

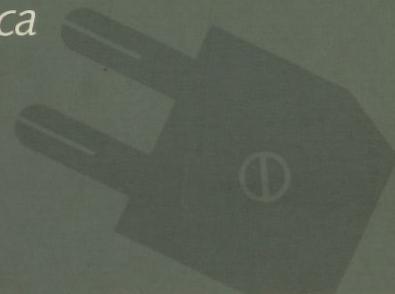
La filosofía ha sido, a menudo, una madrastra para las mujeres. Pero, en tanto pensamiento crítico, posee un fuerte potencial emancipatorio. Desde esta convicción, el principio de *igualdad*, elemento fundamental de las democracias modernas, se articula con la categoría de *género*, desarrollada en las últimas décadas para analizar la construcción histórica de las identidades masculina y femenina y su organización social jerarquizada. Este libro presenta un panorama de los distintos tipos de trabajo que se están realizando en el ámbito filosófico con esta nueva categoría de gran potencia hermenéutica interdisciplinar y aborda debates extremadamente actuales de la sociedad contemporánea.

Alicia H. Puleo es la editora de esta obra, que incluye trabajos de María Xosé Agra, Celia Amorós, Neus Campillo, Victoria Camps, Ana de Miguel, Carmen García Colmenares, María José Guerra, María Teresa López de la Vieja, Teresa López Pardina, Cristina Molina Petit, Javier Muguerza, Raquel Osborne, Luisa Posada, Fernando Quesada, Concha Roldán, Rosalía Romero, Iván Sambade y Amelia Valcárcel.

Alicia H. Puleo (Ed.)

El reto de la igualdad de género

Nuevas perspectivas en Ética y Filosofía Política



ISBN 978 - 84 - 9742 - 866 - 8



9 788497 428668



Biblioteca Nueva

KL MN Ñ OP Q RAZÓN Y SOCIEDAD TUVWXYZ ABC

CDEFGHIJKLMN Ñ OP QRSTUVWXYZ ABCDEFGHI

Cubierta: J. M.^a Cerezo

© Alicia H. Puleo (Ed.), 2008
© Editorial Biblioteca Nueva, S. L., Madrid, 2008
Almagro, 38
28010 Madrid
www.bibliotecanueva.es
editorial@bibliotecanueva.es

ISBN: 978-84-9742-866-8
Depósito Legal: M-32.961-2008

Impreso en Rógar, S. A.
Impreso en España - *Printed in Spain*

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sigs., Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

ÍNDICE

- LOVENDUSKI, Joni, «Cambio en la representación política de las mujeres», en Mariagrazia Rossilli (coord.), *Políticas de género en la Unión Europea*, Madrid, Narcea, 2001.
- MARDEN, Charles y MEYER, Gladis, *Minorities in American Society*, Nueva York, D. Van Nostrand, 1973.
- MONTERO, Rosa, «La cruz de Juanita y de Cristina», *El País Semanal*, núm. 1210, 5 de diciembre de 1999.
- NEVADO, Teresa, «Pensar la Mujer como Sujetos Políticos», en *Mujeres al Poder*, Madrid, Fórum de Política Feminista, 1993, págs. 19-28.
- ORTIZ CORULLA, Carmen, *La participación política de las mujeres en la Democracia, 1979-1986*, Madrid, Ministerio de Asuntos Sociales, Instituto de la Mujer, Serie Estudios, 1987.
- OSBORNE, Raquel, «¿Son las mujeres una minoría?», *Isegoría (Revista de Filosofía Moral y Política)*, núm. 14, Madrid, octubre de 1996, págs. 79-93.
- «Grupos minoritarios y acción positiva: las mujeres y las políticas de igualdad», *Papers*, octubre-noviembre, 1997, págs. 65-76.
- PERNAS, Begoña y LIGERO, Juan Andrés, «Más allá de una anomalía: el acoso sexual en la encrucijada entre sexualidad y trabajo», en Raquel Osborne y Oscar Guasch (comps.), *Sociología de la sexualidad*, Madrid, CIS, Colección Monografías, núm. 195, 2003.
- RAMOS TORRES, Ramón, *Cronos dividido. Uso del tiempo y desigualdad entre mujeres y hombres en España*, Madrid, Instituto de la Mujer, Serie Estudios, núm. 26, 1990.
- POLATNIK, Margaret, «Why Men Don't Rear Children? A Power Analysis», *Berkeley Journal of Sociology*, 1973, págs. 45-86.
- SEVILLA MERINO, Julia, *Mujeres y ciudadanía: la democracia paritaria*, Valencia, Institut Universitari d'Estudis de la Dona, 2004.
- SIMMEL, Georg, *Cultura femenina y otros ensayos*, México, D.F., Espasa Calpe Mexicana, Colección Austral, 1938, 1961.
- «La cantidad en los grupos sociales», en Simmel, *Sociología, vol. 1, Estudios sobre las formas de socialización*, Madrid, Biblioteca de la Revista de Occidente, 1977, págs. 57-146.
- SMITH, Dorothy, «A Sociology for Women», en Julia A. Sherman y Evelyn T. Beck (eds.), *The Prism of Sex; Essays in the Sociology of Knowledge*, Madison, University of Wisconsin Press, 1979, págs. 135-187.
- VALCÁRCEL, Amelia, *La política de las mujeres*, Madrid, Cátedra, Instituto de la Mujer, Universidad de València, 1997.
- VERDÚ, Vicente, «Malas y malísimas», *El País*, 14 de mayo de 2004, pág. 38 de SOCIEDAD.
- VOGEL-POLSKI, Eliane, «Democracia paritaria en Europa», en Mariagrazia Rossilli (coord.), *Políticas de género en la Unión Europea*, Madrid, Narcea, 2001.
- WENNERAS, Christine y WOLD, Agnes, «Nepotism and sexism in peer-review», *Nature*, vol. 397, mayo de 1997.
- YOUNG, Iris Marion, *La justicia y la política de la diferencia*, Madrid, Cátedra, Col. Feminismos, 2000.
- ZIMMER, Lynn, «Tokenism and Women in the Workplace: The Limits of Gender-Neutral Theory», *Social Problems*, vol. 35, núm. 1, febrero de 1988, págs. 64-77.

5

Capacidades humanas e igualdad de las mujeres

MARÍA XOSÉ AGRA ROMERO

La igualdad de las mujeres es una vieja cuestión, inseparable de la de la libertad. Ahora bien, libertad e igualdad, como es sabido, son valores en conflicto, y si cabe lo son aún más ante el auge del neoliberalismo y de la globalización económica. En este contexto la articulación de la libertad e igualdad de las mujeres requiere una especial atención, esto es, introducir la perspectiva de la justicia social y política, poner de manifiesto la necesidad de condiciones materiales e institucionales que permitan afrontar aquellas desigualdades económicas, sociales y políticas que cercenan el ejercicio de la libertad de las mujeres y que apuntan al sentido y dirección de una profundización en la igualdad. En el debate filosófico político de los últimos años la revisión o renovación del lenguaje de la ciudadanía y la irrupción de las demandas multiculturalistas han puesto el centro de reflexión en la igualdad política y en la inclusión democrática¹. Las exigencias de justicia y pertenencia irían en esta línea, mientras que las cuestiones de igualdad y redistribución económica parecen quedar relegadas o minimizadas. No obstante, muchas son las llamadas de atención sobre el crecimiento de las desigualdades y de la pobreza a nivel mundial, es decir, tanto en los países desarrollados como en los empobrecidos. Asimismo se incide en que el crecimiento de las desigualdades y el empobrecimiento tienen un impacto enorme en las

¹ Véase W. Kymlicka y W. Norman, «Return of The Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory», *Ethics*, núm. 14, 1994, págs. 257-289 (vers. cast., «El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía», *La Política*, 3, 1995, pág. 5).

vidas de las mujeres. Por supuesto podemos advertir que esto no es algo realmente nuevo, sin embargo sí podemos convenir en que es necesario volver a dar un lugar prioritario, no relegar, estas cuestiones².

Partiendo de este contexto y de acuerdo con A. Sen en que «una observación de desigualdad puede producir un diagnóstico de injusticia solo mediante alguna teoría de la justicia (o varias)»³, mi objetivo en lo que sigue será examinar algunos aspectos de las concepciones de la justicia propuestas por Martha C. Nussbaum e Iris Marion Young en tanto que ambas conceden gran importancia al desarrollo de las capacidades. La primera se inscribe en la denominada «corriente de las capacidades» que combina con el liberalismo político⁴; la segunda, cercana a algunas de las tesis de dicha corriente, pero defensora de la justicia y la política de la diferencia y de la democracia comunicativa. Desde esta aproximación al pensamiento de ambas autoras se trata de ver cómo la combinación o interrelación de capacidades y necesidades permanece como una cuestión abierta e importante⁵, bien que se exprese como libertad e igualdad, derechos y libertades negativas/derechos y libertades positivas, bien desde la independencia/dependencia, o intentando salvar la disyuntiva apelando a la dignidad y las bases sociales de la dignidad. La forma de abordar el problema de las capacidades y las necesidades en unos casos lleva a orientarse hacia la ciudadanía, en otros a la justicia y/o la democracia, aunque muchas veces sea difícil trazar claramente una línea. De la mano de Nussbaum y Young nos situamos en el terreno de la justicia social y política y de sus implicaciones a la hora de abordar la igualdad de las mujeres.

² Según A. Sen, la investigación empírica de los últimos años no deja lugar a dudas sobre las desigualdades de género, sobre las posiciones desventajadas que ocupan las mujeres en las estructuras económicas y sociales tradicionales. Estas desigualdades, dice, son profundas y llegan a afectar a cuestiones de enfermedad y mortandad, de vida y muerte, sobre todo en las mujeres del Tercer Mundo. Véase Amartya Sen, «Desigualdad de género y teorías de la justicia», en *Mora. Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género*, 6, 2000, págs. 4-18.

³ *Ibid.*, pág. 5.

⁴ Como es sabido, el representante más destacado de la «corriente de las capacidades» es Amartya Sen, junto con el que Nussbaum participa en proyectos sobre ética y desarrollo, ética y economía, en relación con la medida de la calidad de vida en los países en desarrollo, durante su colaboración en el World Institute for Development Ethics Research (WIDER) en Helsinki de 1986 a 1993. Las diferencias entre ambos pueden verse en D. A. Crocker, «Functioning and Capability: The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethic», en M. C. Nussbaum y J. Glover (ed.), *Women, Culture and Development*, Oxford, Clarendon Press, 1995, págs. 153-198 y M. C. Nussbaum, *Women and Human Development*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, págs. 11-15.

⁵ Y, en un momento de debate y reflexión centrado en la igualdad política, resulta cuanto menos curioso comprobar las continuas citas de la máxima de Marx: «De cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades.» Tras la común coincidencia en que está pensada para una sociedad comunista, de la abundancia y, por consiguiente, más allá de la justicia, dicha máxima es objeto de atención en tanto que orienta la posibilidad de ciertas articulaciones de las capacidades y de las necesidades. Sin entrar en detalles aquí, véase Kymlicka y Norman, art. cit., pág. 11, y A. MacIntyre (1999), vers. cast., *Animales racionales y dependientes*, Barcelona, Paidós, 2001, págs. 153-154.

1. LIBERALISMO POLÍTICO DE LAS CAPACIDADES: LA LUCHA POR EL FLORECIMIENTO HUMANO

No podemos examinar aquí las modificaciones que se producen en el pensamiento de Martha Nussbaum desde la publicación de «Aristotelian Social Democracy» (1990) hasta sus escritos más recientes en los que definiendo lo que denomina un «liberalismo político de las capacidades»⁶. No obstante, el núcleo fundamental de su concepción se mantiene, esto es, el intento de basar la corriente de las capacidades en la idea aristotélica-marxiana de funcionamiento verdaderamente humano, al igual que sigue siendo su objetivo el abordar los graves y urgentes problemas de las sociedades actuales y de manera especial los de las mujeres. Nussbaum no elabora una teoría de la ciudadanía sino una teoría de la justicia social y política parcial, no completa, acorde con el fin político que se plantea: que los ciudadanos libres e iguales vivan bien. Para ello se requiere una concepción del florecimiento humano, elemento imprescindible y previo para determinar si un ordenamiento político es bueno. Dicho de otro modo, las modificaciones en su pensamiento no afectan a su interés en dar soporte filosófico, normativo, al diseño de las instituciones básicas de la sociedad o, mejor, a los principios constitucionales básicos que, nos dice, deberían ser respetados e implementados por los gobiernos de todas las naciones como el mínimo justo o mínimo social básico que demanda el respeto por la dignidad humana. Ese mínimo social básico lo constituye, a su entender, las capacidades humanas centrales, lo que realmente la gente es capaz de hacer y de ser, respondiendo a la intuición de lo que es una vida merecedora de la dignidad del ser humano.

Sumariamente, Nussbaum suscribe la idea de Aristóteles de que «el régimen mejor será aquel cuya organización permita a cualquier ciudadano

⁶ Véase, para una introducción general M. X. Agra, «Animales políticos y búsqueda del bien de M. C. Nussbaum», en R. Múz (coord.), *Teorías políticas contemporáneas*, Valencia, Tirant lo blanch, 2001, págs. 335-363. De algunos de las modificaciones nos hemos ocupado en «Internacionalismo, feminismo y justicia. La filosofía política de M. C. Nussbaum», en F. Quesada (ed.), *Siglo XXI: ¿un nuevo paradigma de la política?*, Barcelona, Anthropos, 2004. De su extensa producción destacamos: *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986; «Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution», en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, suppl. vol. 1, 1988, págs. 145-184; «Aristotelian Social Democracy», en R. Bruce Douglas, G. M. Mara y H. S. Richardson (comps.), *Liberalism and The Good*, Nueva York, Routledge, 1990. «Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism», en *Political Theory*, 20, 1992, págs. 202-246; «Non Relative Virtues: An Aristotelian Approach», en M. C. Nussbaum y A. Sen (eds.), *The Quality of Life*, Oxford, Clarendon Press, 1993 (vers. cast., *La calidad de vida*, México, F.C.E., 1996). «Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics», en E. J. Altham y H. Ross (eds.), *World, Mind, and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995. «The Good As Discipline, The Good As Freedom», en D. C. Crocker y T. Linden (eds.), *Ethics of Consumption. The Good Life, Justice and Global Stewardship*, Nueva York/Oxford, Rowman & Littlefield Pubs. Inc., 1998. *Sex and Social Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

prosperar más y llevar una vida feliz» (*Política*, 1324a: 23-25). Para determinar si un ordenamiento político es bueno es necesario disponer de una concepción del bien, de la vida buena, previa a la selección de la estructura y la distribución políticas. En sus primeros escritos denomina a su interpretación de Aristóteles «concepción distributiva». La tarea de la política es distributiva, su fin que todos y cada uno de los miembros de la comunidad dispongan de las condiciones básicas necesarias para que pueda ser elegida una vida humana buena y plena. El fin político es producir las capacidades para funcionar. Así, no se trata de distribuir recursos, bienes u oficios. Se opone abiertamente al utilitarismo y a la concepción distributiva de los bienes primarios de Rawls⁷. La cuestión radica en que riqueza, posesiones o dinero son bienes instrumentales, no buenos en sí mismos, de donde se deduce que más de estos bienes no siempre es mejor. De acuerdo con Sen, sostiene que la idea de desarrollo es normativa; con Aristóteles y el Marx de los Manuscritos de 1844 afirma la importancia de las condiciones materiales e institucionales, necesarias para que los ciudadanos puedan elegir una vida humana buena y plena. Esta idea tiene una expresión básica en la utilización de la afirmación de Aristóteles de que «a ningún ciudadano debería faltarle el sustento». La tarea política consiste en remover los obstáculos e intervenir para lograr que la gente sea capaz de elegir y funcionar.

Nussbaum quiere hacer compatible su idea aristotélico-marxiana del florecimiento humano con el liberalismo, dando cabida a la elección y a los derechos y libertades. El problema que suscita el liberalismo tiene que ver con la igualdad, con las condiciones materiales e institucionales, no con la libertad. De ahí que insista en que el fin distributivo político debe ser definido en términos de capacidades, no de funcionamiento real, y que la capacidad de elección sea la capacidad central a que ha de atenderse en cada área de la vida, haciendo hincapié en que la elección —lo que sería esencial al liberalismo— ni es pura espontaneidad ni es independiente de las condiciones sociales y materiales. No obstante, tiene que reconocer que aunque Aristóteles concede cierto papel a la elección, no es suficiente, lo que le lleva a asumir la idea liberal de que el ciudadano, en tanto que libre y con dignidad, es un «hacedor de elecciones». Teniendo en cuenta esta combinación, la tarea urgente que corresponde a la política es la de proporcionar a los ciudadanos lo que necesitan, tanto para poder realizar las elecciones como para tener posibilidades reales de ejercer sus funciones más valiosas. Las libertades, los derechos políticos, coincide con Sen, son fundamentales no sólo para la satisfacción de las necesidades sino sobre todo para poder formularlas. Ahora bien, el fin político es la capacidad, no el funcionamiento. Los ciudadanos serán libres de elegir los funcionamientos y cómo usarlos. La autonomía, el respeto por la elección, constituye una de las piezas arquitectó-

⁷ La concepción distributiva se opone también a una definición del bien en términos de opulencia o de medida del desarrollo económico según el P. I. B. La razón no es otra que la de que no se puede tratar como un fin lo que es un medio.

nicas de su propuesta, forma parte de la razón práctica. Pero asimismo se requiere cuidar de la forma de vida que la sustenta.

Las preguntas que están en la base de la concepción de esta autora son ¿qué funciones humanas son importantes?, ¿qué precisa una vida humana buena?, ¿qué elementos de nuestra experiencia nos parecen tan importantes para nosotros que son parte de quienes somos?⁸. La concepción aristotélica parte de la idea intuitiva de que los seres humanos no son dioses ni bestias, sino seres caracterizados por ciertos poderes básicos y por una «asombrosa necesidad». Con Aristóteles y Marx como referentes, destaca la complejidad de las relaciones humanas, unas relaciones de dependencia e interdependencia, de los seres humanos entre sí y en relación con el mundo natural. Esto es importante a la hora de perseguir el bien, por ello la tarea de la política debe ser imaginar formas de interdependencia que sean humanas y no serviles, así como forjar, en la medida de lo posible estas circunstancias⁹. Si la razón práctica es una de las piezas arquitectónicas de su concepción, la sociabilidad o la afiliación es la otra. En sus últimos escritos la idea intuitiva sigue siendo ésta, aunque se hace más hincapié en la dignidad. Los seres humanos son seres con dignidad y necesitados, vulnerables e incompletos, limitados y capaces, animales políticos que no pueden sustraerse a los envites de la fortuna, ni a las tragedias, es decir, no pueden sustraerse a los riesgos y exigencias de su experiencia mundana, terrenal, variable y diversa histórica y culturalmente¹⁰.

Defendiendo una concepción matizadamente esencialista de la naturaleza humana, universalista pero sensible al pluralismo y a las diferencias culturales, humanista, que apuesta por la construcción normativa, va a identificar una lista de capacidades humanas básicas que, en el contexto del liberalismo político, pueden ser objeto de un «consenso entrecruzado». Es decir, de un consenso entre quienes tienen diferentes concepciones comprensivas del bien. Además de presentar la lista de capacidades humanas centrales, recientemente formula un principio político: *el principio de cada persona como fin*, que va a red denominar «*el principio de la capacidad de cada persona*»¹¹, queriendo incidir en que las capacidades deben ser perseguidas para todas y cada una de las personas, tratándolas como un fin y nunca como un medio. De igual modo insiste en que las capacidades centrales no pueden ser violadas para conseguir otros tipos de ventaja social.

Uno de los elementos más relevantes de la corriente de las capacidades lo constituye su crítica de aquellas concepciones que se basan en los recur-

⁸ *La calidad de vida*, ob. cit., pág. 348.

⁹ «Aristotelian», art. cit., pág. 243. El liberalismo rawlsiano, sin embargo, tiene otra idea intuitiva. Para el constructivismo kantiano la persona se caracteriza por los dos poderes o facultades morales, no por sus necesidades o vulnerabilidades y, aunque empírico, indica Nussbaum, sigue concibiendo la personalidad moral como creadora de un reino moral propio, distinto e independiente del natural.

¹⁰ Véase «Political Animals: Luck, Love and Dignity», en *Metaphilosophy*, vol. 29, núm. 4, 1998, págs. 273-287.

¹¹ Véase *Women and Human Development*, ob. cit., págs. 5 y 74.

esos, en este sentido, como señalamos, es criticada la concepción rawlsiana. El atender a los recursos supone olvidar un hecho importante de la vida humana, a saber, que las necesidades de recursos y las capacidades para convertir los recursos en funcionamientos valiosos varían enormemente según los individuos. Desde una aproximación basada en recursos no se tienen en cuenta suficientemente los obstáculos que pueden darse incluso cuando los recursos parecen estar adecuadamente extendidos, lo que significa que, si operamos sólo con un índice de recursos, con frecuencia se reforzarán las desigualdades. En este sentido, sostiene Nussbaum, la concepción rawlsiana no respeta de forma suficiente la lucha por el florecimiento de todos y cada uno de los individuos. Hay, pues, que conocer los obstáculos y tener en cuenta el contexto social en el que se desarrollan las luchas por el florecimiento de todas y cada una de las personas. Esta aproximación trata a cada persona como un fin y como una fuente de agencia y valor por derecho propio, de ahí que no se centre en la satisfacción o en la presencia de recursos, sino en lo que los individuos son capaces de hacer y de ser¹². Lo que lleva a afirmar que «sólo un amplio interés por el funcionamiento y la capacidad puede hacer justicia a las complejas interrelaciones entre los esfuerzos humanos y su contexto material y social»¹³.

La lista de capacidades humanas centrales que Nussbaum identifica, parte de la idea intuitiva de que ciertas funciones son centrales en la vida humana, esto es, que su presencia o ausencia se comprende como marca de la presencia o ausencia de vida humana. Y, al mismo tiempo, se entiende que hay algo que hace que estas funciones tengan una forma realmente humana, en la línea en que Marx, siguiendo a Aristóteles, lo expresa. La lista, difiere de los bienes primarios de Rawls, sin embargo comparte el mismo espíritu político-liberal, es la base moral de las garantías constitucionales. Nussbaum insiste una y otra vez que lo que importa son las capacidades no los funcionamientos reales y que una lista tal como esta deja lugar y protege los espacios de modo que la gente pueda perseguir aquellas funciones que valoran, inclusive si son erradas, contradictorias. De lo que se trata es de disponer de unas bases para establecer un mínimo social decente en una variedad de áreas, mínimo que debe ser asegurado para todos los ciudadanos, aunque haya desacuerdo en el papel a desempeñar por el gobierno y la planificación pública en su promoción.

Merecen destacarse dos aspectos. En primer lugar, su defensa liberal se sitúa en el valor de la libertad, en la libertad de cada persona para elegir en cuestiones fundamentales. La libertad de elección tiene, como decíamos, precondiciones materiales e institucionales, no es solo una cuestión de tener derechos sobre el papel, sino de estar en posición de ejercerlos, de ahí la necesidad de atender a los recursos materiales e institucionales, tanto para la formación de las capacidades como para su expresión. Con otras palabras,

¹² *Ibíd.*, págs. 68-70.

¹³ *Ibíd.*, pág. 70.

las libertades y oportunidades reconocidas en su lista no son puramente formales, coincidiendo con Rawls en que responden al «igual valor de la libertad» y a una «realmente equitativa igualdad de oportunidades». En segundo lugar, la búsqueda y propuesta de un mínimo social decente —las capacidades como fines sociales— remite a la provisión de un «umbral de capacidad». Así pues, en lo que respecta a la igualdad Nussbaum deja abiertas las posibilidades de articulación distributiva, el umbral de capacidad apunta a la suficiencia. No entra en el debate sobre los niveles de igualdad, sobre las propuestas igualitaristas o el principio de la diferencia, etc., indicando que esto se debe abordar cuando las diferencias sean significativas en la práctica¹⁴. Puntualiza, eso sí, que por igualdad entiende la no discriminación por razón de raza, sexo, etc. y que, en lo que respecta a la igualdad material, son necesarias políticas redistributivas, pero no aborda cuestiones económicas. Al presentar una teoría parcial de la justicia también quedan fuera otras cuestiones que siendo importantes han de esperar a posteriores desarrollos. Propone aplazar estas cuestiones hasta que todos los ciudadanos estén por encima del umbral, algo todavía no realizado. Por una parte, en línea con su defensa de la lista de capacidades, quiere dejar abierta la posibilidad de distintas formas de distribución. Por otra, no descarta que se produzcan conflictos trágicos a la hora de decidir entre niveles de capacidades, sobre todo si consideramos las situaciones de graves privaciones que aquejan a los países en desarrollo. Lo fundamental es que la igualdad de capacidad no se vincula necesariamente con la igualdad de recursos, dependerá de cómo los recursos afecten una vez que rebasamos el nivel del umbral de capacidad. Basta aquí recordar que más no siempre es mejor.

La idea orientadora de la lista es que una vida realmente humana es una vida que está determinada por los poderes humanos de la razón práctica y la sociabilidad. Su objetivo es lograr un consenso entrecruzado, en el sentido rawlsiano. Comporta una concepción moral como un punto de vista independiente (*freestanding*), es decir que no se deduce de la teología natural, de la metafísica o de cualquier otra fuente moral. Entiende que, según su interpretación, esto está en la explicación de Aristóteles del funcionamiento humano, no obstante ella suscribe una concepción parcial, no totalmente comprensiva de la vida buena. Parcial, como es sabido, porque es una concepción moral únicamente para los principios políticos. Veamos la lista:

Capacidades humanas centrales:

1. *Vida*. Poder vivir una vida humana completa de duración normal; no morir prematuramente o antes de que la vida de uno sea tan limitada que no merezca la pena vivirla.
2. *Salud corporal e integridad*. Poder disfrutar de buena salud; alimentarse adecuadamente; disponer de alojamiento adecuado; te-

¹⁴ *Ibíd.*, pág. 86.

- ner la oportunidad de satisfacción sexual y de elegir en cuestiones de reproducción; poder moverse de un lugar a otro; protegerse frente a ataques violentos, incluyendo el acoso sexual, la violación dentro del matrimonio y la violencia doméstica en general.
3. *Placer y Dolor*. Poder evitar aflicciones innecesarias y perjudiciales en la medida de lo posible, y disfrutar de experiencias satisfactorias.
 4. *Sentidos. Imaginación. Pensamiento*. Poder usar los sentidos; ser capaz de imaginar, pensar, razonar —y de hacerlo de forma informada y cultivada mediante una adecuada educación, incluyendo, pero nunca limitándose a la alfabetización y la formación matemática y científica básica. Poder utilizar la imaginación y el pensamiento en relación con la experimentación y producción de materiales enriquecedores espiritualmente y con acontecimientos fruto de la propia elección (religiosos, literarios, musicales, etc.). Ser capaz de utilizar la propia mente en formas protegidas por garantías de libertad de expresión tanto respecto al discurso político como a la expresión artística y la libertad de culto religioso.
 5. *Emociones*. Poder tener apego a objetos y personas fuera de nosotros mismos. Amar a aquellos que nos aman y se preocupan por nosotros. Entristecernos por su ausencia; y en general, amar, afligirse, experimentar nostalgia, gratitud e ira justificada. Sustentar esta capacidad significa apoyar aquellas formas de asociación humana que se muestran cruciales en el desarrollo de dichas emociones.
 6. *Razón práctica*. Poder formar una concepción del bien y tomar parte en reflexiones críticas sobre la planificación de la propia vida. Esto incluye, hoy en día, poder buscar empleo fuera del hogar familiar (en un régimen que proteja la libre elección de ocupación) y participar en la vida política.
 7. *Afiliación*. Poder vivir para y por otros, reconocer y mostrar preocupación por otros seres humanos, participar en varias formas de interacción social. Ser capaz de imaginar la situación de otro y tener compasión por tal situación. Tener capacidad para la justicia y la amistad. Proteger esta capacidad significa, una vez más, proteger las instituciones que constituyen esas formas de afiliación y también proteger las libertades de reunión y expresión política.
 8. *Otras especies*. Poder vivir interesándose y en relación con los animales, plantas y el mundo de la naturaleza.
 9. *Juego*. Poder reír, jugar y disfrutar de actividades recreativas.
 10. *Capacidad de separación (Separateness)*. Poder vivir la propia vida y no la de ningún otro. Esto implica tener ciertas garantías de no interferencia en ciertas decisiones que son especialmente personales y propias de uno mismo tales como matrimonio, hijos, expresión sexual, habla y trabajo.
 - 10a. *Capacidad de separación fuerte (Strong Separateness)*.

Poder vivir la vida en el propio entorno y contexto. Esto significa tener garantías de libertad de asociación y libertad frente a acciones de busca y captura injustificadas. También significa cierto tipo de garantía de integridad respecto de la propiedad personal, aunque esta garantía pueda estar limitada de varias formas por las demandas de igualdad social; y está siempre sujeta a negociación en relación con la interpretación de las otras capacidades¹⁵.

Una de las características importantes es que es una lista de *capacidades combinadas*. Nussbaum distingue entre: 1) *Las capacidades básicas*: el equipamiento innato de los individuos que son las bases necesarias para desarrollar las capacidades más avanzadas y una base de interés moral. 2) *Las capacidades internas*: estados desarrollados de la persona que son condiciones suficientes para el ejercicio de las funciones. A diferencia de las capacidades básicas, estos estados son condiciones maduras. 3) *Las capacidades combinadas*: la gente puede haber desarrollado un poder normalmente, indica, con bastante soporte del mundo social y material, pero puede ser que no funcione de acuerdo con él. De ahí las capacidades combinadas, es decir, las capacidades internas combinadas con adecuadas condiciones externas para el ejercicio de la función¹⁶. Una vez más, el fin político es la producción de capacidades combinadas, las circunstancias materiales y sociales son imprescindibles para el desarrollo y posibilidades de expresión de las capacidades. Frente al perfeccionismo, frente a una política asistencial o paternalista, el fin político apropiado a ciudadanos adultos es la capacidad y no el funcionamiento.

La lista, entonces, es una lista de capacidades combinadas, los items de la lista tienen que ser llevados a cabo para los ciudadanos de un Estado-nación de forma que se promuevan sus poderes o capacidades internas en un medioambiente adecuado. Limitando una aspiración anterior más internacionalista, Nussbaum sitúa ahora el centro en el Estado-nación. Entiende que su idea puede ser empleada en programas de agencias internacionales y organizaciones no gubernamentales, y puede servir de base a tratados internacionales y a otros documentos o a leyes internacionales y nacionales. Pero, en todo caso, en su implementación el Estado-nación tiene un papel decisivo, pasarlo por alto supondría una prescripción de tiranía. Sería deseable que la comunidad de naciones alcanzase también un «consenso entrecruzado transnacional» sobre la lista de las capacidades, como un conjunto de fines para la acción cooperativa internacional y para cada nación. Esto lleva-

¹⁵ Desde sus primeras versiones la lista ha ido revisándose. La aquí citada corresponde a la versión de «Good as Discipline», art. cit., págs. 318-319 (trad. n.). En *Women and Human Development*, y, en parte, como resultado de sus investigaciones en la India, introduce matizaciones en algunos items (2, 7, 10 y 10.a). Da ahora mayor énfasis a la integridad personal y al control sobre el medioambiente propio de cada uno (incluyendo derechos de propiedad y oportunidades de empleo) así como a la dignidad y la no humillación.

¹⁶ Por ejemplo, indica, una mujer que no está mutilada genitualmente pero que tiene que estar recluida en casa, tiene la capacidad interna pero no la capacidad combinada que le permita su expresión sexual y demás.

ría consigo, asimismo, afrontar la transferencia de riquezas entre países. Alude nuestra autora a los problemas derivados de la globalización, aboga por un globalismo moral, pero aún así, recalca, se necesitan los Estados-nación. La razón de esta insistencia tiene que ver con los problemas que aquejan a las estructuras transnacionales: básicamente, los problemas de responsabilidad o rendición de cuentas (*accountability*) y de representación. Por consiguiente, la implementación práctica descansará en el trabajo de los ciudadanos de cada nación.

En relación con la cuestión de la pertenencia a la comunidad y con el papel que juega el Estado-nación, Nussbaum complementa su concepción con una versión del cosmopolitismo, basada en su lectura de los Estoicos y de Kant, y de los deberes para con la humanidad. Su defensa de la ciudadanía mundial no supone la creación de un Estado mundial, ni tampoco renunciar a los apegos e identificaciones particulares. Se opone al patriotismo, quiere incidir en la interdependencia de todos los seres y comunidades humanas, respetando la individualidad y la elección. Asimismo, defiende la ciudadanía mundial, más que la democrática o nacional, como núcleo de la educación cívica. No obstante, en lo que respecta a la justicia, nos dice, los lugares más manejables para luchar por ella son los Estado-nación y su entramado institucional. El objetivo es conseguir una estructura institucional justa y, desde esta perspectiva, los deberes para con la humanidad no son deberes personales, implican hacer lo que se pueda para que tales estructuras sean posibles. La tarea de las instituciones políticas consiste en asegurar los bienes básicos de la vida para todos¹⁷.

Por otra parte, la lista de capacidades humanas centrales tiene una estrecha relación con los Derechos Humanos. A juicio de nuestra autora, la lista cubre el terreno tanto de los derechos de primera generación (libertades civiles y políticas) como los de segunda generación (derechos sociales y económicos); viene a jugar el mismo papel. Ahora bien, elabora una defensa del lenguaje de las capacidades frente al de los derechos humanos, apelando a que comporta más claridad y no está vinculado a una cultura particular o a una tradición histórica, es decir, de Occidente, de lo que se habla es de lo que la gente es capaz de hacer y de ser. Por último, dejando a un lado, por nuestra parte, los problemas de justificación de la concepción moral —básicamente responde al esquema de Rawls: equilibrio reflexivo, estabilidad por las correctas razones—, Nussbaum quiere salir al paso de posibles objeciones y defender las virtualidades de su concepción universalista sensible al pluralismo y a las diferencias culturales, por eso indica que lo que caracteriza a su lista es: su múltiple realizabilidad, el fin que persigue es la capacidad, el valor de las libertades y de la razón práctica, el liberalismo político y los

¹⁷ «Political Animals», art. cit., págs. 281. También «Lawyer for Humanity: Theory and Practice in Ancient Political Thought», en *Nomos*, vol. 87, 1995; «Kant and Stoic Cosmopolitanism», en *The Journal of Political Philosophy*, vol. 5, núm. 1, 1997; M. C. Nussbaum y J. Cohen (eds.), *For Love of Country*, Boston, Beacon Press, 1996 (vers. cast., *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*, Barcelona, Paidós, 1999).

constreñimientos que acompañan a la implementación. Estos cinco elementos permiten, dice, superar los problemas del universalismo¹⁸.

De lo dicho hasta aquí se desprende que los ciudadanos libres y con dignidad son aquellos que pertenecen al Estado-nación, concediendo un valor importante a las instituciones y organizaciones internacionales, completándose con un ideal de ciudadanía cosmopolita que puede ser en muchos casos, dice Nussbaum, una empresa solitaria. De su argumentación nos interesa resaltar que el ciudadano es un individuo profundamente conectado con la libertad de elección, acepta la idea de autonomía liberal pero, asimismo, reconoce la dependencia e interdependencia, la vulnerabilidad y necesidades de los seres humanos y su dignidad. Esto le lleva a sostener que las capacidades, no los recursos, son el asunto prioritario de la justicia, los individuos necesitan diferentes recursos para lograr el desarrollo de sus capacidades. Desde esta perspectiva, la explotación es la manifestación de la subordinación de los fines de unos individuos a los de otros, el tratar a una persona como un mero objeto de uso para otros, así, reformula el principio de cada persona un fin en *el principio de la capacidad de cada persona*. Las capacidades no se persiguen para la familia, el Estado, los grupos o corporaciones, sino para el individuo. El liberalismo político garantiza el ámbito de la elección humana y es, además, una forma de universalismo que tiene posibilidades de ser persuasivo en el mundo moderno.

El otro aspecto a tener en consideración es su crítica del utilitarismo y de todas aquellas corrientes basadas en las preferencias. Sin poder entrar en ello, quisiéramos incidir en que realiza un análisis de las preferencias y el deseo para defender la idea de la «deformación de las preferencias», por un lado y, por otro, para establecer el papel que juega el deseo en la justificación de una concepción sustantiva, no procedimental del bien, en su propuesta normativa¹⁹. Lo que a este respecto hay que apuntar es que Nussbaum sostiene que las preferencias no son fiables en la medida en que pueden estar deformadas por la tradición y la opresión, de forma que en condiciones de injusticia básica pueden, dicho con otras palabras, ser fruto de una falsa conciencia. Por eso hay que someter a escrutinio crítico las preferencias. Ahora bien esto plantea un problema, como ha señalado A. Phillips, cómo encajar el análisis social de la formación de las preferencias con el énfasis liberal en la elección, clave en su articulación, cómo distinguir entre deseos razonables e irracionales. Esta tensión conduce a Nussbaum a una suerte de «liberalismo iliberal»: de un lado se afirma la separación de los seres humanos, la elección y la autonomía pero, por otro, «tiene que rechazar muchas de estas elecciones como productos de un poder social injusto»²⁰. Se decanta, no sin

¹⁸ Nussbaum aclara que la lista de capacidades no está pensada para la medida de la calidad de vida, aunque pueda ser utilizada para ello. Lo que le preocupa es lo que los ciudadanos tienen derecho a demandar de sus gobiernos. Sobre la justificación política, véase, *Women and Human Development*, págs. 101-105.

¹⁹ *Ibid.*, cap. 2.

²⁰ A. Phillips, «Feminism and Liberalism Revisited: Has Martha Nussbaum Got it Right?», en *Constellations*, vol. 8, núm. 2, 2001, pág. 264.

problemas, por la elección, la libertad, la autonomía, no por la igualdad. En tanto que se dirige a las cuestiones urgentes y graves, opta por la suficiencia y alcanzar un umbral de capacidad, la pobreza desplaza a las desigualdades. Mas, como indica Phillips, la igualdad es relacional: «puedes tener todo lo que necesites para vivir una existencia humana decente, pero seremos aún desiguales si yo tengo diez veces más de tiempo»²¹, por lo que propone como alternativa sustituir la autonomía por la igualdad y abordar desde este interés fundamental los problemas de los diferenciales de poderes y de capacidades. La cuestión radica no en si los individuos tienen el mínimo necesario para la elección, sino si su posición en las jerarquías sociales determinan sus elecciones en formas desiguales²².

2. POLÍTICA DE LA DIFERENCIA: LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO

En términos generales podemos decir que Nussbaum y Young comparan la idea de que la justicia es la virtud básica de la ciudadanía, ambas inciden en la conexión entre los valores de la vida buena y la justicia y en el valor de la libertad humana. Se oponen a una definición fuerte de naturaleza humana pero incorporan, en tanto que desarrollan una concepción normativa, unos valores que respeten las diferencias y la pluralidad de las definiciones de lo bueno. Evidentemente hay diferencias significativas en la articulación que ambas llevan a cabo de estas ideas, en el caso de Nussbaum determinado por su concepción aristotélico-marxiana del funcionamiento o florecimiento humano, compatible con su defensa del liberalismo político, en el de Young por su incardinación en la teoría crítica y la ética comunicativa²³. Una toma como objetivo lo que los seres humanos son capaces de hacer y de ser, la otra ofrece una imagen de la gente como personas que hacen cosas y actúan. Asimismo defienden un universalismo, con matices diferentes, y ambas dan un valor fundamental a la imaginación y a la narratividad. Las dos ven la necesidad de la reflexión normativa y de su contextualización histórica, social y cultural, si bien Nussbaum la concreta en una teoría de la justicia parcial, mientras que Young no construye una teoría de la justicia sino que ofrece un ideal de justicia general o abstracto. La distancia crítica, la crítica social situada y las posibilidades normativas no realizadas pero latentes en la realidad social dada, junto con el interés emancipador y la libertad, constituyen los ejes de su reflexión racional, normativa sobre la justicia. Un punto fuerte de coincidencia se refiere a que la justicia social tiene que ver con las condiciones institucionales, no con las preferen-

²¹ *Ibid.*, pág. 259.

²² *Ibid.*, pág. 264.

²³ Young es crítica con algunos aspectos de la versión de Habermas. También incorpora en su teoría crítica los análisis de la diferencia de autores postmodernos como Derrida, Lyotard, Foucault y Kristeva.

cias o formas de vida de los individuos o de los grupos, aspecto este que nos interesa especialmente aquí. También comparten la crítica a las corrientes basadas en recursos, no obstante Young va a elaborar una crítica más contundente de lo que denomina «paradigma distributivo». Aunque, como decimos, hay un parecido de familia —similar quizás al que habría entre Rawls y Habermas— las diferencias son aún importantes. Veamos las líneas fundamentales de la propuesta de la justicia y la política de la diferencia de Young.

Antes indicábamos que el lenguaje de la ciudadanía venía a sustituir al de la liberación, no es el caso de Young, quien explícitamente asume este lenguaje de acuerdo con los nuevos movimientos sociales. Su ideal de justicia, frente a otras propuestas, lo que persigue es la liberación y no la equidad. En *Justice and The Politics of Difference* (1990)²⁴ establece que la igualdad básica para todas las personas es un valor moral; que hay profundas injusticias en nuestra sociedad que reclaman cambios institucionales y que las estructuras de dominación impregnan injustamente nuestra sociedad. Partiendo de esto, plantea una crítica del paradigma distributivo que, a su juicio, suscriben la casi totalidad de las teorías de la justicia contemporáneas. El paradigma distributivo es aquel que:

define la justicia social como la distribución moralmente correcta de beneficios y cargas sociales entre los miembros de la sociedad. Los más importantes de estos beneficios son la riqueza, el ingreso y otros recursos materiales. La definición distributiva de la justicia a menudo incluye, sin embargo, bienes sociales no materiales tales como derechos, oportunidades, poder y autoestima. Lo que marca el paradigma distributivo es una tendencia a concebir la justicia social y la distribución como conceptos coextensivos²⁵.

Young considera que además de hacer coextensiva la justicia y la distribución, las teorías actuales de la justicia sustentan el atomismo social, se centran en la asignación de bienes a individuos y en las comparaciones de porciones de los mismos distribuidos entre individuos. Comportan un modelo estático de sociedad y una ontología social incompleta o errada. Su análisis contempla dos problemas fundamentales: el paradigma distributivo ig-

²⁴ Princeton University Press, Princeton. Vers. cast., *La justicia y la política de la diferencia*, Madrid, Cátedra, 2000. Young también tiene una extensa producción de la que destacamos: «Impartiality and The Civic Public: Some Implications of Feminist Critiques of Moral Political Theory», en S. Benhabib y D. Cornell (eds.), *Feminism as Critique*, Oxford, Polity Press, 1987; «Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship», en *Ethics*, 99, 1989, págs. 205-274; «Rawls's Political Liberalism», en *Journal of Political Philosophy*, 372, 1995, págs. 181-190; «Together in Difference: Transforming the Logic of Group», en W. Kymlicka (ed.), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford, Oxford University Press, 1995; *Intersecting Voices: Dilemmas of Gender, Political Philosophy and Policy*, Princeton, Princeton University Press, 1997; «Justice, Inclusion and Deliberative Democracy», en S. Macedo (ed.), *Deliberative Politics: Essays on Democracy and Disagreement*, Oxford, Oxford University Press, 1999; *Inclusion and Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

²⁵ «Justicia y Política...», ob. cit., págs. 33-34.

nora u oculta el contexto institucional que determina la distribución material pero que, por otra parte, lo presupone; y, la lógica de la distribución no es adecuada cuando se aplica a bienes y recursos no materiales²⁶. La crítica al paradigma distributivo se sitúa, es importante tenerlo en cuenta, en el contexto de la sociedad estadounidense. La distribución de bienes materiales, de bienes básicos para los que sufren graves privaciones es una cuestión prioritaria para toda teoría o programa de justicia, pero las demandas de justicia en la sociedad estadounidense afectan a problemas que, en general, remiten a tres categorías de cuestiones no distributivas que se tienden a ignorar: las relativas a las estructuras y procesos de la toma de decisiones, la división del trabajo y la cultura (entendiendo por ésta, símbolos, imágenes, significados y comportamientos habituales y todo aquello a través de lo cual la gente expresa sus experiencias y se comunica).

En principio acepta la crítica marxista a la distribución pero no basta, dice, para dar cuenta de los problemas de justicia. Tampoco se deduce de ella que haya que abandonar el concepto de justicia, por el contrario, ha de ampliarse su alcance. Desde esta óptica, el contexto institucional es más amplio que el concepto de «modo de producción», e incluye «todas las estructuras y prácticas, las reglas y las normas que las guían, y el lenguaje y símbolos que median las interacciones sociales dentro de dichas estructuras y prácticas, en instituciones tales como el Estado, la familia y la sociedad civil, así como en el trabajo. Todos estos factores son relevantes al momento de realizar evaluaciones sobre la justicia, en la medida en que condicionan la aptitud de la gente para participar en la determinación de sus acciones y su aptitud para desarrollar y ejercer sus capacidades»²⁷.

El contexto institucional amplía o restringe las posibilidades de hacer cosas, luego hay que someter a evaluación a las estructuras institucionales. Las cuestiones no distributivas demandan la atención de la justicia ahora, en ellas radican las injusticias. Por ello, se ocupa de tres bienes no materiales: derechos, oportunidades y autoestima, que en el paradigma distributivo se asimilan a las posesiones. Para Young los derechos son relaciones, no cosas, remiten al hacer y no al tener, a relaciones sociales. Lo mismo se aplica a las oportunidades, estas son condiciones de posibilidad que implican «una configuración de reglas y relaciones sociales, así como una cierta autopercepción y unas determinadas capacidades del individuo». Las oportunidades ni han de entenderse como «ocasiones», ni son bienes individualizables: «el concepto de oportunidad se refiere a la capacidad más que a la posesión; da cuenta del hacer más que del tener»²⁸. Al igual que con los derechos, no tiene sentido tratarlas como cosas que se poseen. La auto-estima se analiza, en

²⁶ *Ibid.*, pág. 36.

²⁷ *Ibid.*, pág. 42.

²⁸ *Ibid.*, pág. 49. La comprensión de las oportunidades como capacidades va en la misma línea de Sen o Nussbaum. Sen comenzó utilizando «oportunidades», luego las sustituye por capacidades. No obstante, para Nussbaum las capacidades son poderes personales, mientras que para Young tienen un carácter relacional.

términos similares, como una función de la cultura. En los tres casos se cuestiona la «reificación» de los bienes no materiales. Se requiere un marco normativo más amplio que el de las teorías distributivas, en el que las identidades y las capacidades individuales sean comprendidas como producto de procesos y relaciones sociales, ya que «la lógica distributiva no deja lugar para concebir la capacidad o incapacidad de las personas como una función de las relaciones entre ellas». Frente a un modelo estático y una ontología social atomista se concede peso a los procesos, las relaciones y los grupos sociales, así como a la evaluación de la producción y reproducción de modelos distributivos.

La distribución del poder se ve afectada igualmente por la posesión y la reificación, el poder no se ve de forma relacional. Pero sobre todo, la lógica distributiva ignora u oculta la dominación estructural o sistemática que impide a la gente participar en la determinación de sus acciones o de las condiciones de sus acciones. La propuesta de esta autora supone una ampliación del concepto de justicia que viene a coincidir con la política, la justicia requiere que todas las personas participen efectivamente, que ejerzan su libertad y que sean capaces de expresar sus necesidades: «como personas que hacemos cosas y actuamos, intentamos promover muchos valores de justicia social además de la equidad en la distribución de los bienes; aprender y utilizar capacidades satisfactorias y expansivas en contextos socialmente reconocidos; participar en la formación y gestión de las instituciones y recibir un reconocimiento por tal participación; actuar y comunicarnos con las demás personas y expresar nuestras experiencias, sentimientos y perspectiva sobre la vida social en contextos en los que otras personas puedan escucharnos»²⁹.

Conecta los valores de la vida buena con la justicia, pero no funde ambas. Así, la justicia tiene que ver con el grado en que una sociedad contiene y sustenta las condiciones institucionales necesarias para la realización de los valores de la vida buena, valores que son dos, muy generales pero universalistas en la medida en que presuponen el igual valor moral de todas las personas, estos valores son: «(1) desarrollar y ejercer nuestras capacidades y expresar nuestra experiencia, y (2) participar en la determinación de nuestra acción y de las condiciones de nuestra acción». Son los valores de autodesarrollo y autodeterminación que la justicia exige que sean garantizados a todos³⁰. La injusticia se define como opresión y como dominación si se ponen impedimentos institucionales a dichos valores. Young es muy explícita en la definición de ambos conceptos, así: «la opresión consiste en procesos institucionales sistemáticos que impiden a alguna gente aprender y usar ha-

²⁹ *Ibid.*, págs. 67. Siguiendo a Lyotard, Young sostiene que el sentido de justicia surge de escuchar, no de mirar, pág. 14.

³⁰ En *Inclusión and Democracy* (2000), denomina a estos valores «ideales de justicia social». Indica ahora que el valor del auto-desarrollo es interpretado de modo similar a lo que Sen entiende por «igualdad como capacidades». Afirma coincidir con su crítica de la justicia limitada a distribución de bienes o riquezas *per se*. De nuevo, aunque sean importantes para el valor del auto-desarrollo, no se puede ignorar la organización del poder, el estatus y la comunicación que no son reducibles a distribuciones, págs. 31-32.

bilidades satisfactorias y expansivas en medios socialmente reconocidos, o procesos sociales institucionalizados que anulan la capacidad de las personas para expresar sus sentimientos y perspectiva sobre la vida social en contextos donde otras personas puedan escucharlas. Las condiciones sociales de la opresión a menudo incluyen la privación de bienes materiales o su incorrecta distribución pero conllevan también cuestiones que van más allá de la distribución; y: «La dominación consiste en la presencia de condiciones institucionales que impiden a la gente participar en la determinación de sus acciones o de las condiciones de sus acciones. Las personas viven dentro de estructuras de dominación si otras personas o grupos pueden determinar sin relación de reciprocidad las condiciones de sus acciones, sea directamente o en virtud de las consecuencias estructurales de sus acciones. La democracia social y política en su expresión más completa es el opuesto de la dominación»³¹.

Young identifica cinco formas de injusticia u opresión: la explotación, la marginación, la carencia de poder, el imperialismo cultural y la violencia, cuya sistematización responde a la reflexión sobre las condiciones de los grupos oprimidos en Estados Unidos, siguiendo a los movimientos sociales. Parte de que, en efecto, todos los grupos oprimidos comparten una condición común, esto es, sufren «alguna limitación en sus facultades para desarrollar y ejercer sus capacidades y expresar sus necesidades, pensamientos y sentimientos», pero es necesario un sentido más específico de opresión, por ello propone la pluralización de dicha categoría, dado que no puede reducirse a un único criterio o causa. Se trata de no caer en reduccionismos o en exclusiones, mas no es una teoría completa de la opresión. La opresión es estructural, fruto de los procesos normales de la vida cotidiana, no de un poder tiránico en el sentido tradicional. Dicho de otro modo, a un grupo oprimido no le corresponde un grupo opresor. No es una opresión consciente e intencional. La caracterización del grupo social deviene decisiva, su especificidad viene marcada por el sentido de identidad que tienen las personas, por la identificación con una categoría social, una historia común y la autoidentificación. Los grupos son reales, son formas de relaciones sociales, constituyen a los individuos. La diferenciación de grupo en sí misma no es opresiva y no supone una esencia o naturaleza común. Son fluidos y heterogéneos, las personas tienen identificaciones grupales múltiples.

Se entiende fácilmente la importancia de las cinco categorías que especifica Young, pero no podemos detenernos en ellas. Hay que apuntar, sin embargo, que la explotación no se contempla solo desde la perspectiva de la clase sino también del género y de la raza. Así, la explotación tiene lugar «a través de un proceso sostenido de transferencia de los resultados del trabajo de un grupo social en beneficio de otro»³². La marginación es vista como la forma más peligrosa de opresión, bloquea las oportunidades de ejercer las

capacidades, aludiendo entre otros al «salario social» como un posible elemento para paliarla. En general, Young sostiene, siguiendo las aportaciones de la teoría feminista, que la dependencia no es necesariamente opresiva, sí lo es si supone la suspensión de los derechos básicos a la privacidad, el respeto y la elección individual. Quiere esto decir que se desmarca claramente del modelo de ciudadanía liberal, de la idea de ciudadano autónomo e independiente. La carencia de poder se refiere a la forma de opresión que sufren las personas no profesionales, no disponen de autoridad, de poder real, carecen de autonomía laboral, de pocas oportunidades para la creatividad, no tienen conocimientos técnicos y tampoco «respetabilidad». Esta injusticia deriva de la división del trabajo. Estas tres categorías de injusticias requieren cambios institucionales, se refieren a relaciones estructurales e institucionales que delimitan la vida material de las personas, determinando los recursos y las oportunidades a que tienen o no acceso: «son una cuestión de poder concreto en relación con las demás personas, es decir, una cuestión de quien se beneficia a costa de quien y quien es prescindible»³³.

A partir de los movimientos de liberación, entiende el imperialismo cultural como una forma de invisibilizar la perspectiva particular dominante en la sociedad, proyectando sus propias experiencias como representativas de la humanidad, estereotipando y construyendo las diferencias de algunos grupos como carencia y negación: «los otros». De aquí que puedan desprenderse usos opresivos de la utilización del lenguaje de la universalidad o de la neutralidad y que abogue por dar un sentido positivo a la diferencia de grupo. Por último, la violencia no sólo es una acción individual moralmente mala, es sobre todo un fenómeno sistemático, una práctica social y, en determinadas expresiones (violencia xenófoba, contra las mujeres) su irracionalidad implica la presencia de procesos inconscientes (temores, odio).

La crítica de la sociedad de bienestar capitalista le lleva a defender, ante las nuevas formas de opresión y dominación, una repolitización de la vida pública, en la que la función crítica de la cultura, la política y la revolución cultural, como han venido haciendo los nuevos movimientos sociales, considerados de insurrección, son los elementos clave. El objetivo es la democratización, la participación activa de las personas. Justicia y democracia están estrechamente relacionadas, la democracia es una condición y un elemento de la justicia social. Esto le va a permitir desarrollar la idea de libertad como autodeterminación, de minimización o eliminación de la dominación. La participación democrática es valiosa porque aporta medios fundamentales para el desarrollo y ejercicio de las capacidades. La democracia, no obstante, debe ser siempre constitucional; la democratización tampoco requiere necesariamente la descentralización y la autonomía local. Lo que sí requiere la conexión de democracia y justicia es la redistribución de la riqueza y una reestructuración del control sobre el capital y los recursos. Lo cual no significa que haya que esperar a lograr la igualdad material, la justi-

³¹ *Ibíd.*, pág. 68.

³² *Ibíd.*, pág. 88.

³³ *Ibíd.*, pág. 102.

cia distributiva para institucionalizar los procesos participativos, para dar voz a los excluidos u oprimidos. Young más bien sostiene que una mayor participación es una condición para una mayor equidad distributiva: «la igualación económica y la democratización se impulsan mutuamente y deberían ocurrir conjuntamente para promover la justicia social»³⁴.

Como ya venía desarrollando en escritos anteriores, las críticas a la justicia afectan al nivel de abstracción y de generalidad, al ideal de imparcialidad, pues excluyen las voces o perspectivas de los grupos marginados, siguiendo un ideal asimilacionista. La justicia demanda estructuras de participación real, la creación de espacios públicos en los que la diferencia de grupo, la representación de las distintas voces sea reconocida. Su propuesta se concreta así en la idea de «ciudadanía diferenciada» y en un «público heterogéneo»³⁵. Critica tanto al liberalismo como al comunitarismo, se opone al ideal de justicia que define la liberación como la trascendencia de la diferencia de grupo. Argumenta a favor de una versión de la política de la diferencia que intenta superar los peligros del esencialismo y, al mismo tiempo, reconceptualiza la igualdad para garantizar la participación e inclusión de todos los grupos, introduciendo la necesidad del trato diferencial y de organizaciones separadas, de grupos autónomos, a pesar de sus riesgos. La justicia y la política de la diferencia responden, pues, a la necesidad de reconocimiento y reclaman la representación específica de los grupos sociales oprimidos, para lo que hay proporcionar medios institucionales ya que las injusticias son también institucionales. Se propone un principio de representación de grupo, para garantizar la representación y reconocimiento efectivo de las distintas voces y perspectivas que están en desventaja u oprimidos, que cuente con mecanismos institucionales y recursos públicos en apoyo de tres actividades: autoorganización, análisis y expresión de cómo le afectan las políticas públicas y tener «poder de veto» para las políticas que le afecten específicamente. Es importante señalar que para Young los problemas no se resuelven a priori, ni tampoco desde la argumentación filosófica, sino en el proceso político mismo³⁶. Su versión del reconocimiento de las diferencias grupales afecta a capacidades, necesidades, cultura y estilos cognitivos y va unido a un «sistema dual de derechos». Sigue siendo necesario un sistema general de derechos iguales para todos, además de los derechos y políticas específicas de grupo³⁷.

La justicia tiene, pues, como cometido proteger a los vulnerables y dar poder al débil, un proceso necesario para la consecución de una sociedad en

³⁴ *Ibid.*, págs. 162-163.

³⁵ El concepto de 'público heterogéneo' implica dos principios políticos: a) que ninguna persona, acción o aspecto de la vida de una persona debería ser forzada a la privacidad y b) que ninguna práctica social o institucional debería ser excluida a priori como un tema propio de expresión y discusión pública. *Ibid.*, pág. 120.

³⁶ Sobre su propuesta de democracia comunicativa y su visión agonística, véase *Inclusión*, ob. cit., págs. 50-51.

³⁷ En *Inclusión*, pueden verse las matizaciones que hace respecto de la representación de grupos.

la que de hecho dejen de ser vulnerables, la liberación es su ideal último. A la justicia social le concierne el grado en que una sociedad sustenta las condiciones institucionales requeridas para que todos sus miembros desarrollen y ejerzan sus capacidades, expresen sus experiencias y participen en la determinación de sus acciones. Desde esta perspectiva, una teoría de la justicia no necesita ser comprensiva ni ofrecer principios, ni fundirse con la vida buena, busca la realización de aquellos dos ideales de la justicia social: el auto-desarrollo y la autodeterminación. En relación con la autodeterminación indica —en *Inclusion and Democracy*— que recoge la formulación de Ph. Pettit de la idea de libertad como no-dominación, en el sentido de que una persona es libre si es capaz de perseguir su vida a su manera. Esta visión está en desacuerdo con una interpretación de la autonomía como no-interferencia, hace hincapié en las relaciones institucionales de dominación. La libertad real significa ausencia de dichas relaciones, las instituciones deben promover y preservar la no dominación para todos, esto supone que deben regular e interferir en las acciones para restringir la dominación del poder y promover la cooperación. Young añade un elemento más, la participación en las regulaciones colectivas diseñadas para prevenir la dominación. La democracia está vinculada con la autodeterminación, ahora bien, el valor de la autodeterminación no se agota o reduce a la participación democrática.

Por último, en el texto de 1990, se refiere a la justicia internacional, reconociendo que en este ámbito apenas se está comenzando a reflexionar. Aquí los problemas de distribución de riquezas y recursos, de redistribución entre naciones ricas y pobres, son más importantes, son un imperativo moral. Esto no implica el abandono de la crítica al paradigma distributivo, al contrario, en este contexto adquiere más fuerza. Las categorías de opresión y dominación se aplican a las relaciones entre naciones o Estados. Aunque considera que los cinco criterios de opresión son un buen punto de partida, deja abierta la posibilidad de su revisión y de incorporación de categorías adicionales³⁸. En *Inclusion and Democracy* va a desarrollar la idea normativa de autodeterminación como no dominación, de autonomía relacional, frente a la no-interferencia, así como el ideal de solidaridad diferenciada, para aplicarlo a los pueblos. Para Young las cuestiones de justicia son globales, requieren instituciones de gobierno global, tanto como local o regional, frente a los que consideran que el alcance de las obligaciones de justicia remite al Estado-nación. No aboga por una ciudadanía mundial en el sentido cosmopolita fuerte, configura una propuesta basada en el reconocimiento de los pueblos —no en el nacionalismo—, en el federalismo y la democracia global, y demanda la reforma urgente de Naciones Unidas.

Muchas son las cuestiones que suscita la concepción de Young y que han sido objeto de importantes objeciones —su propuesta de ciudadanía di-

³⁸ Dado que, como sabemos, su concepción está situada en el contexto de Estados Unidos y en la experiencia de los grupos oprimidos de dicho país, no contempla, por ejemplo, dice, un grupo social muy importante en otros países, sobre todo en el hemisferio sur, como es el campesinado.

ferenciada y de representación de grupos ha generado un buen debate—, algunas de ellas explican los cambios de matiz o modificaciones que aparecen en sus últimos escritos. Mas de ellas nos interesa, en particular, la crítica de N. Fraser³⁹, quien afirma que la justicia ha de atender a la economía y a la cultura, es decir, ha de tener un enfoque bipolar que permita salir del falso dilema de redistribución/reconocimiento. Coincide con Young en que en las teorías de la justicia contemporáneas prevalece la concepción distributiva que tiende a ignorar la política de la identidad tras el argumento de que representa una forma de «falsa conciencia». Los teóricos del reconocimiento, a su vez, tienden a ignorar la distribución como si la problemática de la diferencia cultural no tuviese nada que ver con la igualdad social. Young sería, a su juicio, una de las primeras en dar cabida a ambos enfoques, pero objeta que en su propuesta acaba prevaleciendo el paradigma cultural. Para Fraser, el problema está en poder identificar y defender aquellas versiones de las políticas culturales de la diferencia que se puedan sintetizar con la política social de la igualdad, integrar los ideales del paradigma de la distribución y lo que hay de genuinamente emancipatorio en el reconocimiento, este es una cuestión de justicia, no de autorrealización. Young está de acuerdo con este enfoque doble de la justicia, no obstante cuestiona la polaridad reconocimiento/redistribución, prefiere mantener la pluralización de las categorías de la opresión. Fraser, por su parte, defenderá el socialismo en la economía y la desconstrucción en la cultura.

En efecto, Young parece dar mayor preponderancia al reconocimiento, a la cultura, aunque, como hemos visto, trataba de poner de manifiesto aquello que ignora u oculta el paradigma distributivo y atender a las demandas propias de la sociedad estadounidense. En *Inclusion*, va a centrarse en la cuestión de la inclusión política, en los problemas de exclusión y marginación política, sin abandonar la política de la diferencia. Sigue defendiendo que no hay que trascender las diferencias sociales, que la diferencia social, no significa identidad, es un recurso y no un obstáculo para la comunicación democrática que apunta a la justicia. Distingue entre grupos sociales culturales y estructurales. Estos últimos son los más importantes para la mayoría de las demandas de justicia, se refieren a las relaciones estructurales de poder, a la asignación de recursos y a la hegemonía discursiva⁴⁰. La desigualdad estructural se define, entonces, como las limitaciones con las que se encuentra la gente tanto respecto de su libertad como de su bienestar material. Marcando distancias en relación con la política de la identidad y

³⁹ Véase N. Fraser, *Justice Interruptus: Critical Reflection on the 'Postsocialist Condition'*, Nueva York/Londres, Routledge, 1997. Referencias a la discusión entre ambas: I. M. Young, «Unruly Categories: A Critique of Nancy Fraser's Dual Systems», en *New Left Review*, núm. 233, 1997, págs. 126-129; N. Fraser, «A Rejoinder to Iris Young», en *New Left Review*, núm. 233, 1997, págs. 126-129.

⁴⁰ Para ver como entiende el grupo estructural, véase *Inclusion*, ob. cit., págs. 97-98. Nótese la importancia tanto de las relaciones interactivas como de las institucionales en el condicionamiento de las oportunidades y proyectos de vida.

del multiculturalismo, mantiene que la política del reconocimiento no puede verse independientemente de otras formas de desigualdad u opresión. Admite que el desacuerdo generado por el pluralismo cultural ha dado lugar a un abandono del otro foco de conflicto profundo, el conflicto estructural de interés. Ahora bien, Young incide en que el fin que ha de perseguir la discusión y toma de decisiones democrática debe ser promover la justicia, esto requiere, a su modo de ver, inclusión en un sentido fuerte, no simplemente la igualdad abstracta y formal de todos en tanto que ciudadanos, reconociendo las diferenciaciones sociales, dando voz a los grupos situados diferentemente para expresar sus necesidades, intereses y perspectiva «en formas que cumplan las condiciones de razonabilidad y publicidad», aún a sabiendas de que esto puede dar lugar a una mayor complejidad y ponga de manifiesto conflictos de intereses que solo pueden resolverse cambiando las relaciones estructurales⁴¹.

3. APENAS UNOS APUNTES: LA LUCHA POR LA IGUALDAD

Quizás sea oportuno, en un momento como el actual y ante los últimos acontecimientos, detenerse a reflexionar, con Nussbaum y Young, sobre la vulnerabilidad de los seres humanos, sobre la dependencia e interdependencia, sobre el desarrollo y el ejercicio de las capacidades y la expresión de las necesidades, es decir, sobre qué significa ser vulnerables, limitados pero capaces de hacer cosas, de actuar, de ser. Las exigencias de justicia social y política que demanda un ideal de ciudadanía que descansa en el reconocimiento de las personas como iguales, con igual valor o dignidad, de igualdad humana ante la indignación, la humillación o la dominación, remite a una comprensión de las capacidades y de las necesidades como diferenciales, tanto en lo que atañe a la dotación natural como a las contingencias sociales. Esto implica remover los obstáculos y poner las bases materiales e institucionales para que se puedan ejercer y expresar capacidades y necesidades. En gran parte demanda una redistribución a nivel de los Estados-nación y a escala internacional. Ahora bien, es evidente que llevar a cabo esto no solo es una ardua tarea sino que además, teniendo claro el problema, nos plantea cuestiones difíciles de resolver.

Una aproximación como la de Nussbaum da prioridad a la justicia básica, a la igualdad humana básica que conlleva el reconocimiento de lo que significa ser un ser humano, a las pre-condiciones materiales y a las libertades básicas que han de asegurar las instituciones políticas para que los ciudadanos tengan un acceso igual, partiendo de un mínimo social decente, para llevar a cabo sus elecciones. Su preocupación por los urgentes problemas de pobreza y fuertes privaciones en los países en desarrollo explicarían en gran medida su posición. Aunque esta concepción comporta un cierto

⁴¹ *Inclusion*, pág. 119.

grado de redistribución para alcanzar un nivel suficiente, el mínimo social decente, no se vincula con una concepción de la igualdad. Aún cuando el impulso igualitarista se deja sentir de forma considerable y conviniendo en que lograr ese mínimo sería algo extraordinario, no obstante queda abierta la posibilidad de que el principio de la capacidad de cada uno pueda ser compatible con desigualdades económicas y de poder importantes. El énfasis en la libertad como elección y el pluralismo cultural, da lugar a tensiones no resueltas en su articulación de libertad e igualdad. Nussbaum es consciente de las dificultades, pero considera una mejor solución establecer un consenso sobre las capacidades como fines sociales y mantener discrepancias o desacuerdos respecto de los niveles de desigualdad material. En este sentido creemos que tiene una visión de la igualdad como igualitarismo económico o igualdad de recursos y, coincidimos con ella, en que más no siempre es mejor, pero si es así, habría que conceder también que la igualdad es relacional, que las desigualdades son comparativas. No se puede hacer abstracción de las relaciones sociales y de dominación, como ella, por otra parte, constata. La lucha por el florecimiento humano, una vez logrado el mínimo, no puede verse únicamente como un ejercicio de la capacidad de elección.

Una aproximación como la de Young tiene un fuerte compromiso con la igualdad, pone énfasis en la libertad como no-dominación, en la acción y participación política, en la lucha por la igualdad política y el reconocimiento de la diferencia social que no tiene su origen exclusivamente en las desigualdades económicas. Sabemos que en su análisis de la opresión y la dominación el contexto es determinante y, dado que su contexto es el estadounidense, aconseja cierta precaución a la hora de generalizar. Sin embargo, y atendiendo a ello, son pertinentes las puntualizaciones de Fraser o de Phillips respecto a los desplazamientos de los problemas económicos y sociales, de redistribución, en aras del reconocimiento cultural y de la igualdad política desde el convencimiento de que la lucha por la ciudadanía y la inclusión política promoverán una mayor igualdad social. Ahora bien, una concepción pluralista, mas que diferenciada, e igualitaria de la ciudadanía tiene que, cuando menos, pensar los límites, no los mínimos, de la desigualdad económica y su relevancia para la igualdad social y política. Dicho de otro modo, de acuerdo con Phillips: «los ideales de ciudadanía igual no pueden sobrevivir incólumes a los grandes diferenciales de renta y riqueza, cuando la brecha entre ricos y pobres se abre demasiado, carece de sentido pretender que hemos reconocido a todos los adultos como iguales»⁴². Una última reflexión, con las propuestas normativas y políticas de Nussbaum y Young, a pesar de los problemas y dificultades, constatamos, más que el escepticismo o el agotamiento de las energías utópicas, la posibilidad de una alternativa al neoliberalismo y de un ideal de ciudadanía que no refuerze su lado excluyente, que los problemas de justicia no son personales sino estructurales e institucionales, que el conflicto entre libertad e igualdad no está resuelto.

⁴² A. Phillips, *Which Equalities Matter?*, Oxford, Polity Press, pág. 131.

6

Mujeres, Ciudadanía y Sujeto Político: La necesidad de una cultura crítica feminista

NEUS CAMPILLO

1. LA COMPLEJIDAD DEL DEBATE EN TORNO A GÉNERO Y CIUDADANÍA

La pluralidad de opciones desde el feminismo filosófico para buscar alternativas al concepto de ciudadanía proporcionó, en la década de los 90, un complejo debate en torno a la identidad de las mujeres y al sujeto político. Esa complejidad proviene de las dificultades para definir la especificidad de lo político desde un ámbito autónomo feminista. La crítica a la noción de una identidad sexual como una noción predefinida de «la mujeres» proporcionó una plataforma desde la que replantearse la viabilidad de diferentes formas de entenderlo.

Hay que decir que los clásicos del feminismo definieron de forma clara y contundente el grupo desde el que se hablaba para poder argumentar contra la exclusión de las mujeres: «voy a hablar en nombre de las de mi sexo», afirmó Mary Wollstonecraft para vindicar los «derechos de las mujeres». Pero esa misma claridad introdujo la dificultad de tener que definir ese nuevo sujeto de derechos. El límite de una ciudadanía excluyente hizo necesario tener que definir una nueva identidad: la de «las de mi sexo», las mujeres. Una resignificación que generó un movimiento vindicativo y emancipador y al mismo tiempo la necesidad de definir la identidad desde el sexo.

Esa exclusión tenía un componente fundamental como era la relación de dominio de los hombres sobre las mujeres componente que hacía que las