiza política, a solución política –volvendo á distinción de Melissa Williams– e non o modelo exclusivamente xurídico e analítico, preséntase máis axeitado ós problemas que agora temos que encarar e ante os que a concepción liberal amosa, neste sentido, as súas limitacións teóricas e prácticas.