



<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v66n163.49543>

¿ES LA VIDA FAMILIAR RELEVANTE PARA LA JUSTICIA SOCIAL?



IS FAMILY LIFE RELEVANT TO SOCIAL JUSTICE?

ANA CAROLINA FASCIOLI ÁLVAREZ*
Universidad de la República - Montevideo - Uruguay

.....
Artículo recibido el 5 de febrero del 2015; aprobado el 11 de mayo del 2015.

* *afascioli@fhuce.edu.uy*

Cómo citar este artículo:

MLA: Fascioli Álvarez, A. C. “¿Es la vida familiar relevante para la justicia social?” *Ideas y Valores* 66.163 (2017): 81-103.

APA: Fascioli Álvarez, A. C. (2017). ¿Es la vida familiar relevante para la justicia social? *Ideas y Valores*, 66 (163), 81-103.

CHICAGO: Ana Carolina Fascioli Álvarez. “¿Es la vida familiar relevante para la justicia social?” *Ideas y Valores* 66, n.º 163 (2017): 81-103.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

Desde la crítica feminista a John Rawls y la teoría del reconocimiento de Axel Honneth, se propone ampliar la noción liberal de justicia social para que las relaciones de amor y cuidado recuperen su papel vital. Se examina en qué medida y sentido la vida familiar constituye una esfera de justicia para mostrar cómo, además de la regulación externa, es necesaria una mirada valorativa de sus relaciones internas, sin olvidar que en la familia intervienen virtudes que exceden a la justicia.

Palabras clave: A. Honneth, J. Rawls, familia, feminismo, justicia, liberalismo.

ABSTRACT

On the basis of the feminist critique of John Rawls and of Axel Honneth's theory of recognition, the paper suggests a broader liberal notion of social justice that reinstates the vital role of the relationships of love and care. It examines to what extent and in what sense family life constitutes a sphere of justice, in order to show that, in addition to external regulation, an evaluative approach of its internal relations is necessary, without neglecting the fact that virtues that go beyond justice are at stake in the family.

Keywords: A. Honneth, J. Rawls, family, feminism, justice, liberalism.

La esfera de la vida íntima familiar fue considerada irrelevante en la mayoría de las concepciones liberales tradicionales encargadas de ofrecer una interpretación política de la justicia social. Sin embargo, desde la crítica feminista a John Rawls (*cf.* Okin 89-101) y, más tarde, desde la teoría del reconocimiento de Axel Honneth (*cf.* 1997 cap. 5; 2007b; 2009; Anderson y Honneth 141-143), se propone una ampliación tal de la noción liberal de justicia social que las relaciones de amor y cuidado resurgen con un papel vital en sus reflexiones teóricas sobre este concepto. Las nuevas perspectivas amplificadoras del enfoque distributivista liberal sugieren que la justicia de una sociedad se determina principalmente por la constitución de sus prácticas sociales y la calidad de las formas de comunicación presentes en ellas. Si seguimos esta perspectiva y pretendemos incluir el ámbito familiar íntimo como una esfera de justicia social, surgen algunas preguntas fundamentales: ¿en qué sentido y con qué alcance podría la familia ser considerada un lugar de justicia? ¿Pueden operar en ella los mismos parámetros que operan en la sociedad en su conjunto? Y ¿hasta dónde esta esfera puede ser regulada por o ser objeto de un diseño institucional?¹

La mayoría de los filósofos políticos que defendieron la justicia en el dominio público –entendido básicamente como el mundo de la política y del mercado laboral– lo distinguieron claramente de la vida privada doméstica, considerando que operaban bajo principios diferentes. Vieron la familia como un dominio separado del objeto mismo de la política, e incluso consideraron que necesitaba ser protegido de la intromisión estatal. Pero actualmente la familia ha vuelto al debate público y se ponen en cuestión estos límites. Resurgen con nueva fuerza reflexiones sobre esta institución, tanto en los discursos cotidianos –que lamentan su incapacidad de orientar o sostener a sus miembros, denuncian los fenómenos de abuso y violencia que se dan en su interior, o reivindican nuevas formas o modelos de familia–, como en la reflexión filosófico-política, donde las posiciones feministas, nearistotélicas y neohegelianas cuestionan la tradicional dicotomía liberal entre lo público y lo privado. También son significativos los esfuerzos de la sociología y la economía contemporáneas para explicar la complejidad a la que se enfrenta esta institución, e incluso se postulan algunas tendencias de su desarrollo futuro (*cf.* Becker 1981; Beck-Gernsheim 2002; Sen 1990).

En el debate filosófico-político de las últimas décadas es posible encontrar tres respuestas o perspectivas básicas ante la pregunta inicial que

.....
 1 Honneth concibe la esfera íntima integrada por otras relaciones afectivas profundas, como son las de amistad y de pareja. Este artículo aborda exclusivamente las relaciones familiares, por sus ventajas analíticas, en la medida que el debate sobre las relaciones de cuidado se ha centrado en este dominio (*cf.* Honneth 1997 118).

nos convoca –si puede la familia ser una esfera de justicia–: a) quienes sostienen que la justicia no se aplica a la vida familiar; b) quienes consideran que esta virtud se aplica a la familia solo como límite externo, pero no a su dinámica interna; y c) quienes afirman que la familia debe ser también internamente justa. En lo que sigue analizaré cada una de estas perspectivas, y apoyaré los argumentos de Susan Okin, Martha Nussbaum y Axel Honneth a favor de la última. La vida familiar debe estar sometida a regulaciones legales que garanticen los derechos y libertades de todos sus miembros, pero además, sus vínculos, roles y prácticas cotidianas deben ser justos. Ello no implica afirmar que la vida familiar se reduzca a la justicia o que no podamos esperar mucho más de estas relaciones, sino que más bien, como sugiere Honneth, es un espacio *a caballo* entre el amor y la justicia. Asimismo, se sugieren algunas claves para pensar cuál sería una correcta intervención del Estado en la familia (cf. Honneth 2007 155 159).

I

La primera posición teórica sobre la relación entre vida familiar y justicia corresponde a quienes consideran que pedir que las familias sean justas es un error, dado que estas configuran una esfera *prepolítica* o *no política*. Simplemente, la justicia –en su sentido estrictamente político– no se aplica a la familia o a la “esfera íntima”. En un extremo claramente identificado se ubica en esta perspectiva un pensar tradicionalista, para el cual la familia está más allá de la justicia porque la naturaleza dicta su estructura jerárquica, y considera la división del trabajo familiar por género como algo natural y necesario. Esta posición mantiene las afirmaciones que autores como Rousseau o Hume postularon sobre una “naturaleza” de la mujer y del hombre, y lo adecuado de excluir a la primera de la vida económica y política (cf. Rousseau 364). Desde esta mirada “neoconservadora”, el pensamiento feminista actual y su resistencia a los roles tradicionales de género marcados por la naturaleza se presenta como causa y expresión del colapso de la familia (cf. Lasch XIV-XV). La familia es una esfera que aparece amenazada por reivindicaciones de justicia –ajenas a ella– en su interior. Sin llegar al extremo de esta posición, entre los teóricos que pensaron contemporáneamente la justicia social –tanto liberales como comunitaristas–, se presenta una desconsideración generalizada de la vida familiar, lo que entiendo lleva el mismo supuesto implícito –que la justicia no se aplica a la familia–.

Michael Sandel, como excepción, plantea explícitamente los argumentos de esta tesis: puntualiza por qué las circunstancias de la justicia le son ajenas. Las familias son asociaciones *allende* la justicia, cuya naturaleza interna está más allá de las circunstancias en las que esta surge. Esta virtud solo opera cuando los intereses difieren y los bienes a distribuir son

escasos. Aunque esto último ocurre en nuestras sociedades, podríamos también visualizar en su seno asociaciones más íntimas y solidarias en las que los valores y objetivos de los participantes coinciden muy estrechamente (cf. Sandel 50). La familia es, para el autor, un caso extremo de este tipo de asociaciones, en las que cuanto más fuerte es la benevolencia mutua entre los individuos, más se pierde y confunde la distinción de la propiedad entre ellos. Su concepción de la familia como un grupo íntimo, ligado por el amor y la identidad de intereses o por propósitos compartidos, hace entonces *innecesaria* la justicia. Nuestras relaciones familiares en general se rigen por un afecto espontáneo, mientras que raramente invocamos derechos individuales o procedimientos de justicia imparcial,

no porque la injusticia sea predominante, sino porque su interés está superado por un espíritu de generosidad en el que pocas veces me siento inclinado a exigir mi justa parte. [...] El punto no es que obtengo lo mismo que obtendría de otra manera, solo que más espontáneamente, sino simplemente que las cuestiones respecto de qué es lo que obtengo y de a qué estoy obligado no cobran demasiada importancia en el contexto total de este modo de vida. (Sandel 52-53)

Para Sandel, además de innecesaria, la justicia puede ser peligrosa en el ámbito familiar, al punto de poder ser más un vicio que una virtud. Cuando alguien actúa de acuerdo con un sentido de justicia en circunstancias inapropiadas, o sea, donde otras virtudes son más relevantes que esta, su acto puede que no sea superfluo, sino que daña moralmente la relación, lo que genera en forma de autocumplimiento las circunstancias de la justicia que su discurso supone.²

Sandel advierte con acierto que la familia –como la amistad– está caracterizada por virtudes más nobles que la justicia. Creo que resulta muy atendible esta consideración del autor sobre el lenguaje en el que ocurre la interacción social. Sandel no niega que puedan en algún momento surgir la discordia y las circunstancias de la justicia en la vida de una familia, o que sea una institución regulada legalmente; lo que quiere señalar es que las interacciones familiares cotidianas se rigen, en general, por principios diferentes. Aun cuando puedan darse las circunstancias de la justicia, estas no son las que predominan en la vida familiar y, por tanto, la justicia no es en la familia la virtud superior (cf. Sandel 52-53).

2 A modo de ejemplo Sandel señala: “Si, a resultas de un equivocado sentido de la justicia, un viejo amigo muy cercano insiste repetidamente en calcular y pagar su parte exacta de todos los gastos comunes, o no quiere aceptar ningún favor u hospitalidad salvo bajo la mayor protesta o desconcierto, no solo me sentiré obligado a ser recíprocamente escrupuloso, sino que en el mismo instante puedo comenzar a preguntarme si no habré comprendido de manera equivocada nuestra relación” (55).

Sin embargo, considero que esta posición presenta al menos dos graves dificultades. En su planteamiento, Sandel pretende cuestionar la primacía de la justicia propuesta por el liberalismo de John Rawls, y sostiene que esta no puede ser la primera virtud de las instituciones sociales de una manera absoluta. Lo sería solo para sociedades acosadas por una fuerte discordia (cf. Sandel 50-51). La primera dificultad, como ha señalado Okin, es que Sandel malinterpreta a Rawls, quien entiende la justicia como principal virtud no en el sentido de una virtud más alta o noble, sino como la fundamental o más esencial: “la justicia tiene prioridad porque es la más esencial, no porque sea la más alta de las virtudes” (Okin 28). De hecho, Rawls dice explícitamente que hay sentimientos y principios morales más nobles que la justicia, al referirse a las “acciones supererogatorias”, o sea, a las acciones que realizamos por sobre los términos de la obligación, como son los actos de benevolencia, autosacrificio o heroísmo (cf. 2000 117-118). Y aunque estas acciones vayan más allá de la justicia, ello no implica necesariamente que estén contra ella. Por lo tanto, podríamos sostener que la justicia no es en la familia la virtud superior, aunque sí una de las más básicas. En el fondo, el supuesto cuestionable es que Sandel interprete que, siempre y necesariamente, justicia y benevolencia se oponen. El autor entiende la justicia solo como una “virtud compensatoria, cuya ventaja moral consiste en su capacidad de remediar las condiciones que se han degradado” (Sandel 51), y reduce la justicia a la esfera legal, entendiéndola meramente como demandas de imparcialidad y de observancia de derechos. Por eso, Sandel solo puede ver la justicia como opuesta al amor, la espontaneidad, la benevolencia y la fraternidad; el respeto de la justicia *sustituye* a la generosidad del amor, remedia una condición que se degradó (cf. 51-52). Si la justicia solo puede sustituir a la fraternidad o al amor benevolente, el supuesto es que cuando una está presente, la otra está ausente; cuando la vida familiar funciona adecuadamente, la justicia no está presente.

La segunda dificultad es que esta primera asunción sobre la relación entre justicia y vida íntima contiene, en mayor o menor medida, una idealización de la vida familiar. Son expresiones contemporáneas de perspectivas tradicionales como las de Rousseau y Hume, quienes entendían que el afecto y la unidad de intereses que prevalece en las familias hacen irrelevantes los estándares de justicia (cf. Okin 27; Hume 185; Rousseau 241-242). Pensadoras feministas han reparado en que esta idealización que el siglo XVIII hizo de la familia como unidad ética escondía la situación real de la mujer, que perdía al casarse sus derechos legales y pasaba a ser una propiedad del marido, muchas veces negligente o abusador (cf. Okin 33). *The Subjection of Women* de Stuart Mill fue justamente una respuesta crítica al contenido ideológico de esta idealización, y a las tesis naturalistas sobre los roles de género, que el

pensamiento feminista posteriormente retomó y amplificó. En la actualidad continúan existiendo estas visiones idealizantes de la familia, que la presentan como refugio o “paraíso en un mundo desalmado” (cf. Lasch XIX). El reciente “descubrimiento” de la violencia doméstica, sin embargo, muestra la falsedad y el peligro de esta idealización, y cómo la internalización de normas de justicia puede representar una mejora significativa para este ámbito social.

II

La segunda perspectiva sostiene que la familia es una esfera de justicia, pero entiende esto solo en un sentido externo. Rawls es quien introduce esta idea, aunque sin la suficiente claridad, porque –como se mostrará– oscila entre dos afirmaciones inconsistentes entre sí (cf. Nussbaum 2000 272-273). Por un lado, en su *Teoría de la justicia*, Rawls había establecido que el objeto primario de los principios de justicia es la “estructura básica de la sociedad”, y por tal entiende “el modo en que las instituciones sociales más importantes distribuyen los derechos y deberes fundamentales, y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social” (2000 20), e incluyó dentro de estas instituciones a la familia monogámica, entre otras. Sigue esta misma idea cuando, en su posterior artículo sobre el contenido y alcance de la idea de razón pública, dedica un apartado especial a la familia y al interés que un Estado liberal tiene en ella. Allí Rawls afirma explícitamente que la familia es una parte de la estructura básica de la sociedad, por lo que es una de las instituciones sobre las que se aplican los dos principios de justicia: “La familia forma parte de la estructura básica porque una de sus principales funciones es servir de base de la ordenada producción y reproducción de la sociedad y de su cultura de una generación a otra” (Rawls 2001 181).

Al concebir la sociedad política como un sistema de cooperación social que se extiende en el tiempo, la vida reproductiva es relevante para su teoría de justicia, porque ella garantiza la producción y reproducción ordenada de la sociedad y de su cultura de una generación a la siguiente. La familia tiene un rol central para la comunidad política en cuanto al cuidado y educación de los hijos, pues asegura su desarrollo moral y su educación en la cultura y las virtudes necesarias para sustentar las instituciones sociales y políticas (cf. Rawls 2001 181-182). Aunque concebida como institución prepolítica, la familia interesa al Estado por su papel en el desarrollo moral de los futuros ciudadanos. Es vista, en definitiva, como una escuela de ciudadanía fundamental para el régimen democrático, que conserva la clásica visión de Stuart Mill.³

3 Mill reparó en que la familia de su tiempo era una escuela de despotismo masculino e inculcaba hábitos de pensamiento, sentimiento y acción en las nuevas generaciones, que

Ahora bien, el mismo Rawls señala luego en dicho artículo una tesis inconsistente con la anterior: que los dos principios de justicia se aplican a la estructura básica, pero no *directamente* a la vida interna de las asociaciones que la componen, incluidas las familias (cf. 2001 182). Como ocurre con otras instituciones sociales como iglesias, universidades o asociaciones profesionales, los principios de justicia no regulan su gobernanza interna. Por ejemplo, los principios de justicia de un régimen democrático no implican que la gobernanza eclesial deba ser democrática, aunque estos mismos principios establecen importantes límites a las iglesias con el propósito de proteger los derechos y libertades de sus miembros –por ejemplo, no pueden practicar una intolerancia efectiva, la ley no reconoce la herejía como crimen, o los miembros deben tener libertad de abandonar su fe–. Los principios políticos de justicia no se aplican a la vida interna de una iglesia, ni es esto deseable o consistente con la libertad de conciencia o de asociación. Lo mismo ocurre con la familia: los principios políticos de justicia no se aplican directamente a la vida interna familiar: no nos dicen cómo criar a nuestros hijos, no se nos pide que los tratemos a ellos o a nuestra pareja de acuerdo con principios políticos, o que la familia deba cumplir el principio de diferencia en su distribución de recursos y oportunidades. El autor plantea la misma idea de Sandel: en la familia, “aquellos principios están fuera de lugar” (Rawls 2001 184). Aunque los padres se puedan guiar directamente por una concepción de justicia en el trato de sus hijos, Rawls considera que estas concepciones internas no son políticas y, además, buena parte de esta relación padres-hijos está pautada por el principio de autoridad. Pero el hecho de que los miembros de la familia vivan como ciudadanos en una sociedad cuyas instituciones sí se rigen por estos principios de justicia, impone límites externos, restricciones esenciales para garantizar los derechos, libertades y oportunidades de sus miembros, por ejemplo, en el trato de los padres a los hijos, como son la prohibición legal de abuso o negligencia en su cuidado (cf. Rawls 2001 183-184). Sin embargo, fuera de ello, “la sociedad tiene que confiar en el afecto y la buena voluntad naturales de los miembros maduros de las familias” (*id.* 184).

El hecho que la concepción política de la justicia no se aplique a la vida interna familiar también implica que al gobierno no le interesa la forma particular que asuma la familia o las relaciones entre los miembros adultos, excepto si afectan en alguna medida la reproducción ordenada

eran incompatibles con la democracia. Difícilmente los hombres verían a las mujeres como iguales en la vida política, si en la familia eran educados para sentirse y pensarse como superiores (cf. Mill 140-143). Solo que, a diferencia de Mill, Rawls asume en su análisis del desarrollo moral que la familia es internamente justa (cf. Okin 22).

de la sociedad a través del tiempo. Para Rawls, no puede prohibirse o penalizarse legalmente la división tradicional de las tareas por género, si surgen de un acuerdo voluntario (por ejemplo, basado en creencias religiosas de sus miembros) y no de una injusticia en el sistema laboral (cf. 2001 186). La defensa de la monogamia o de la condena del matrimonio gay como planteos de interés legítimo del gobierno sobre la familia reflejarían doctrinas morales y religiosas comprensivas inadmisibles para un Estado liberal. Este tipo de especificaciones solo serían legítimas a la luz de otros valores políticos: por ejemplo, si se demostrara que la monogamia es necesaria para la igualdad de la mujer, o el matrimonio entre el mismo sexo fuera destructivo para la crianza y educación de los niños (cf. *id.* 182). Esto implica que, aunque los principios políticos no se aplican directamente a la vida interna, “le imponen restricciones esenciales como institución y garantizan así los derechos, las libertades y las oportunidades de carácter básico de todos sus miembros. [...] Como parte de la estructura básica, la familia no puede violar tales libertades” (*id.* 183).

El liberalismo rawlsiano ve entonces a los miembros de la familia ante todo *como iguales ciudadanos o futuros ciudadanos* y, por eso, el Estado debe imponer límites allí donde estos se encuentren, para garantizarles iguales derechos, libertades básicas y oportunidades – especialmente a mujeres y niños– (cf. Rawls 2001 184). Distinciones de género que limiten estas libertades están, por tanto, excluidas. Rawls reconoce a las feministas que históricamente las mujeres han sufrido de una distribución injusta de las tareas de cuidado sobre los niños, en las leyes de divorcio, etc.; y en respuesta a la crítica feminista de Okin, Rawls reconoció que en su *Teoría de la justicia* no fue suficientemente explícito acerca de que la justicia como equidad implica igual trato para mujeres tanto como para hombres. Considera que esto, en todo caso, fue una omisión de su parte, pero no del liberalismo político en sí mismo (cf. 2001 181).⁴

La inconsistencia de Rawls responde, según Nussbaum, a que el autor percibió el “dilema” de que como ciudadanos tenemos razones para imponer las limitaciones inspiradas por principios políticos de justicia a las instituciones de la sociedad civil, mientras que como miembros de esas asociaciones tenemos razones para limitar estos constreñimientos de forma que dejen lugar para una vida interna libre y floreciente apropiada a la asociación de que se trate. Rawls descubrió que hay una

4 En la reformulación de su teoría, que Rawls ofrece en *La justicia como equidad* (2004), puede encontrarse el mismo apartado sobre la familia, con algunas leves modificaciones. Entre las diferencias sutiles entre ambos textos, puede verse en este último una referencia más directa a la crítica de Okin, aunque con escaso desarrollo.

tensión en el abordaje que la política pública puede hacer de la esfera privada del amor y el cuidado familiar. La solución rawlsiana al dilema es proponer que los límites sean fuertes pero externos. Como en el caso de la religión,

importantes valores de elección personal serían sacrificados si la familia se convirtiera en el tema de una teoría política de justicia de una forma demasiado directa. Por otro lado, no debemos perder de vista el hecho obvio de que la familia tiene una profunda influencia en el desarrollo humano, una influencia que está presente desde el comienzo de la vida. Por lo tanto, tiene fuertes razones para ser considerada como parte de la estructura básica de la sociedad, y entre aquellas instituciones que los principios básicos de justicia están destinados a regular más directamente. (Nussbaum 2000 270)

Rawls también es ambiguo en cuanto a la dicotomía público-privado. Por una parte, en su *Teoría de la justicia* se encarga de distinguir muy claramente nuestra perspectiva como personas con identidades y compromisos sustantivos, de nuestra perspectiva política como ciudadanos. Y parece considerar la sociedad dividida en hogares de familias nucleares tradicionales, sugiriendo que la familia tiene una forma prepolítica y que las políticas públicas limitan desde el exterior una realidad que tiene su propia vida interna, anterior y ya dada (cf. Nussbaum 2000 276). Sin embargo, posteriormente llega a afirmar que no existe esfera privada que esté exenta de justicia o que esté “dada” aparte de las concepciones políticas de justicia, ya que:

un dominio no es un espacio o un lugar, sino más bien el resultado de la forma en que los principios de justicia se aplican, directamente a la estructura básica, e indirectamente a las asociaciones dentro de ella [...] Así, las esferas de lo político y lo público, lo no político y lo privado, escapan al contenido y a la aplicación de la concepción de la justicia y sus principios. Si se alega que la llamada esfera privada es un espacio ajeno a la justicia, entonces no existe tal cosa. (Rawls 2001 185)

En síntesis, y considerando nuestra pregunta inicial, Rawls considera con acierto que la dinámica interna de la familia se rige por cuestiones que exceden la justicia, pero la prioridad de lo político en una sociedad bien ordenada hace que la familia requiera ser objeto de la justicia, y esté, como otras instituciones, sometida a ciertos límites o regulación externos. A diferencia de Sandel, Rawls no considera que la familia esté por fuera de las circunstancias de la justicia, aunque –por sus rasgos internos– pueda encontrarse “más allá de ella”. En el siguiente apartado profundizaremos en la contribución y en los límites del modelo de Rawls, a partir de la crítica que se realiza desde las teorías políticas feministas.

III

La tercera posición en este debate –y que en este artículo defiendo como tesis– consiste en sostener que la familia necesita ser también *internamente* justa. Debemos esta idea fundamentalmente al pensamiento feminista de Susan Okin –fuerte crítica de Rawls–, pero aquí se presentará también el aporte de Martha Nussbaum y las reflexiones más recientes de Axel Honneth sobre la vida íntima como una esfera de la justicia.

La crítica feminista al liberalismo rawlsiano consistió en postular que la limitación estatal externa es insuficiente para garantizar la igualdad real de las mujeres. Decíamos que, para Rawls, el Estado no debe intervenir en las relaciones entre sexos que se establecen al interior del hogar, pues la forma de estos vínculos responde a la libertad de conciencia, asociación y autodefinición de cada quien. Rawls asumió mayoritariamente, como toda la tradición liberal, una fuerte dicotomía entre la esfera pública y la privada. Pero las feministas piensan que esta defensa de la privacidad del hogar y la resistencia liberal a intervenir en la familia es peligrosa, porque las relaciones dentro de la familia son el eje de la injusticia de género (*cf.* Benhabib 25-26). Aunque el pensamiento feminista es extremadamente diverso, hay acuerdo en señalar que uno de sus principales aportes al *mainstream* de la filosofía política es haber cuestionado esta tradicional dicotomía. Para algunas feministas, incluso, la consigna de que “lo personal es político” es justamente de lo que trata el pensamiento feminista. Denuncian tal dicotomía como ideológica, porque la “privacidad” de la esfera íntima fue una suerte de

vidrio opaco que hizo invisibles e inaudibles a las mujeres y sus esferas tradicionales de actividad. Las mujeres y las actividades a las que han estado confinadas históricamente, como la crianza de los niños, la atención de la casa, la atención de las necesidades emocionales y sexuales del hombre, y la atención de los enfermos y los mayores, hasta hace poco estuvieron fuera del alcance de la justicia. (Benhabib 25-26)

La libertad, igualdad y reciprocidad, ideales liberales tan caros, pretendidos para el espacio público, no pasaban el umbral de la puerta del hogar. Y consideran que esta invisibilización de la mujer trajo no solo una omisión moral y política, sino también un déficit epistemológico en las propias teorías políticas y morales.

Aun cuando el ideal de igualdad del pensamiento liberal alentó la entrada de las mujeres en la esfera pública –algo que todavía está lejos de completarse–, invisibilizó, por ejemplo, la división del trabajo doméstico al interior de la familia. Por eso, Okin advierte con acierto que el hecho de que las mujeres accedieran al trabajo remunerado no implicó necesariamente que fueran iguales (*cf.* 8-9). La teoría de Rawls ignoró

que, aunque la estructura legal familiar puede no manifestar sexismo, las relaciones de poder dentro de las familias pueden ser injustas debido a la organización de familia y las expectativas socialmente construidas sobre los roles del hombre y la mujer en el hogar. Estas expectativas tienen una fuerza coercitiva informal, pueden ser francamente injustas y afectar profundamente las posibilidades vitales de las mujeres, aun cuando la ley de familia sea neutral en referencia a estas actividades. La clave de la crítica es que las opciones no reguladas por ley –por ejemplo, la distribución de las tareas domésticas– también caen dentro de los límites básicos de la justicia (*cf.* Okin 3-4).

Las feministas proponen entonces que es necesario regular y someter la vida interna familiar y sus prácticas cotidianas a parámetros de justicia. Consideran que esto no es incompatible con el liberalismo, y se inspiran en el abordaje que realizó el propio Mill sobre las relaciones de poder entre los esposos, pero que luego la tradición liberal no continuó. Sin embargo, el pensamiento feminista es tan diverso, que es posible encontrar todo el espectro político dentro de este, con un amplio debate interno sobre el alcance de esta regulación, y el papel que juegan el Estado y las opciones personales de los miembros de la familia. Algunas teóricas llegan a proponer que el contrato matrimonial debe determinar legalmente la división de las labores domésticas y la responsabilidad compartida en las tareas de cuidado de los hijos, para sustituir con este contrato explícito el arreglo tácito que la cultura patriarcal impuso sobre la mujer. Otras, bajo el mismo modelo de contrato, directamente proponen excluir al Estado, permitiendo a cualquier adulto que consienta casarse y elegir libremente los términos de su asociación. Proponen abolir el casamiento definido por el Estado y reemplazarlo por contratos individuales de cada pareja, lo que incluye parejas homosexuales así como casamientos plurales –poligamia–. Los individuos mismos habrán de determinar qué tipos de familias quieren crear o cómo concebirán a los hijos, de manera que los acuerdos sobre procreación no deberían tener restricción estatal, como, por ejemplo, comprar y vender gametos o servicios gestacionales. Pienso que estas posiciones resultan problemáticas, ya que, en el caso de las primeras, abren la puerta a una fuerte intromisión del Estado en los hogares –pues el gobierno controlaría el cumplimiento del contrato matrimonial–, resultan de una gran rigidez –el matrimonio y la crianza de los hijos son experiencias a largo plazo, cuyas implicaciones difícilmente son previsibles– y desconocen libertades fundamentales en relación con nuestra vida moral y afectiva. En el caso de las segundas –dejar librada la estructura familiar a contratos arbitrarios entre individuos–, aparecen otros problemas: el contrato puede ser en sí mismo injusto por diferencias en el poder de negociación o por comprometer libertades básicas de terceros.

Por ello quiero apoyar las teorías feministas de Martha Nussbaum y Susan Okin, que superan estas dificultades conceptuales, y que considero enriquecedoras para el problema que analizamos. Ambas están en línea con el pensamiento liberal igualitario de Rawls, pero defienden que la intervención del Estado no puede limitarse a un constreñimiento externo, porque su intervención es ya, desde el comienzo, constitutiva de la familia como institución. Nussbaum puntualiza que la analogía que establece Rawls entre familia y otras asociaciones de la sociedad civil no es adecuada por dos razones. La primera es que la familia no es una realidad pre-política sobre la que se aplican límites legales, sino que es una realidad política *creada* por el Estado. Lo que cuenta como familia misma es una cuestión política y legal, no algo que decidan sus partes (*cf.* Nussbaum 2000 263; Okin 129). La segunda razón es que la familia no es una asociación de pertenencia plena, sino parcialmente voluntaria: los niños son altamente vulnerables a un marco familiar que incide en sus capacidades y oportunidades desde el comienzo y de forma penetrante. Esto diferencia a la familia de otras instituciones que no conforman la estructura básica de la sociedad, y obliga a una mayor intervención y protección que en otras instituciones de la sociedad civil. Tal protección no va en límites externos, sino para construir positivamente la institución “familia” de acuerdo con principios de justicia. Si el Estado construye a la familia, habrá de hacerlo bien (*cf.* Nussbaum 2000 278).

El parámetro de esta buena intervención, en el caso de Nussbaum, lo brinda su enfoque de las capacidades. Como liberal, considera que el Estado debe intervenir en la familia, porque buena parte de las capacidades básicas se desarrolla o se inhibe en la familia. La vida, la salud, la integridad física, la dignidad y no humillación, las libertades de asociación, la salud emocional, la oportunidad para formar relaciones significativas con otros, la capacidad para participar en política, para tener propiedad y trabajo fuera del hogar, para pensar por uno mismo y formar un plan de vida propio. La forma de la institución familiar influencia todas estas capacidades, tanto para mujeres como para hombres, profundamente y desde el comienzo de la vida (*cf.* Nussbaum 2000 245). Con Rawls, también Nussbaum afirma que,

como la familia es parte de la estructura básica de la sociedad política, en el sentido de que es, entre las instituciones legalmente delineadas, la que forma las capacidades individuales para el florecimiento de forma más penetrante, tomo la reforma legal de la familia como parte de la justicia política. (1999 20-21)

Nussbaum encuentra que el dilema familia-justicia está entre las libertades asociativas de los ciudadanos y el fomento de otras capacidades:

el Estado debería dar a los actores de la familia considerable libertad de asociación y autodefinición, pero dentro de límites impuestos por sus capacidades centrales –que deberían, en lo posible, ser garantizadas en la estructura legal que constituye y regula la familia–. (2000 275)

Sin embargo, la propuesta de Nussbaum –como la de Okin– excede la intervención legal. Aunque considera que el Estado no puede mandar la división equitativa de la tarea doméstica –por ejemplo, dictaminar quién lavará los platos–, puede darse una intervención estatal no coercitiva que pueda contribuir a delinear percepciones y conductas, por ejemplo, a través de campañas de bien público o programas de diverso tipo que contribuyan a erradicar prácticas tradicionales que, aunque no contrarias a la ley, son inhibitoras de las capacidades tanto de mujeres como de hombres (*cf.* Nussbaum 2000 283).

Okin propone una mirada en la misma sintonía. Los principios liberales de justicia no operan solo como límites externos a la dinámica propia de la familia, sino que deben regular también sus prácticas internas, ya que el hecho de que la organización familiar sea libremente elegida –algo en lo que Rawls confiaba–, no implica que sea justa, debido a la situación de subordinación en la que las mujeres eligen. Para Okin, las prácticas usuales de la vida familiar, estructuradas mayoritariamente en base al género, son injustas y, hasta que no dejen de serlo, las mujeres no alcanzarán la igualdad en la política, el mundo del trabajo o cualquier otra esfera. La responsabilidad compartida de las tareas cotidianas es la gran revolución que aún no ha ocurrido (*cf.* Okin 3-4). Entre sus propuestas figuran aspectos jurídicos, como que la ley de divorcio reconozca económicamente a la mujer ama-de-casa por su aporte en el desarrollo profesional del esposo. Sin embargo, también plantea que lo mejor es hacer política pública que pueda, indirectamente y de forma no coercitiva, alentar o desalentar determinadas opciones personales, y transformar creencias y expectativas que hacen altamente vulnerables a mujeres y niños. A diferencia de la posición radical que propone una fuerte regulación coercitiva y escaso lugar a las elecciones individuales, concuerdo fuertemente con Okin en que reconfigurar las estructuras e incentivos externos es el modo más apropiado de delinear elecciones individuales al interior de la familia. Por ejemplo, alentar y facilitar que hombres y mujeres compartan igualmente el trabajo remunerado y no remunerado, sean responsables por la vida doméstica del hogar y del cuidado de los niños, ofrezcan servicios de alta calidad en el cuidado diario de los hijos disponible para todas las familias, tengan jornadas de trabajo flexibles, se distinga entre políticas vinculadas al embarazo y nacimiento de las vinculadas a maternidad y paternidad responsable, etc.

A mi entender, uno de los aspectos más interesantes del planteo feminista de Okin es que, sin dejar de ser firme en cuanto a su posición de que la familia no quede por fuera de la justicia –ni en sentido externo ni interno–, tampoco considera que la vida familiar *se reduzca a* la justicia –como teme la posición neo-conservadora–. Ver a la familia de una forma realista y exigir que las relaciones familiares tengan una base de justicia, no implica que no podamos esperar mucho más de estas relaciones:

Necesitamos reconocer que las asociaciones en las que esperamos que las mejores motivaciones humanas y las virtudes más nobles prevalezcan son, en realidad, moralmente superiores a aquellas que son solo justas, si ellas están firmemente construidas sobre una base de justicia, por más raro que pueda ser invocarla. (Okin 32)

Así, Okin concluye, contra Sandel, que la existencia de este tipo de asociaciones no genera ningún problema a la primacía moral de la justicia, y que esta es una virtud crucial de la familia perfectamente compatible con otras más nobles como la generosidad o el amor.

Si normalmente operan de acuerdo con sentimientos espontáneos de amor y generosidad, pero provee de justicia cuando, llegadas las circunstancias, sus miembros la requieren, entonces (las familias) son justas y mejores que justas. Pero si ellas no proveen justicia cuando sus miembros tienen razones para pedírsela, entonces, a pesar de su generosidad y afecto, ellas son peores. (Okin 32)

Su planteo sugiere fuertemente que lo más adecuado es ver a la familia desde una doble perspectiva. El mismo planteo realizará Axel Honneth cuando sugiera que la familia es un ámbito *a caballo* entre el amor y la justicia, pero explicitando con mayor profundidad aún las implicancias de esta doble mirada.

IV

Continuando y profundizando la doble perspectiva que Okin sugiere, desde la teoría crítica, Axel Honneth sostiene que la familia es un espacio social en el que intervienen o se concretan modalidades diferenciadas de reconocimiento intersubjetivo. Por *reconocimiento* se entiende un acto moral que acontece en la vida social cotidiana por el cual aprobamos o afirmamos a un otro (*cf.* Honneth 2002 505). Según su ya conocida teoría, debemos buscar las condiciones comunicativas que nos permiten autorrealizarnos en la experiencia humana del *reconocimiento* y, en particular, de los tres modos básicos de reconocimiento intersubjetivo que Hegel propuso en el proceso de formación de la eticidad: el amor, el derecho y la solidaridad (*cf.* Honneth 1997 115-159).

La tesis de Honneth, al respecto de nuestra pregunta inicial, es que la vida familiar es especialmente relevante para la justicia social, puntualizando que esta se sitúa entre la perspectiva de la justicia y la del amor (cf. 2007a 155), o sea, entre requerimientos de derechos y deberes, y el cuidado afectivo propio de las relaciones primarias. Veamos detenidamente lo que dicha tesis supone.

A partir de una reconstrucción socio-histórica –como las ofrecidas por Habermas o Taylor– sobre los cambios y condiciones que generaron el surgimiento de la familia moderna y su papel en la socialización del individuo moderno, Honneth se enfoca en la experiencia normativa del amor en el núcleo familiar (cf. 2007a; 2014 155-156). El autor considera que hoy la familia transita el camino contrario al que recorriera en su origen. La institución, tal como la concebimos actualmente, surgió cuando en la Modernidad la fuente de integración familiar pasó a centrarse en los lazos emocionales de sus miembros –romantización del amor– y no en condiciones externas como intereses o cálculos económicos, políticos o de estatus social. La familia se concibió como una constelación “pura”, unida exclusivamente por lazos emocionales de los padres entre sí y con los hijos, lo que hoy vemos como característico de la vida familiar y su intimidad. La institución matrimonial se comenzó a concebir fundada exclusivamente sobre los sentimientos de amor recíproco entre sus partes, y se condenó el uso de la descendencia para fines económicos, junto al nacimiento de la idea de la infancia como una fase a preservar. La estructura intersubjetiva de la familia moderna quedó caracterizada por esta relación triádica de reconocimiento de los padres entre sí y con el/los hijo/s (cf. Honneth 2014 154-155). Sumado a ello, surgió la idea de que la igualdad debía prevalecer entre sus miembros a la hora de la distribución de recursos y regulación de la herencia. Así, la liberación del matrimonio de influencias externas, la prohibición del trabajo infantil y la regulación legal de la distribución del bienestar entre sus miembros fueron las tres innovaciones normativas que hicieron surgir la familia moderna como esfera privada (cf. Honneth 2007a 144-145). Estas innovaciones normativas trajeron consigo un alejamiento y autonomización de las cuestiones familiares con respecto a la esfera pública, y una total incorporación a la esfera civil de la sociedad.

Esta autonomización es lo que hoy volvemos a cuestionar. Las razones son, según Honneth, que en este proceso de diferenciación, la familia quedó expuesta a dos fuentes de vulnerabilidad importantes: a) a una desinstitucionalización de los lazos familiares, que ha traído mayores opciones a la libertad personal, pero también mayor inestabilidad en las conductas, lo que hace más vulnerables a niños, mujeres y ancianos; y b) a la disolución de los roles intrafamiliares tradicionales, por la emancipación de la mujer y su entrada al mercado laboral, y la

consecuente erosión de los modelos de reconocimiento tradicionales, lo que tiene como contracara un cierto empobrecimiento de los lazos familiares, negligencia y violencia (cf. Honneth 2007a 148-150). A ello se suma, como diagnóstico de nuestra época posmoderna, la mercantilización de las relaciones íntimas y el fomento de una subjetividad que no habilita compromisos a largo plazo, como patología social del capitalismo que afecta a las relaciones comunicativas y a la integración de la familia (cf. Honneth 2014 153-154). Estamos ante una institución en crisis, frente a la que surge nuevamente la necesidad de intervención.

Ahora bien, según el autor, el debate actual sobre qué hacer con la familia revela el diálogo entre dos perspectivas diferentes pero complementarias, que acompañaron desde el origen a esta institución y que se concretaron en las perspectivas de Kant y Hegel sobre la vida moral en la familia. Honneth retoma para ello el análisis comparativo que Waldron ofrece entre los modelos de Kant y Hegel sobre el matrimonio: como relación contractual o como comunidad ética (cf. Waldron 370-373). En su doctrina del derecho, Kant concibió el matrimonio como una relación contractual entre sujetos autónomos que acuerdan a largo plazo una posesión mutua. A partir de él, lo que Honneth llama el “modelo contractualista” ve la relación moral de los miembros de la familia como un conjunto de derechos y deberes que deben ser mutuamente respetados. La familia es un contexto de aplicación contextual específica de los requerimientos generales de justicia (cf. Honneth 2007a 153), como sostiene buena parte del liberalismo y del feminismo contemporáneos. En este sentido, con el arribo masivo de la mujer al mercado laboral y el involucramiento del hombre en las tareas de cuidado, las relaciones de poder en la pareja se transformaron, y se introdujo la idea de una equidad participativa en los asuntos familiares, lo que sigue siendo cuestión de tensiones y conflictos.

Por su parte, Hegel condenó esta reducción kantiana del matrimonio a una mera relación legal, y lo presenta como una *comunidad afectiva* cuyo núcleo normativo consiste justamente en trascender el lenguaje legal. Los individuos logran la satisfacción de sus deseos y necesidades no como requerimientos de derecho, sino por el amor recíproco (cf. Honneth 2007a 152). La parte del sujeto que se encuentra reconocida por el otro es el “sentimiento práctico” o dependencia del otro singular en cuanto a los bienes necesarios para la vida. En Hegel, la familia se presenta como una unidad ética –primer estadio de la eticidad natural– en la que el sujeto se percibe como miembro de una comunidad, cuya finalidad externa es el cuidado y la protección de todos los individuos que pertenecen a ella, satisfaciendo mediante el amor las necesidades que tienen en cuanto seres naturales. La familia es, para Hegel, un contexto cognitivo en el que sus miembros aprenden

lo que quiere decir contemplar al otro como individuo irremplazable (cf. Honneth 1999 59-62). La relación entre los miembros normalmente no consiste en un intercambio de derechos y deberes, sino en garantía mutua de cuidado y devoción (cf. Honneth 2007a 153). Basta con que los deseos sean formulados, no es necesario que se exijan como “derechos”, para ser satisfechos por el amor. Incluso la reciprocidad no es lo más importante en este modelo, sino la motivación que subyace a la acción. Claramente, es esta perspectiva afectiva hegeliana la que subyace a la posición de Sandel que presenté anteriormente.

Honneth retoma en parte esta idea hegeliana de la familia, y considera, con él, que ella juega un rol clave en la justicia social. Esta es entendida como la garantía para todos los sujetos de iguales posibilidades de autorrealización, a través de la participación en relaciones sanas de reconocimiento intersubjetivo. Así, la dedicación y el cuidado amoroso presentes en las relaciones primarias –como las que encontramos en el seno de la familia, las relaciones de pareja o la amistad, caracterizadas por el reconocimiento del otro como alguien cuyas necesidades y deseos tienen un valor único para otra persona–, se vuelven centrales para la justicia de una sociedad (cf. Honneth 1997 118). Actualizando esta idea hegeliana con el aporte empírico de la psicología social y del desarrollo, Honneth sostiene que tal experiencia de reconocimiento primaria construye la autoconfianza básica del sujeto: la primera relación o actitud positiva que el sujeto es capaz de asumir consigo mismo, y que supone la confianza en el valor de las propias necesidades y sensaciones (cf. Honneth 1992 84). Al igual que Hegel –que supuso el amor como núcleo estructural de toda eticidad–, Honneth considera la autoconfianza como una actitud básica que funciona como el prerrequisito psicológico para el desarrollo de las demás actitudes de autorrespeto. Esta es la que permite que el sujeto pueda experimentar sentimientos morales de indignación ante la falta de reconocimiento de sus derechos o sus formas de realización personal, por lo que la autoconfianza individual “es la base imprescindible para la participación autónoma en la vida pública” (Honneth 1997 133). En consecuencia, los sujetos deben, en parte, la base emocional que formará su autoconfianza adulta y su capacidad de articular demandas a la experiencia del amor en el ámbito de la familia (cf. Honneth 2009 18).

En su último libro, Honneth introduce un nuevo argumento en la valoración de la relevancia de la familia para el despliegue individual y, en definitiva, también para la justicia: es por medio de ella que se realiza y hace posible buena parte de nuestra *libertad social* de los sujetos (cf. 2014 156). Como parte integrante de las relaciones personales íntimas, la familia es una instancia de interacción privilegiada que permite la realización de una promesa normativa que la acompaña desde su

origen: cada miembro, no importa su edad, es un igual compañero de interacción que puede esperar de los otros miembros el grado de afecto, atención y cuidado que requieren las necesidades de su respectiva etapa vital. La libertad de cada miembro de la familia es confirmada por las libertades de los demás, porque en la familia es posible mirarse en el espejo de la vida de los otros y ver la imagen de su propio pasado o futuro. La cercanía característica de sus miembros permite una constante posibilidad de ir más allá de una mera reflexión intelectual sobre otras experiencias vitales, y ponerse realmente uno mismo en la posición de otro integrante de la familia. Este proceso de regresión y progresión representa una suerte de emancipación, porque nos permite tener una perspectiva más relajada de la periodicidad de nuestra vida orgánica, y movernos hacia atrás y adelante en nuestra existencia corpórea (cf. Honneth 2014 170).

Hegel no fue claro acerca de si esta “unión de amor mutuo” sustituye o complementa a la relación legal en la familia. Y esta ambigüedad le permite a Honneth llevar el planteo hegeliano a un costado más kantiano (cf. 2007a 152). Honneth, como Okin, considera que ambas perspectivas son necesarias y complementarias: deben ser capaces de reconocerse como personas cuya integridad debe preservarse y a la vez reconocerse como sujetos únicos cuyo bienestar individual merece especial atención y cuidado (cf. *id.* 155). Los que reclaman el respeto de los derechos individuales de sus miembros –especialmente los más vulnerables– hacen bastante por el fortalecimiento de la familia, como también los que reparan en que justamente la necesidad de regulación legal deja en evidencia la importancia del amor y de los cuidados familiares. El modelo contractual es insuficiente para dar cuenta de la vida familiar, porque, por ejemplo, los niños no eligen la pertenencia a una familia, y son completamente dependientes, al menos al inicio, de las personas que están a su cuidado. Los padres tienen una obligación de cuidar a sus hijos que no descansa en un contrato o un consentimiento.

Entre las tres posiciones que hemos planteado, Honneth comparte la tercera tesis con el feminismo: la familia debe ser interiormente justa y, como Okin, sostiene que esto no implica decir que sea *solo justa*. Sin embargo, el modelo contractual tiene cierta supremacía, ya que, una vez que los lazos afectivos ya no son suficientemente fuertes para motivar a los miembros a satisfacer las necesidades de los demás, los individuos pueden apelar a las obligaciones de justicia, considerando, ya no obligaciones especiales basadas en el afecto, sino obligaciones imparciales vinculadas a principios de justicia y que cualquier sujeto podría entender como razones (cf. Honneth 2007a 159). La esfera de las relaciones jurídicas opera correctivamente sobre la del amor –la ley corrige la falta de amor– (cf. *id.* 159-160), pero la referencia a principios

de igual tratamiento no desaparece nunca, aun en un vínculo de amor. Además, que la familia sea justa interiormente no implica meramente que se respetan disposiciones legales, sino que, en cualquier momento, sus miembros puedan apelar a la idea moral de un trato igualitario:

La extensión de la esfera familiar en que intervienen los derechos sancionados estatalmente es mucho más estrecha que el dominio en el cual los miembros de la familia pueden apelar a principios universales de justicia; [...] los lazos familiares no nos liberan del deber moral de tratar a cualquiera de forma igualitaria, y existe siempre que el amor y el cuidado fallen como un modo de comunicación. No solo cuando sus derechos legales no son respetados pueden los miembros de la familia ver su dignidad herida como personas legales, sino también siempre que sean ignoradas sus ideas morales de igual tratamiento. (Honneth 2007a 157)

Sin embargo, el propio Honneth reconoce el problema de que sería posible que este tipo de referencias a principios de justicia terminen disolviendo el lazo afectivo. Por ello, concluye que las interacciones morales en el ámbito familiar implican una inevitable tensión y balance entre las perspectivas contractualista y afectiva. El límite de aplicación de los principios universales de justicia en cada caso particular, es algo que debe quedar librado a la capacidad autorreflexiva de cada familia. (cf. Honneth 2007a 160).

Algo especialmente interesante a rescatar para nuestra discusión es que esta tensión no implica incompatibilidad. Como Okin, Honneth considera que la justicia no se opone a la intimidad, la armonía o el amor. Por un lado, Honneth considera absurdo excluir de la moralidad justamente a aquellos actos que son más significativos en la formación de nuestra conciencia moral. Nuestra concepción de lo que hace a una persona moralmente buena es algo que hemos aprendido desde pequeños a través de los innumerables ejemplos de sacrificio, devoción desinteresada y cuidado amoroso, cuya fuente es el afecto constante hacia otro ser humano (cf. 2007b 171-172). O sea, el amor no solo es importante porque nos prepara para entender el punto de vista moral –la posición de Tugendhat, por ejemplo–, sino porque esta experiencia es, ya en sí, moral.

La concepción de compatibilidad entre justicia y amor se sustenta en que Honneth concibe al amor como una experiencia definida normativamente por ciertas obligaciones. El amor, según el autor alemán, es más que un mero sentimiento frente al que somos pasivos; es una actividad afectiva que nos impone un deber, una “especial obligación” nos compele a garantizar un cuidado amoroso a aquellos a quienes amamos:⁵

5 Es clarísima la conexión con la reflexión de Erich Fromm acerca de que el amor no es un sentimiento, sino una actividad, en su célebre obra *El arte de amar*.

[...] el amor constituye una forma de relación intersubjetiva en la que las personas involucradas están comprometidas a cierto grado de benevolencia recíproca mayor que la que se observa en el requerimiento kantiano del respeto. Esta posición no nos lleva al abandono de la idea de deber moral, sino a una diversificación de este. Junto al respeto moral que debemos extender igualmente a cualquiera, encontramos ciertos deberes particulares cuyo cumplimiento debemos, por razones de afecto, a las personas que estamos sujetos por lazos de amor. [...] A través de nuestros actos de afecto, alentamos a otra persona a abrirse emocionalmente a nosotros de una forma que ella se vuelve tan vulnerable, que merece en vez de mero respeto moral, toda la benevolencia que podamos reunir. (Honneth 2007b 178).

Conclusiones

La pretensión –defendida en este artículo como muy razonable– de incorporar a la esfera íntima familiar las reflexiones sobre justicia, exige asumir ciertas tesis fundamentales con respecto a la vida en el hogar. En primer lugar, que existe una relación porosa de influencia recíproca entre familia y comunidad política, entre vida íntima y políticas públicas. Esto no implica negar la distinción público-privado, sino negar una dicotomía. Las razones son varias. La familia y las emociones que contiene son en cierta medida delineadas por las leyes e instituciones que la regulan. Por otro lado, no es una esfera inmune al poder; en la vida doméstica y personal también encontramos poderosos y vulnerables, como muestran tan a menudo los casos de violencia familiar. Asimismo, porque la familia es el lugar donde la mayor parte de nuestra socialización temprana ocurre y donde aprendemos actitudes claves para la vida social y política, y porque la división del trabajo familiar en base al género acarrea barreras prácticas y psicológicas contra las mujeres en todas las demás esferas de la vida. Todo ello va ligado a la necesaria asunción de una concepción realista de la vida familiar. La familia es una institución ambivalente. Es a la vez el espacio donde podemos encontrar niveles de amor y cuidado difíciles de igualar en otros ámbitos intersubjetivos o grupos de afiliación, y, al mismo tiempo, puede ser un lugar de violencia, negligencia, abuso y degradación más o menos sutil.

Las perspectivas amplificadoras de Okin y Honneth logran dar cuenta de toda la complejidad normativa de la institución familiar. Logran mostrar que la familia es una institución política, pero también profundamente ética. En ella se dan cita dos formas de reconocimiento recíproco –el amor y la justicia– diferentes, aunque no necesariamente opuestas. La esfera familiar excede como lugar de reconocimiento intersubjetivo a la mirada de la justicia, pero no puede dejar de incluirla. La

vida familiar importa al Estado, aunque solo pueda ser legítimamente fortalecida de una manera indirecta por la política pública, para salvaguardar su vitalidad como espacio y la necesaria complementariedad entre las tareas propias del Estado y las de la sociedad civil.

Bibliografía

- Anderson, J. y Honneth, A. "Autonomy, Vulnerability, Recognition and Justice." *Autonomy and the Challenges to Liberalism*. Eds. Joel Anderson and John Christman. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. 127-149.
- Beck-Gernsheim, E. *Reinventing the Family: in Search of new Lifestyles*. Cambridge: Polity Press, 2002.
- Becker, G. *A Treatise on the Family*. Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1981.
- Benhabib, S. *El Ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*. Trad. Gabriel Zadunaisky. Barcelona: Gedisa, 2006.
- Honneth, A. "Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento." *Isegoría* 5 (1992): 78-93. <http://dx.doi.org/10.3989/isegoria.1992.i5.339>.
- Honneth, A. *La lucha por el reconocimiento*. Trad. Manuel Ballester. Barcelona: Crítica, 1997.
- Honneth A. *Desintegració: Fragments per a un diagnostic sociologic de l'epoca*. Valencia: Tandem, 1999.
- Honneth, A. "Grounding Recognition: a Rejoinder to Critical Questions." *Inquiry* 45.2 (2002): 499-520. <http://dx.doi.org/10.1080/002017402320947577>.
- Honneth, A. "Between Justice and Affection: the Family as a Field of Moral Disputes." *Disrespect. The Normative Foundations of Critical Theory*. Cambridge: Polity Press, 2007a. 144-162.
- Honneth, A. "Love and Morality." *Disrespect. The Normative Foundations of Critical Theory*. Cambridge: Polity Press, 2007b. 163-180.
- Honneth, A. "A textura da justiça. Sobre os limites do procedimentalismo contemporâneo." *Civitas* 9.3 (2009): 345-368.
- Honneth, A. *Freedom's Right. The Social Foundations of Democratic Life*. New York: Columbia University Press, 2014.
- Hume, D. *Enquiry Concerning the Principles of Moral*. Oxford: Oxford University Press, 1975.
- Lasch, Ch. *Haven in a Heartless World: The Family Besieged*. New York: Norton and Company, 1977.
- Mill, J.S. *The Subjection of Women*. Auckland: The Floating Press, 2009.
- Nussbaum, M. "The Feminist Critique to Liberalism." *Sex and Social Justice*. Oxford: Oxford University Press, 1999. 55-80.

- Nussbaum, M. "Love, Care, and Dignity." *Women and Human Development*. New York: Cambridge University Press, 2000. 241-297.
- Okin, S. M. *Justice, Gender and the Family*. New York: Basic Books, 1989.
- Rawls, J. *Teoría de la justicia*. Trad. María Dolores González. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Rawls, J. "Una revisión de la idea de razón pública." *El derecho de gentes*. Trad. Hernando Valencia. Barcelona: Paidós, 2001. 155-205.
- Rawls, J. *La justicia como equidad. Una reformulación*. Trad. Andrés de Francisco. Buenos Aires: Paidós, 2004.
- Rousseau, J. J. *Discourse on Political Economy*. Paris: Pléiade, 1969.
- Sandel, M. *El liberalismo y los límites de la justicia*. Trad. María Luz Melon. Barcelona: Gedisa, 2000.
- Satz, D. "Feminist Perspectives on Reproduction and the Family." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Web. 6 Nov. 2004. [<http://plato.stanford.edu/entries/feminism-family/>]
- Sen, A. "Gender and Cooperative Conflicts." *Persistent Inequalities. Women and World Development*. Ed. Irene Tinker. Oxford: Oxford University Press, 1990. 123-149.
- Waldron, J. "When Justice Replaces Affection." *Liberal Rights: Collected Papers 1981-1991*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. 370-391.