

FAMILIA, IGUALDAD Y DEMANDAS DE JUSTICIA

Claudio Santander M.*

RESUMEN

El presente artículo se propone revisar la relación entre la familia y las demandas por justicia social. Para ello, en primer lugar muestro el problema de la desigualdad que estaría implicado en la defensa de formas tradicionales de familia desde la crítica feminista de Susan Möller Okin. A partir de ahí, examino la idea de que los principios de justicia social pensados a partir de Rawls no conciernen a la vida interna de las familias, posibilitando así una esfera privada que incentiva tratos injustos y desiguales para las mujeres; reviso cómo Veronique Munoz-Dardé modela este problema en discusión con el enfoque Rawlsiano. En la sección cuarta, examino si las críticas feministas de Möller Okin y Munoz-Dardé no encontrarían su mejor expresión en la formulación de los principios de justicia en la *Teoría de la Justicia* de Rawls. Desarrollo una interpretación de la concepción de Rawls sobre la igualdad de oportunidades como condición complementaria a las libertades políticas que se presenta como alternativa al énfasis en la división del trabajo de la familia de forma justa. Sostengo, además, que esta interpretación nos obliga a reflexionar sobre el régimen político adecuado que garantizaría que la institución familiar no solo sea una institución justa sino que también contribuya a la distribución justa de bienes sociales.

Descriptores: familia, justicia social, desigualdad, liberalismo, feminismo.

* Estudiante de doctorado, Escuela de Política, Economía y Filosofía, Universidad de York, Reino Unido.
Email: cs1007@york.ac.uk

INTRODUCCIÓN

Uno de los principales argumentos de quienes defienden el valor de la familia sostiene que la defensa del régimen familiar importa pues por medio de ella se asegura la transmisión social de los valores que hacen posible el desarrollo del sentido que los individuos tienen de sí, así como el valor que le asignan a sus capacidades personales. Si esta defensa además es sincera, debe admitir que lo que importa también es la transmisión de valores sociales determinados. Si una sociedad no defendiera decididamente este régimen, se argumenta, los individuos no podrían desarrollarse apropiadamente y toda defensa que se haga, por ejemplo que un estado liberal pueda hacer, pierde completamente significado. Esta misma idea ha sido objeto de críticas, particularmente de inspiración feminista, cuando se denuncia al régimen familiar como el orden social donde se reproducen los patrones sexistas que han históricamente subyugado el rol de mujeres e hijos. En efecto, sostiene esta crítica feminista, la defensa del orden familiar también va de la mano con la defensa cultural de valores que perpetúan patrones sexistas, que impactan de forma significativa en la posición que las mujeres y los niños tienen al interior de la familia.

La crítica feminista a la defensa cultural del régimen familiar como espacio privilegiado de valor ha sido evidentemente un avance moral en la lucha de los derechos políticos de la población vulnerable, que en el caso de las mujeres representa a más de la mitad de la población mundial. No obstante la importancia de esta crítica desde el punto de vista político, este artículo se enfoca en responder al contenido de esa crítica, que obtenemos una vez que hemos abstraído de ella el carácter de género en el que se centra. Lo que nos queda, es que la familia representa una institución social cuya vida interna parecería inmune a las demandas de justicia social, es decir, a la justa distribución de cargas y beneficios entre sus miembros. Si esto es cierto, si la justicia no alcanza la naturaleza de las relaciones que se establecen entre los miembros de la familia, entonces demandas como la igualdad de oportunidades están condenadas al fracaso, al menos por dos razones. Primero, la división del trabajo al interior de la familia sigue reproduciendo patrones sexistas inaceptables que naturalizan a lo femenino las funciones del cuidado y la crianza. En segundo lugar, por cuanto en el seno de las prácticas familiares sus miembros adquieren una carga cultural, formativa y material desigual que los beneficiaría inequitativamente una vez entren al orden social.

Para ilustrar estas dos formas de desigualdad revistamos nuevamente esta crítica de su carácter político, centrado en la reivindicación de género. Si es verdad que la familia reproduce desigualdades motivadas por los roles culturalmente asignados al género de sus miembros, es inevitable que en ciertos grupos familiares las mujeres estén peormente equipadas para desarrollar sus capacidades, por más que en el orden social, se les garantice una igualdad de oportunidades para la adquisición de bienes sociales. La consecuencia de esto, es que las demandas por la igualdad de oportunidades resultan infructuosas dado que

sus miembros llegan a la vida social no doméstica desigualmente equipados para recibir las cargas y beneficios de una sociedad que por lo general no distribuye de manera justa.

En este artículo me propongo por lo tanto revisar la relación que hay entre la institución social de la familia y las demandas por justicia social, demandas que recaen principalmente en la desigualdad entre miembros adultos, que afecta particularmente a las mujeres, y en las desigualdades que la institución familiar introduciría dentro del principio de la igualdad de oportunidades. Para ello, en primer lugar muestro cuál es el sentido en que entendemos a la familia como un espacio de desigualdad. En específico, la discusión en esta sección intenta instalar el problema de la desigualdad que introduciría la defensa de formas tradicionales de familia, y en especial cómo se modelaría esta defensa desde la crítica feminista de Susan Möller Okin. A partir de ello, en la sección siguiente, intento esbozar una concepción de familia como institución social y el rol que juega en el contexto de las demandas de justicia social. En este punto, examino la idea de que los principios de justicia social pensados a partir de Rawls no conciernen la vida interna de las familias, posibilitando así tratos injustos y desiguales para las mujeres. Reviso entonces como Veronique Munoz-Dardé modela una alternativa distinta para entender este problema en una reflexión crítica sobre los principios de justicia de Rawls. En la sección cuarta, enfrento la concepción de familia como institución social con el principio de igualdad de oportunidades. Examino entonces si la crítica feminista de Möller Okin y Munoz-Dardé encontrarían su mejor expresión en la formulación de los principios de justicia en la *Teoría de la Justicia* de Rawls, e intento mostrar que interpretación de los principios de justicia acomoda mejor los requerimientos de justa distribución social y las críticas feministas a la desigualdad de las mujeres en la organización doméstica de la esfera familiar. En la última sección, la quinta, desarrollo una interpretación de la concepción de Rawls sobre la igualdad de oportunidades como una condición complementaria a las libertades políticas como alternativa la división del trabajo de la familia de forma justa. Sostengo, además, que esta reflexión nos obliga a reflexionar sobre el régimen político adecuado que garantizaría que la institución familiar no solo sea una institución justa sino que también contribuya a la distribución justa de bienes sociales.

1. LA FAMILIA COMO ESPACIO DE DESIGUALDAD

Históricamente, las demandas políticas por justicia social y el valor de la familia han estado entrelazadas al menos desde la revolución francesa. Esta incidencia, sin embargo, no ha estado exenta de problemas. Susan Möller Okin ha llamado la atención respecto del tratamiento paradójico que la familia ha recibido en las teorías de justicia social.¹ Por una parte, mientras se le justifica como fuente de desarrollo y transmisión de valores socialmente valiosos, sus defensores, entre los que se cuentan conservadores y progresistas,

¹ Ver Möller Okin, S., *Justice, Gender and the Family*. Basic Books Publishers. New York, 1989, cap. 5.

no se detienen a observar las dinámicas internas de los regímenes familiares. Möller Okin describe, por ejemplo, cómo a principios de los años 80s el gobierno francés, motivado por la defensa del respeto a la diversidad cultural —un valor que puede alinearse más fácilmente con posiciones progresistas— permitió legalmente la práctica de la poligamia entre la población inmigrante africana.² Se trataba, en ese entonces y en ese contexto de defender, los derechos culturales de grupo (un derecho de grupo no válido para el resto de la población) por lo que su justificación apelaba a valores tales como la pertenencia e identidad culturales, el respeto a las minorías y el derecho de identificación y conservación de los usos y costumbres.³ Sin embargo, Möller Okin hace notar, estos derechos de grupo a menudo tenían efectos desiguales al interior de los miembros familiares. En efecto, “las mujeres afectadas por la poligamia la consideraban como una institución inevitable y a penas tolerable en sus países africanos de origen, pero una imposición imposible de soportar en el contexto francés. Apartamentos sobrepoblados, falta de privacidad para cada esposa, generaba inmensa hostilidad, resentimiento o incluso violencia entre esposas y contra los hijos de las otras esposas.”⁴

Lo que Möller Okin intentó mostrar en la discusión en torno al multiculturalismo y a los derechos de grupo, fue la disparidad para los derechos y la dignidad de las mujeres que la defensa irrestricta y sin matices del reconocimiento en la esfera legal y política de culturas marcadamente patriarcales conlleva para las mujeres y para los niños. En un ya famoso artículo, “¿Es malo el multiculturalismo para las mujeres?” el reclamo feminista toma varias direcciones. Möller Okin ofrece una explicación sobre la constitución patriarcal de la mayoría de las culturas occidentales así como también de culturas no occidentales. En América Latina, por ejemplo, existe el reconocimiento de autodeterminación de comunidades indígenas mediante la figura de reconocimiento legal de “usos y costumbres”, principalmente en países como México, Bolivia o Colombia. No obstante este reconocimiento a la identidad comunitaria, nuestra región sigue siendo unos de los lugares del planeta donde la condición de mujer e indígena intersecta diferentes tipos de vulnerabilidades tales como pobreza material, falta de reconocimiento de derechos y atención médica, y acceso a servicios básicos. En Mesoamérica, por ejemplo, “las mujeres indígenas no tienen un acceso equitativo a la propiedad de la tierra, por lo tanto ejercen una ciudadanía incompleta. Las normas de matrimonio, residencia y herencias propias [...] son virilocales y patrilineales. Al casarse las mujeres viven en casa de sus suegros, perdiendo

² Möller Okin, S., “Is Multiculturalism Bad for Women?”, en Cohen J., Howard, M. y M. Nussbaum (eds.), *Is Multiculturalism Bad for Women? Susan Möller Okin with Respondents*. New Jersey, Princeton University Press, 1999, pp. 9-11.

³ Para una defensa acabada y recopilatoria de este enfoque y de los debates que suscitó véase Kymlicka, W., *Multicultural Citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

⁴ Möller Okin, S., *op. cit.*, pp. 10.

privilegios en su hogar de origen, y subordinándose a la jerarquía interna en su familia de adopción”.⁵

En términos de levantamiento de evidencia empírica respecto del tratamiento que las mujeres reciben en distintas partes del mundo, es desalentador notar la desigualdad que infringe la esfera doméstica. No es mi intención en este texto explorar tal línea de investigación. La dirección que nos interesa revisar de esta crítica, como dijimos antes, es una distinta a la necesaria, urgente y detallada revisión y exploración de las determinantes culturales que, adscribiendo roles y funciones en base a género, impacta críticamente en la distribución de la división del trabajo y en las dinámicas familiares. En especial, lo que nos interesa es investigar cómo el régimen de la familia debe estar condicionado por demandas de justicia social.

2. HACIA UNA DEFINICIÓN DE FAMILIA

A través de la crítica feminista a la defensa ciega a ciertas expresiones del multiculturalismo, hemos tratado de dejar en evidencia como, precisamente, es el régimen familiar el que propicia inequidades para sus miembros. Es este uno de los sentidos que John Rawls en *Una Teoría de la Justicia* (en adelante TJ) observa sobre la relación entre la justicia y la familia es que ésta impone limitaciones significativas a una justa Igualdad de Oportunidades sobre las expectativas de vida de personas que se han desarrollado en diferentes familias. Dicho de un modo más específico: dado el hecho de que en las familias hay desiguales circunstancias, como por ejemplo, una posición social y económica determinada, cierta dedicación al esfuerzo, desarrollo de los talentos y de la disposición al trabajo, los individuos parten de entrada en condiciones desiguales, sin importar si la sociedad valora y cómo una justa igualdad de oportunidades y qué tan bien sea implementada.

Rawls expresa las mismas preocupaciones: “el principio de la justa igualdad de oportunidades puede ser implementado sólo imperfectamente, al menos mientras exista la

⁵ Ver Vázquez García, V., *Usos y Costumbres y ciudadanía femenina. Hablan las presidentas municipales de Oaxaca*. Ed. Porrúa. Ciudad de México, 2011, pp. 49-50. El debate sobre el lugar de la mujer, sus derechos y el valor que se le asigna a la familia en esta situación es un tema que se mantiene controversial. La situación de la mujer, específicamente de la mujer indígena en el contexto Latinoamericano, proporciona matices distintos a los debates feministas que se han llevado a cabo en las últimas décadas, principalmente en EEUU y Europa. Por una parte, la institucionalización de costumbres y derechos identitarios es marcadamente un avance respecto de las luchas por reconocimiento y democratización que han tenido lugar en nuestra región. Sin embargo, un enfoque euro-centrista también puede llevarnos a hacer consideraciones demasiado rápidas sobre cómo entender el rol de la familia, de la mujer y la importancia que las formas consuetudinarias han tenido en nuestra región para la autodeterminación de las poblaciones indígenas, el consiguiente empoderamiento de los individuos y el enriquecimiento, vía reconocimiento de la diversidad cultural, para nuestras –aun débiles- democracias.

institución de la familia”.⁶ Rawls identifica a la familia, como ya he venido insinuando, como una institución social. Esto tiene una doble importancia. Por una parte se reconoce con ello que la familia responde a un tipo de agrupación con prácticas propias y características determinadas y por otra, que a partir de esa caracterización, se le atribuye una rol normativo determinado en la estructura social que es objeto de la justicia social.

Respecto de lo primero, habría al menos dos modos de interpretar estas prácticas propias y características determinadas. El primer modo concibe a la familia como un “hecho natural”. Esta es, por ejemplo, la posición de Rousseau. En *El Contrato social*, Rousseau sostiene que la familia es “la más antigua de todas las sociedades y la única natural”. En ella, los hijos e hijas solo permanecen vinculados a sus padres solo por cuanto “los necesitan para su preservación”.⁷ El segundo modo de concebir a la familia no atribuye a un hecho natural la práctica propia de la preservación, a su vez caracterizada por la tendencia también natural de la auto-preservación de sus integrantes. Esta posición puede identificarse con la idea de Familia que Hegel desarrolla en su *Filosofía del Derecho*.⁸ La familia para Hegel es una manifestación social de la vida ética⁹ junto a la sociedad civil y el Estado. En este esquema, lo que caracteriza a la familia es el amor, particularmente lo que Hegel llama el “amor ético”.¹⁰ La idea de “amor ético” captura un aspecto que la interpretación de la familia como “hecho natural” no hace: el hecho de que las prácticas sociales que caracterizan las relaciones familiares están fuertemente ligadas gracias a la unidad que otorga el sentimiento amoroso¹¹ que adultos e infantes se brindan mutuamente en el seno familiar, construyendo en torno a este sentimiento una instancia social que se sostiene pero que también va más allá de ese sentimiento.¹² Este sentimiento sin embargo, no es tan solo la expresión de un subjetivismo, subraya Hegel. La idea de amor ético es la exteriorización del sentimiento del amor socialmente institucionalizado.¹³ Así, está

⁶ Rawls, J. *A Theory of Justice. Revisited Edition*, Cambridge (MA), The Belknap Press of Harvard University Press, 1999, pp. 448.

⁷ Rousseau, J.-J., *El Contrato Social*, Madrid, Alianza, 2012, Libro I, cap. 2.

⁸ Hegel, G. W. F., Hegel, G. W. F., *Principios de la Filosofía del Derecho*, Buenos Aires, Sudamericana, 1975, §§ 158 – 181. El tratamiento que Hegel le da a la familia no ha estado exento de polémicas, básicamente por su defensa de la familia tradicional: un hombre y una mujer en una relación monógama cuya función es la crianza de hijos mientras el hombre cumple con las funciones proveedoras, como el trabajo fuera de casa y las actividades políticas. Para los propósitos de este texto vamos a dejar de lado esa discusión. Un artículo informativo para abordar esta cuestión es el de Stone, A., “Feminist Criticism and Reinterpretations of Hegel” en *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain* 45/46, 2002, pp. 93-109.

⁹ O “eticidad” (*Sittlichkeit*, en el original en alemán).

¹⁰ Hegel, *Filosofía del Derecho*, §172

¹¹ Hegel sostiene que el “amor en términos generales significa la conciencia de mi unidad con otro, de tal manera que no estoy aislado por mí mismo sino que obtengo mi auto-conciencia solo a través de conocerme a mí mismo como la unidad que soy yo mismo con otro y con el otro conmigo”, *Filosofía del Derecho*, §158 adición.

¹² Hegel distingue como elementos centrales de la idea ética de familia: el matrimonio, el patrimonio familiar y la educación de los niños y la disolución de la familia.

¹³ “El amor es, no obstante, un sentimiento, es decir, la vida ética en la forma de algo natural”, Hegel, G. W. F., *Filosofía del Derecho*, §158 add.

determinado por prácticas convencionales, como el matrimonio, y por la asignación de funciones que la sociedad ejerce sobre la familia, a saber, la educación de los hijos, y que la familia ejerce sobre la sociedad, como la demanda por patrimonio y recursos para su subsistencia.

Rawls, comparte con Rousseau la idea de que la familia es una forma de preservación y con Hegel, la idea de que la familia se realiza como instancia social que, en virtud de un matrimonio, reproduce la vida social —la eticidad— a través de los hijos e hijas y contiene una expresión material en tanto patrimonio y recursos. Al igual que en Rousseau y Hegel, la posición de Rawls necesita sostenerse en investigaciones empíricas, psicológicas, sociológicas e históricas, respecto de la verosimilitud de sus afirmaciones. No obstante, su concepción de familia no tiene solo una vocación descriptiva. Para Rawls la familia es uno de los elementos que hacen posible la estabilidad de la sociedad por medio del “desarrollo moral”¹⁴ que adquieren los miembros de la familia, específicamente los niños y niñas. En ese mismo espíritu, agrega Rawls posteriormente en *Liberalismo Político* que la familia es una institución social “justa”.¹⁵

Lo que distingue a Rawls de un enfoque conservador, por ejemplo, en Burke, es la idea de que la familia es el espacio para los niveles primarios de desarrollo moral más que la mera “transmisión” de bienes morales. Desde un punto de vista analítico, el examen de Rawls se concentra en las capacidades morales que se forman en la familia, más que en la adquisición de valores determinados. En este esquema, la familia cumple el rol significativo de contribuir a formar lo que Rawls llama “sentido de justicia”.¹⁶ Este punto es de primera importancia para la concepción de justicia de Rawls dado que el sentido de justicia es uno de los dos “poderes” morales que caracterizan a las personas morales¹⁷, consideración que

¹⁴ Rawls, J., *A Theory*, §§70- 72.

¹⁵ PL, XXXI. En general, Rawls no dedica mucho espacio en su obra a la familia. En *Liberalismo Político* reconoce que el asunto de la justicia en la familia ha sido “omitido” (*ibid.*) mientras que, en su obra última, sostiene que solo va a ofrecer unos comentarios “modestos”. Ver Rawls, J., *Justice as Fairness. A Restatement*. Cambridge (MA), Harvard University Press, 2001(en adelante JF).

¹⁶ En TJ, la cuestión sobre el sentido de justicia aparece en diversas partes. Particularmente en la sección dedicada a la Teoría, la primera parte de TJ, las partes (individuos, cabezas de familia, representantes de asociaciones, etc.) que toman lugar en el acuerdo hipotético se les atribuye tener un sentido de justicia junto con un interés de mayor orden por desarrollar esta capacidad moral. En la última parte de TJ, dedicada a los Fines, se desarrolla en específico el enfoque respecto del sentido de la justicia. Véase Rawls, J., *A Theory*, §§ 69-77,

¹⁷ Junto al sentido de justicia, el otro poder moral es la capacidad que se le atribuye a las personas para tener una concepción del bien. Llegado este punto, hay que insistir que esta concepción de “persona” moral es una concepción normativa que es indiferente a una, por ejemplo, genealogía de la concepción jurídico-teológica del concepto de *persona*, esto es, que una concepción normativa ni niega ni confirma una historia conceptual de esa naturaleza. Para enmarcar este punto, que puede ser una discusión compleja y que necesita un tratamiento más sofisticado que un comentario a pie de página, hay que distinguir dos formas de abordar el problema: por una parte, una genealogía que nos lleva a la discusión respecto a cómo cierta concepción normativa ha llegado a jugar un rol importante en la filosofía política o en las cuestiones políticas en general; y por otra parte, la discusión respecto a qué y cómo estamos *determinados normativamente* en vistas de la verosimilitud de esa genealogía. Para el propósito de este artículo, remitámonos a decir simplemente, que las dos discusiones necesitan tratamientos diferenciados. Para ver el tratamiento que Rawls da a esta cuestión,

está a la base del argumento de la congruencia entre la deliberación de las partes del acuerdo social y las demandas de justicia por parte de los ciudadanos, congruencia que es una garantía de estabilidad política.

Si la institución social de la familia, de acuerdo a Rawls, es una institución social aceptable que contribuye al desarrollo moral de un sentido de justicia de sus miembros, tal justificación no dice mucho aún respecto del problema de distribución de justicia al interior de la familia. Rawls ha señalado, en efecto, que el objeto de la justicia social es el ordenamiento entre las instituciones que modelan la cooperación social, instituciones entre las cuales por cierto se encuentra la familia. No obstante, esto no es suficiente para comprometernos a defender desigualdades que puedan desarrollarse al interior de las familias, como denuncia la crítica feminista. Llegado este punto, se hace necesario diferenciar, como propone Véronique Munoz-Dardé¹⁸, entre justicia de la familia y justicia en la familia.

En su enfoque, Munoz-Dardé señala que los principios de justicia de Rawls son aplicables a lo que él llama “estructura básica de la sociedad”, el conjunto de instituciones sociales mayores, y que, por lo tanto, “su concepción política de justicia no define las virtudes de las instituciones en la estructura básica, sino que define sus aspectos distributivos”.¹⁹ Para explicar esto en los términos que hemos venido hablando: si la familia es una institución social, o una manifestación de la vida ética en palabras de Hegel, aceptable en virtud de su contribución con el desarrollo moral de los individuos, nada nos obliga a considerar que, si el objetivo es ese, a saber, el desarrollo moral inicial de sus miembros, no podamos descartar la idea de que otra institución social pueda cumplir acabadamente con ese objetivo. Por ejemplo, Munoz-Dardé sugiere una suerte de institución de cuidado y formación inicial, un “orfanato bien organizado”.²⁰ De paso, una institución como ésta podría ser inmune, si se diseña a la luz de los principios de justicia, a los problemas de desigualdades, abusos, subordinación injusta que la familia impone a sus

véase Rawls, *J. Liberalismo Político*, (2ª ed.), México, Fondo de Cultura Económica, 1995, pp. 29 (nota al pie 31).

¹⁸ Ver Munoz-Dardé, V., “Rawls, Justice in the Family and Justice of the Family”, *The Philosophical Quarterly*, 48(192), 1998.

¹⁹ *Ibid.*, p. 338.

²⁰ Munoz-Dardé también introduce, como contrapunto, este ejemplo. Véase Munoz-Darde, V., “Is the family to be abolished then?”, en *Proceedings of the Aristotelian Society*, 99, November, 1999, pp.37–56. Especialmente, sección III, donde lleva al extremo este razonamiento. Contrapone, al menos, dos posiciones que muestran lo improcedente de instaurar una institución como esa. Una primera objeción es la que ofrece ¿Bertrand? Russel cuando señala que el diseño de una institución como un orfanato público toma a los niños y niñas no como fin en sí mismas sino como medios para una “construcción social” (pp. 48) Una segunda objeción es el carácter político centralizado de una institución como esa, aplastando la pluralidad que las familias aportaban a la sociedad. En suma, dice Munoz-Dardé, la injusticia de una institución como un Orfanato Bien Organizado se debe a que, parafraseando, denegaría el valor de la individualidad, la falta de respeto por la auto-determinación y la presión por la uniformidad podría desembocar en que los niños y niñas no podrían desarrollar sus capacidades morales incluso en un grado mínimo de tal forma de hacerles imposible el uso de las iguales libertades” (pp. 49).

miembros. No solo una justificación de la familia en virtud de sus consecuencias se presenta como débil. También esta defensa del valor de la familia para la justicia social limita de forma significativa el alcance de los ideales de justicia. Para insistir: el problema consiste en problematizar los que Muñoz-Dardé llama los “aspectos distributivos” de la institución familiar, enfoque que difiere de la discusión sobre si la familia, en tanto que institución social, es una institución aceptable en consideración a su conformación cultural e histórica.²¹ En la siguiente sección, vamos a revisar este aspecto enfocándonos en el principio de justa igualdad de oportunidades.

3. FAMILIA E IGUALDAD DE OPORTUNIDADES: “¿TIENE QUE SER ENTONCES ABOLIDA LA FAMILIA?”

Si la familia es una forma de evadir la justa distribución de bienes sociales e impide, en consecuencia, una justa igualdad de oportunidades, a Rawls se le hace natural preguntarse si entonces es necesario abolir la familia.²² Sobre la necesidad de la permanencia de la institución familiar en el sistema social en el cual se aplican los principios de distribución de cargas y beneficios, lo que Rawls tiene en mente es la discusión sobre cómo debe entenderse una justa igualdad de oportunidades. Como se sabe, Rawls establece dos principios de justicia²³ y es precisamente en el segundo principio²⁴, el

²¹ Los aspectos distributivos evidentemente están entrelazados con su conformación histórica y cultural. No obstante, en el presente texto me restrinjo a mencionar la condición indisociable de su conformación. Esto se traduce en la práctica en que cualesquiera sean las críticas culturalistas que pueda tener una concepción tradicional de familia, los “aspectos distributivos” constriñen elementos específicos de esa concepción, a saber, como debe una concepción de justicia social determinar la institución familiar.

²² Rawls, J., *A Theory*, pp 511.

²³ Para una formulación inicial de los dos principios de justicia, véase *Ibid.*, p. §11. En este artículo vamos a considerar no obstante la formulación final que desarrolla en *Justicia como Equidad. Una Reformulación* (§13):

1. “Toda persona tiene la misma inviolable prerrogativa a demandar por un adecuado y completo esquema de iguales libertades básicas, esquema compatible con el mismo esquema de libertades para todos; y
2. Las desigualdades sociales y económicas deben satisfacer dos condiciones: primero, tales desigualdades existen para ser asignadas a posiciones y cargos abiertos para todos de acuerdo a condiciones de una justa igualdad de oportunidades; y segundo, tales desigualdades existen para el mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad (principio de la diferencia)” (pp. 42-43)

²⁴ Aunque famosamente se conoce que los principios de justicias son dos, se podría sostener que éstos están compuestos de al menos tres más. El segundo principio, que atañe precisamente la regulación distributiva puede dividirse en dos (de acuerdo a las dos condiciones allí expresadas, véase nota 25). No obstante, junto al primer principio y las dos condiciones que dividen el segundo principio, debe suponerse –también en un orden lexicológico– un principio previo que establecería que las sociedades deben intentar cubrir primero las necesidades básicas humanas, antes de preocuparse de las libertades básicas. Esto tiene mucho sentido si consideramos que las libertades básicas serían inertes si no se pudiera cubrir tales necesidades. Sin embargo, podríamos hablar de un quinto principio presente en JF ante las críticas de “demócratas radicales y socialistas (y el mismo Marx)” (JF, 148) respecto de la mera “formalidad” de las libertades establecidas en el primer principio. Para responder esta objeción, Rawls establece que las garantías a las libertades básicas asociadas al primer principio (Véase nota 22) deben ser complementadas por el “valor justo de las iguales libertades

principio que guía la distribución de los bienes sociales, donde juega un papel determinante la “justa igualdad de oportunidades (*fair equality of opportunity*)”. En el segundo principio, llamado normalmente Principio de la Diferencia, Rawls establece que las desigualdades sociales se justifican sí y solo sí tales desigualdades van en beneficio de los menos aventajados de esa sociedad. Sin embargo, en el mismo principio señala que se debe satisfacer, de forma prioritaria, una segunda condición, a saber, que la desigualdad este asociada a las posiciones y cargos y que ello solo es justificable cuando se distribuyen estas posiciones y cargos bajo el principio de justa igualdad de oportunidades. Esta prioridad del principio de la justa igualdad de oportunidades en el principio de la diferencia guía los criterios distributivos en la sociedad entendida como una conjunción de instituciones, la familia entre ellas, pero deja aún sin resolver la cuestión sobre la justicia al interior de la familia, según apuntan feministas como Möller Okin.

Para desarrollar esta idea crítica a la concepción de justicia de Rawls, se acude, al menos, a dos estrategias. La primera es la crítica sexista que estaría presente a través de gran parte de la tradición liberal. La dinámica que ha llevado a cabo el liberalismo a través de su concepción de contrato social en efecto dejaría sin examinar cómo los roles de género son considerados en el momento de adoptar el punto de vista del contrato social. Esta estrategia es adoptada por ejemplo por Carole Pateman.²⁵ Así, el “contrato sexual” es el dispositivo de justificación normativa que ofrece legitimidad a los acuerdos políticos que se fundamentan en el contrato, por medio de la exclusión de género, o como sostiene Pateman, por medio de la afirmación de un orden de justificación basada en una concepción patriarcalista de la justificación normativa.

Una segunda estrategia apela a la configuración del sujeto que está siendo representado en el acuerdo social. Se deriva de la primera estrategia, pero es más específica en su alcance. Esta es una de las críticas que adopta Möller Okin contra Rawls.²⁶ En un enfoque contractualista, la situación inicial hipotética —reconstruye el argumento esta crítica— las partes que concurren al acuerdo, llamado por Rawls “posición original”, es representado tanto por individuos como también “jefes o representantes de Familia”.²⁷ Al ser representantes o cabezas de familia quienes decidan sobre las reglas generales de distribución de bienes para la cooperación social, las partes así consideradas no están directamente interesadas en la justicia “al interior” de la familia. Además, agrega Möller

políticas” (*fair value of the equal political liberties*). Así, este valor justo es *paralelo*, sostiene Rawls, a la justa igualdad de oportunidades. Agradezco a Martin O’Neill por mostrarme esta lectura. Se encuentra parcialmente desarrollada en *The Special Significance of the Equality of Opportunity*, texto de Rawls que se mantiene inédito.

²⁵ Véase Pateman, C., *The Sexual Contract*, Stanford University Press, Stanford, 1988, cap. 1.

²⁶ Para esta crítica en particular, véase Möller Okin, S. *Justice, Gender, and the Family*, pp. 90-94

²⁷ Rawls, J., *A Theory*, pp. 128 (§22). En este pasaje, Rawl se pregunta si las partes deben considerar a terceros en su deliberación práctica sobre los principios de justicia. Considera como caso que las partes son “jefes de familia” (*Heads of Families*) que van a estar interesados en considerar la condición de sus descendientes (justicia intergeneracional). Véase también Rawls, J., *A Theory*, §25.

Okin, Rawls con tal defensa de las circunstancias de la justicia, está atrapado en la “dicotomía entre esfera pública y esfera privada y con ello también el modo convencional de considerar la vida al interior de la familia y las relaciones entre los sexos no son propiamente considerados como parte del contenido de una teoría de la justicia”²⁸. El problema consiste pues en que se establece una visión sexista de las partes sustrayendo de esa forma a una esfera privada las justas demandas de justicia.

La solución para Möller Okin consiste en que el enfoque que adopte la teoría respecto de quienes va a entender como “parte” en la posición original recaiga en todos los individuos adultos y no solamente a los jefes de familia, evitando de ese modo la inclinación convencional que las prácticas sociales y culturales tienen para desfavorecer al género femenino.²⁹ La solución, en otras palabras, consiste en adoptar la estructura de género en la posición original, para ser cubierto luego por el velo de ignorancia, de tal forma que las “partes” de la posición original representen algo menos individualista, menos racionalista y menos abstracto de lo que aparece en la obra rawlsiana, y refleje, en consecuencia, formas más auténticas de relaciones sociales que hagan honor a la disparidad de género y a la asimetría en la distribución del trabajo que caracteriza a la familia monógama tradicional.

Si la crítica de Möller Okin argumenta básicamente que Rawls dice poco si es que nada sobre la justicia en la familia dejando abierta la posibilidad de “masculinizar” injustificadamente la concepción que hacemos de las partes en la posición original, otras como Muñoz-Dardé defienden la idea de que la mejor interpretación de una teoría de la justicia igualitarista sea concebir de forma aún más marcadamente individualista las partes en la posición original para de tal modo evitar prejuicios de género, pero sobre todo para abrir el régimen de lo familiar a las exigencias de la justicia. En esa línea, el hecho de que poco se diga sobre la familia es precisamente la mejor garantía de un tratamiento justo. Muñoz-Dardé explica que un enfoque más individualista, esto es, abandonando la idea de que las “partes” sean jefes de familia o “línea de descendencia continua”, puede equipar más adecuadamente una concepción de justicia para así asimilar las críticas feministas y afrontar las demandas igualitaristas que éstas suponen. En particular, un enfoque que desconozca líneas de parentesco y que se aplique focalizadamente en los miembros de una sociedad rompería con las diferencias que cierta asimetría familiar³⁰ introduce, valorando

²⁸ Möller Okin. S. *Justice, Gender, and the Family*. pp. 92

²⁹ Nótese que en general, Möller Okin simpatiza con la concepción de justicia de Rawls como una herramienta emancipatoria para la crítica feminista. Su revisionismo del argumento de la teoría de la justicia, por tanto, busca introducir un vocabulario desde el feminismo dotando de esa forma a la TJ de un componente de género más amable con las reivindicaciones feministas. Cfr. Möller Okin, S. *Justice, Gender, and the Family*, pp. 101.

³⁰ Con asimetría familiar no nos referimos a las asimetrías al interior del régimen familiar que pueden resultar justificadas. Por ejemplo, aquellas que tienen que ver con los roles que se distribuyen entre m/padres e hijos/as, en el proceso de formación y desarrollo de cualidades sociales y emocionales básicas. Véase por ejemplo, en el contexto de lo Rawls llama “desarrollo moral” en la III parte de *A Theory of Justice*, la argumentación sobre la “moralidad de la autoridad”. Cfr. Rawls, J., *A Theory*, §70.

positivamente el principio de la justa igualdad de oportunidades al interior de las familias, si estas son tratadas como sostiene Muñoz-Dardé como cualquier “otra asociación”³¹.

Desde mi perspectiva, no hay necesidad de apelar a una interpretación más individualista como la que propone Muñoz-Dardé, ni tampoco me parece que una teoría de la justicia deba apelar a un “contrato sexual” más explícito que aquel que enuncie la reciprocidad que se deben las partes, so pena de quedar atrapado en la dicotomía de lo público-privado. Una defensa igualitarista de la familia, que al mismo tiempo sea sensible a una justa distribución de cargas y beneficios las demandas de justicia que surgen de las prácticas tradicionales de entender el rol de los miembros familiares debe insistir en que sean principios de justicia los que valoren la justa distribución de bienes en una sociedad de personas libres e iguales.

Mi sugerencia es que una estrategia más comprehensiva para incorporar las preocupaciones sobre la condiciones de igualdad al interior de la familia consiste en entender los principios de justicia como la adopción de un punto de vista normativo³², y no meramente como la adopción de criterios que guíen la asignación de cargas y beneficios para un conjunto de instituciones sociales en su conformaciones históricas y concretas. Guiarse de tal manera sería confundir una concepción de justicia con criterios de asignación.³³ En concreto, esto implica aproximarse a la justicia en la familia por medio del

³¹ Muñoz-Dardé, V., “Rawls, Justice in the family and of the family”, pp. 348

³² Entender los principios de justicia social como adoptando un punto de vista normativo no implica un compromiso con los aspectos coercitivos de una normatividad. En ese sentido este enfoque se desentiende de un enfoque jurídico, o de una “justicia retributiva” por cuanto el modelo de obligación normativa al que nos somete la justicia social no está comprometido en principio con la función coercitiva de la ley. Una normatividad puede expresarse no sólo como sanción, también como demanda, expectativa o pretensión. Si bien políticas públicas que tengan una inspiración en los principios de justicia pueden llevar a tener coercitividad, si bien ello responde al carácter normativo de esos principios, no se derivan de ellos. Por ejemplo, un principio de justicia que nos compromete con la elección democrática de puestos de representatividad puede llevarnos a exigir que las asociaciones religiosas elijan a sus autoridades morales por la vía democrática. A pesar de que las elecciones democráticas son una práctica institucionalizada que responde al primer principio de justicia y que cuenta con mecanismos coercitivos (por ejemplo contra el financiamiento ilegal de campañas políticas) no se sigue necesariamente que las asociaciones sociales deban instaurar esas prácticas en su funcionamiento interno. Llevado al terreno de la familia por ejemplo, el resultado puede ser altamente injusto. Podemos decir que la igualdad de tareas domésticas entre los miembros adultos de una familia es una normatividad, en el sentido de que es una “expectativa legítima”. El hecho de que se pueda derivar un deber de esa expectativa es justamente posible (o compatible), pero es un segundo momento, que no debe confundirse analíticamente con el primero.

³³ No quiero decir con esto que los “criterios de asignación” no sean necesarios. Por ejemplo, Hegel señala que como forma de favorecer la independencia de las clases agrícolas respecto del estado, “la primogenitura”, es decir, los privilegios en la distribución de los bienes de una familia al hijo mayor, debe restringir la igualdad de oportunidades para los hijos e hijas dentro del régimen familiar. (*Filosofía del Derecho*, §306 add.) Como lo muestra este ejemplo, la distribución justa de bienes es una tarea esencial de cualquier concepción de justicia social, sin embargo, difiere de una concepción de justicia por cuánto lo que está en juego no son las reglas o principios que deben modelar y diseñar la cooperación social. Un criterio de asignación debe establecer cómo el “distribuendum” –en términos de G.A. Cohen-, debe ser asignado en cada caso, estableciendo de esa forma una justa distribución de aquello que debe ser distribuido. Esta es, desde mi perspectiva, la distinción que caracteriza a lo que ha venido en llamarse en la filosofía política normativa, el “igualitarismo de la suerte” (*luck egalitarianism*), discusión que no tendría presente la diferencia entre justicia

modelamiento de las relaciones sociales bajo consideraciones morales que guíen tales relaciones en términos de una justa distribución de cargas y beneficios entre miembros de una justa cooperación social. Lo importante es que ello es compatible a su vez con las consideraciones regulativas que adoptamos como miembros de familia. En suma, la idea es que una persona puede adoptar el punto de vista de la justicia como ciudadano pero también como miembro de una familia o de una asociación. Por ejemplo, la demanda por la igualdad en la división del trabajo entre los miembros adultos de una familia concibe un punto de vista de la justicia diferente respecto a la justa división del trabajo entre los miembros adultos y los miembros menores de edad.³⁴ Mientras en el primer caso, el punto de vista que se adopta es el de ciudadanos tomados como personas libres e iguales, en el segundo caso, en el caso de la división entre adultos y menores, el punto de vista de justicia que se adopta corresponde a una consideración regulativa distinta³⁵, por cuanto ponderar los criterios de justicia que se aplican para la cooperación entre los miembros de una sociedad difiere significativamente de la forma como se entienden las relaciones de reciprocidad que se dan al interior de la familia, en particular entre los miembros adultos.³⁶

social y una instanciación de principios de asignación, en este caso, en relación al mérito. Para esta discusión, véase Cohen, G. A., “On the Currency of Egalitarian Justice”, *Ethics*, 99(4), 1989. p.906; Dworkin, R., *Sovereign Virtue*, Cambridge (MA), England: Harvard University Press, 2000; Arneson, R.J., “Luck Egalitarianism and Prioritarianism”. *Ethics*, 110(2), 2000, pp.339–349. Por otra parte, esta discusión no debe confundirse con la distinción que hace Rawls entre “justicia distributiva” y “Justicia asignativa” (*allocative justice*) que puede entenderse como otro tipo de instanciación de un criterio especial de asignación, en este caso de recursos materiales en vistas de la condición de personas concretas, cfr. Rawls, J., *A Theory*, pp. 64 (§11).

³⁵ Rawls por ejemplo lo rotula como “moralidad de la autoridad”.

³⁶ Esto incluye la necesidad también de adoptar un punto de vista normativo en torno a la justificación de las desigualdades en las relaciones de género. Por ejemplo, Geneviève Fraisse sostiene que las desigualdades de género evaluadas desde el punto de vista del poder político deben entenderse como una historia de lucha de poder y por tanto, como relaciones que están históricamente determinadas por la lucha de tal poder, que es expresión de una soterrada “voluntad de dominación” de hombres sobre mujeres o de la “sobrevivencia de prácticas feudales en un régimen democrático en la República” (Cfr. Fraisse, G., “Democracia Exclusiva, República Masculina”, en H. Quiroga, S. Villavicencio y Vermeren P. (eds.), *Filosofías de la Ciudadanía*, Homo Sapiens, Rosario, 1999, p 149). La desigualdad entre mujeres y hombres es, en consecuencia, eminentemente un problema político. El argumento que hemos venido desarrollando no rechaza este enfoque ni lo excluye, al contrario, es complementario a esta lectura, que se organiza en torno a un análisis histórico-teórico de las condiciones jurídico-políticas que han llevado a determinar el papel de la mujer en relación con el poder político. El hecho de que podamos trazar, desde la Revolución Francesa, como insiste Fraisse, el camino que siguió la lucha por el poder político entre los sexos, una instanciación práctica de ese trazado es precisamente el problema, entre otros, de la necesidad de enmarcar las desigualdades de género, o como nos interesa a nosotros, la desigualdad entre los miembros adultos de la institución tradicional de familia, como un problema político-moral que se expresa como una injusta desigualdad de cargas y beneficios. El análisis de Fraisse nos muestra así precisamente que las desigualdades de género no tienen su origen ni su justificación “biológica” (*ibid.*, p. 138) sino que política, y por tanto, susceptible de ser tratada dentro de un enfoque normativo de justicia social. Al mismo tiempo, y dado que la suposición de fondo de Fraisse consiste en la idea de que detrás del carácter político de las relaciones de género existe una suerte de voluntad de dominación, la idea que los aspectos distributivos de la familia que incumben en las relaciones de género

Esta perspectiva además no cae en la trampa de la dicotomía de lo público y lo privado.³⁷ La distinción que Rawls apunta entre razones públicas y no públicas apoya este razonamiento. En *Liberalismo Político*, Rawls señala que existen muchas razones no públicas y solo una razón pública. Precisamente, las razones no públicas son aquellas que pertenecen a la base social de la sociedad, como asociaciones de todo tipo, grupos identitarios y culturales. Rawls enfatiza que estos tipos de razonamientos no públicos no son privados sino sociales.³⁸ Junto a la razón pública y las razones de la base social, Rawls agrega una “razón doméstica” que es la razonabilidad propia de la familia y de las asociaciones pequeñas. Sin embargo, estos espacios de razones no son excluyentes entre sí, ni dicotómicos y en cambio “como ciudadanos, participamos en todos estos tipos de razón y tenemos los mismos derechos de cualquier ciudadano a participar en ellas”.³⁹

El esquema por tanto entre espacios de razones pública, social y doméstica es un espacio de razones del que participamos según sea nuestra posición en la membresía social. Como miembros de familia operamos determinando qué es lo justo en el régimen familiar – el mandato autoritario de un padre por ejemplo, que ordena a su hija de seis años alejarse del horno prendido—; y como miembros de la sociedad operamos por la regulación que nos entregan los principios de justicia, demandando un trato como personas libres e iguales. Esta perspectiva nuevamente parece venir a reforzar la idea de que el régimen de relaciones al interior de la familia está exento de los principios que regulan las relaciones justas. Según la interpretación que venimos intentando desarrollar aquí, razonar de ese modo es desconocer que, si bien los principios de justicia social se aplican al conjunto de las instituciones sociales y no a su vida interna, los principios de justicia constriñen significativamente el régimen familiar garantizando, dice Rawls, “los derechos básicos, las libertades y la igualdad de oportunidades”⁴⁰ para todos los miembros de la familia. Que los principios de justicia social queden fuera de los criterios de justicia que deben regular las relaciones familiares, no significa que la familia quede exenta de criterios y regulaciones justas. En términos generales esta perspectiva captura la idea de que la familia, como ninguna asociación de la estructura básica de la sociedad, puede violar los derechos y las libertades de las personas.

deben ser susceptibles de ser evaluados por reglas normativas, también es extensible, aunque no lo desarrolle aquí, a otras conformaciones no tradicionales de la institución familiar, como por ejemplo, familias homoparentales (*ibid.*, p. 137).

³⁷ En Rawls, J., *Liberalismo*, pp. 220-223.

³⁸ *Ibid.*, pp. 220. “Lo público y lo no público no es una distinción entre lo público y lo privado. Ignoraré esto último: no hay algo así como razón privada”.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Rawls, J., *Justice as Fairness*, pp. 164 (§50).

4. FAMILIA Y DEMANDAS DE PREDISTRIBUCIÓN.

Dicho lo anterior, el problema que debemos resolver finalmente es la manera como se garantiza la igualdad al interior de la institución familiar, y en específico, cómo se puede distribuir de manera equitativa la división del trabajo bajo la condición de una justa igualdad de oportunidades. En segundo lugar debemos contestar un segundo desafío normativo, a saber, como la familia entendida como una institución social entre otras no afecta inequitativamente otros sectores de la sociedad. Este problema aparece cuando por ejemplo, las ventajas que puedan recibir los miembros de una familia socialmente aventajada impactan en una desigualdad social de partida respecto de otros miembros de familias socialmente desfavorecidas. Respecto del primer problema, vamos a sugerir que la igualdad de oportunidades debe estar complementada por una condición que garantice que las libertades de todos los miembros, incluidos aquellos como las mujeres, que por razones históricas y culturales han sido sistemáticamente marginados de una igual distribución de reconocimiento social y político. Respecto del segundo problema, nuestra sugerencia es que la igualdad de oportunidades y la condición del valor de las libertades de los miembros deben ser correlacionadas con un régimen de distribución justa, que vamos a entender como “predistribución”. Ambas estrategias de solución están apoyadas en el análisis de Rawls, sin embargo, la segunda estrategia es revisionista de este último respecto del énfasis puesto en criterios redistributivos como condición para un justo reconocimiento al valor de la igualdad al interior de la familia.

Como sostuvimos al final de la sección cuarta, la distribución de cargas y beneficios al interior de la familia esta constreñida por criterios de justicia, no obstante los principios de justicia, esto es, los principios que modelan las instituciones sociales no están destinados, como piensa Möller Okin, para organizar una equitativa división del trabajo al interior de las instituciones sociales. La familia, de acuerdo a Rawls, si bien establece, como cualquier otra institución social, una concepción de justicia que organiza su vida interna, no puede, en razón de estos arreglos, atender contra los derechos básicos y las justas oportunidades de sus miembros. Para ser claros: es inaceptable que bajo un modelo de familia monógama, las mujeres, adultas e infantes, queden relegadas en sus oportunidades para desarrollar sus propios ideales de vida. Desde el punto de vista de la justicia, como señalamos en la sección cuatro, los derechos a la igual libertad de las personas y la justa igualdad de oportunidades regulan y levantan obligaciones al punto de vista de la justicia familiar.

La justa igualdad de oportunidades es una condición del principio de la diferencia. Si las desigualdades se justifican, reza el principio de la diferencia, es solo a condición de que se garantice una justa igualdad de oportunidades. Sin embargo, esta condición debe ser “paralelamente” complementada por una condición que garantice que todos los miembros de una sociedad tengan un acceso efectivo a libertades políticas, como libertad de asociación o libertad de participación. Así, lo que es injusto de la posición que tiene una

mujer dentro de una familia polígama no se debe a que solamente no se le reconozca el acceso a una justa igualdad de oportunidades sino que se debe a que, complementariamente o, no se le reconoce grados equitativos de goce de libertades políticas, por ejemplo, para asociarse a la institución de la familia monógama.

Rawls llama a esta condición “Justo Valor de las libertades Políticas” (*fair Value of Political Liberties*).⁴¹ Es una provisión del primer principio de justicia, es decir, prioritario al principio de la diferencia. Lo importante de este tratamiento rawlsiano es lo que voy a llamar “lectura complementaria” de la condición de la igualdad de oportunidades, es decir, que la justa igualdad de oportunidades –condición del principio de la diferencia– sólo tiene sentido si se interpreta complementariamente con el “justo valor de las libertades políticas”. Esta lectura complementaria hace más sentido si recurrimos, a su vez, a la crítica que el propio Rawls hizo en *A Theory of Justice* a otros dos modelos de igualdad, que incluye a la igualdad de oportunidades, a saber, lo que llamó el sistema de libertad natural y la igualdad liberal. Ambos modelos son insuficientes y fallan en ser igualitariamente justos.⁴²

La idea, en términos generales, es que una teoría de justicia social debe combinar sus consideraciones morales sobre la justa distribución de bienes sociales con el valor de la libertad política. Esto nos lleva, en consecuencia, a abordar nuestra sugerencia respecto de que la igualdad de oportunidades y la condición del valor de las libertades políticas de los miembros de una familia encuentran su expresión más efectiva en un régimen de distribución justa. Por lo tanto, la combinación entre justa distribución y libertad política, en general, y paralelamente, lo que he llamado la lectura complementaria de la igualdad de oportunidades, en particular, fuerza la discusión a ser planteada seriamente como una demanda no solo de justicia distributiva sino que también como una demanda por el tipo de régimen político que mejor pueda expresar y promover normativamente principios distributivos justos. Es decir, en un sentido significativo, reflexionar sobre las condiciones políticas de la institución familiar como una institución social justa lleva a levantar una crítica al régimen político neoliberal pues la defensa a distribuciones normativamente justificadas solo por un libertarianismo ramplón compatible con el actual sistema económico corporativista del capitalismo contemporáneo tornan la reflexión sobre la existencia de la institución familiar insuficiente.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 149 (§45).

⁴² Rawls antepone su propia versión a la igualdad formal del “sistema de libertad natural” (presente en la “Riqueza de las naciones” de Adam Smith) y también a lo que llama la “igualdad liberal”, que propone una igualdad de oportunidades basadas en una idea de meritocracia que rompe con accesos privilegiados abiertos tradicionalmente solo a la elite, un modelo sin embargo que no examina la igualdad de oportunidades para adquirir tales méritos. Su propia versión la denomina “Igualdad democrática”. Por igualdad democrática Rawls entiende la eliminación de toda barrera a la igualdad de oportunidades, incluida la desigualdad natural de talentos o “lotería natural” que Rawls considera “arbitraria” desde un punto de vista moral, es decir, desde el punto de vista de la distribución de cargas y beneficios en la participación de los bienes sociales. Para este tratamiento, Véase, TJ §§10-14. Para una discusión del punto de vista rawlsiano, sirve revisar, Barry B., *Theories of Justice*, Harvester-Wheatsheaf, Londres, 1989, cap. 6.

Si queremos considerar seriamente las demandas que la institución social de la familia plantea como demanda política para la igualdad de las mujeres, la justa distribución de oportunidades entre todos sus miembros y que al mismo tiempo no impacte inequitativamente entre los distintos miembros de familias desigualmente posicionadas socialmente debemos considerar la demanda por un régimen político donde estas demandas sean satisfechas. Una posibilidad es considerar qué régimen puede responder a las demandas de igualdad social a través de la determinación de lo que ha sido llamado redistribución. Rawls mismo argumenta que el régimen de bienestar socialdemócrata, el régimen socialista centralizado y el régimen capitalista neoliberal fallan en esta tarea. Su sugerencia es pensar en dos sistemas alternativos, a saber, el régimen que denomina “democracia de propietarios” o el régimen de un socialismo liberal democrático. En estos dos últimos, la dispersión justa del capital (por ejemplo, guiada por el principio de la diferencia), en conjunción con la regulación de la transmisión de ventajas entre generaciones garantizaría que la concentración de bienes económicos y sociales no socave el acceso de las familias a la combinación entre una justa igualdad de oportunidades y el valor social de las libertades políticas.⁴³ La reflexión en torno a la familia como institución social justa y como centro de demandas políticas por justicia distributiva nos lleva a responder la pregunta sobre si la familia debe ser abolida de forma negativa, y en cambio, nos lleva a una discusión política sobre la justa distribución social.

⁴³ Aunque evidentemente esta línea de argumentación ha levantado suspicacias. Por ejemplo, Ingrid Robeyns en “Care, Gender and Property-Owning Democracy”, sostiene que una democracia de propietarios podría tener efectos negativos para la defensa de los derechos de la mujer. Sostiene que si “las regulaciones de una democracia de propietarios permite que los ciudadanos usen su capital para generar un ingreso básico, ello podría derivar en un incentivo financiero para salirse del mercado laboral. Bajo esas circunstancias, una democracia de propietarios fomentaría la división del trabajo por género, y por ende, la injusticia de género, más que debilitarla” (pp.176). Este artículo aparece como capítulo en una antología sobre el concepto de Democracia de Propietarios que puede servir como guía para una discusión más general sobre tal concepción. Véase, *Property-Owning Democracy. Rawls and Beyond*. O’Neill M. y Williamson Th. (eds.). Blackwell, Oxford, 2012, pp.163 y ss.

BIBLIOGRAFÍA

- ARNESON, Richard J., "Luck Egalitarianism and Prioritarianism". *Ethics*, 110(2), 2000, pp.339–349.
- BARRY, Brian, *Theories of Justice*, Harvester-Wheatsheaf, Londres, 1989.
- COHEN, Gerald. A., "On the Currency of Egalitarian Justice". *Ethics*, 99(4), 1989.
- DWORKIN, Ronald, *Sovereign Virtue*, Cambridge (MA), England: Harvard University Press, 2000.
- FRAISSE, Geneviève, "Democracia Exclusiva, República Masculina", en *Filosofías de la Ciudadanía*, H. Quiroga, S. Villavicencio y Vermeren P. (eds.), Homo Sapiens, Rosario, 1999.
- HEGEL, George W. F., *Principios de la filosofía del derecho*, traducción Juan Luis Vernal, Buenos Aires, Sudamericana, 1975.
- KYMLICKA, Will, *Multicultural Citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- MÖLLER OKIN, Susan, *Justice, Gender and the Family*, New York, Basic Books Publishers, 1989.
- _____, "Is Multiculturalism Bad for Women?", en Cohen J., Howard M. y Nussbaum M. (eds), *Is Multiculturalism Bad for Women? Susan Möller Okin with Respondents*. Princeton University Press, New Jersey, 1999.
- MUNOZ-DARDE, Veronique, "Is the family to be abolished then?", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, 99, November 1999.
- PATEMAN, Carole, *The Sexual Contract*, Stanford University Press, Stanford, 1988.
- RAWLS, John, *Liberalismo Político* (2ª ed.), México, Fondo de Cultura Económica, 1995.
- _____, *A Theory of Justice. Revisited Edition*, Cambridge (MA), The Belknap Press of Harvard University Press, 1999.
- _____, *Justice as Fairness. A Restatement*. Cambridge (MA), Harvard University Press, 2001.
- ROBEYNS, Ingrid, "Care, Gender and Property-Owning Democracy", *Property-Owning Democracy. Rawls and Beyond*. O'Neill M. y Williamson Th. (eds.), Blackwell, Oxford, 2012.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *El Contrato Social*, Madrid, Alianza, 2012.
- STONE, Alison, "Feminist Criticism and Reinterpretations of Hegel" en *Buletin of the Hegel Society of Great Britain* 45/46, 2002.

VÁZQUEZ GARCÍA, Verónica

Usos y Costumbres y ciudadanía femenina. Hablan las presidentas municipales de Oaxaca. México D. F., Porrúa, 2011.
