

El feminismo y el liberalismo nuevamente: ¿tiene razón Martha Nussbaum?

Anne Phillips

La relación entre el feminismo y el liberalismo siempre ha sido incómoda. En primera instancia, esto era así porque los liberales dudaban en reconocer que su nueva comprensión de la política tenía implicaciones para la igualdad de las mujeres. El liberalismo nació en algún momento del siglo XVII —en algún momento entre el igualitarismo iliberal de Thomas Hobbes y el conservadurismo contractual de John Locke— y quedó claro desde el principio que provocaba el surgimiento de cuestionamientos problemáticos acerca de la autoridad de los hombres dentro de la familia. Una vez que se ha concebido una autoridad política basada (aunque sea levemente) en el consentimiento de los gobernados, es casi inevitable verse impelido a cuestionar las bases de la autoridad doméstica. Una vez que se ha concebido al ser humano como un ser (aunque sea levemente) igual, habría que justificar por qué las mujeres debían de todos modos ser tratadas de manera diferente a los hombres. Los críticos se dieron cuenta muy rápidamente de esta conexión y con frecuencia se burlaban de las ideas nuevas señalando que quienes las sostenían tendrían que considerar que las mujeres tenían el mismo derecho que los hombres para ejercer la autoridad dentro de la familia o tenían un derecho igual al de ellos a acceder al poder político. La mayoría de los liberales, por supuesto, se las arreglaron para esquivar estas implicaciones. Con algunas excepciones notables (Condorcet, en la época de la revolución francesa, John Stuart Mill a mediados del siglo XIX), en general pudieron elaborar argumentos subsidiarios que justificaban la subordinación continuada de las mujeres. Pero existía cierta incomodidad ante las mujeres nacidas en los momentos fundantes de la tradición liberal, una angustia contenida acerca de si esta significaba que había que considerar a los hombres y las mujeres como iguales.

En las últimas etapas de la relación, las feministas fueron las más interesadas en mantenerse alejadas del liberalismo. Las razones para esto

son, en parte, coyunturales. El feminismo reemergió en los años sesenta y setenta en un periodo en el que liberalismo equivalía a todo lo que era pesado, sin ambiciones y deshonesto: una glorificación de los derechos que apenas prestaba atención a las desigualdades de ingreso y poder; un discurso complaciente diseñado para mantener las cosas tal y como están. En ese momento de la historia, ser radical era casi por definición no ser liberal: sólo hay que ver la taxonomía de los setenta que dividía los feminismos en sus variedades liberal, socialista y radical, y que veía con cierta condescendencia al tipo liberal.

Más allá de ese momento histórico, ¿qué es lo que a las feministas les ha disgustado tanto del liberalismo? Una objeción clave es una de la cual siempre se ha acusado al liberalismo: que al promover una igualdad meramente formal entre los sexos, falla al ofrecer una igualdad sustantiva de poder. El liberalismo puede prometer a las mujeres una igualdad legal con los hombres, puede incluso hacer que esta se convierta en igualdad de oportunidades; pero su asociación con una economía de mercado paraliza, en última instancia, sus mejores esfuerzos encaminados en esta dirección, y no ofrece una solución plausible para la organización del cuidado de niños y niñas ni para el trabajo doméstico. En esta crítica, el liberalismo político y económico se ven como dos caras de la misma moneda, promoviendo una libertad de elección para el individuo, que genera grandes desigualdades entre los grupos, y apelando después a la libertad de este individuo para resistir las medidas colectivistas que compensarían las desigualdades resultantes. Sin embargo, en los últimos tiempos, hemos tenido mayor capacidad para ver al liberalismo político separado del económico (de modo que se puede apoyar uno sin comprometerse con el otro). También nos hemos vuelto menos capaces de avizorar alternativas completas para el sistema de mercado (de modo que aunque existen versiones más o menos igualitarias, es difícil creer en la abolición del mercado *per se*). En este contexto diferente, la oposición feminista al liberalismo amenaza con convertirse en una especie de mantra: una repetición cómoda cuyos argumentos originales se han perdido en la historia y tienen cada vez menos influencia sobre nuestras otras creencias.

Aquí es donde entra *Sex and social justice* (Sexo y justicia social) de Martha Nussbaum. Nussbaum ha estado especialmente preocupada por lo que ella considera un giro en contra de la política normativa y la "pasividad moral" con la que lo asocia. Su objetivo mayor, en gran parte de sus últimos escritos, son las personas que se esconden detrás del relativismo cultural (general-

mente, postestructuralista), que se obsesionan tanto con los peligros del "colonialismo bien intencionado" que les resulta imposible diferenciar entre las prácticas justas y las injustas, o están tan trastornadas filosóficamente por las invocaciones a la naturaleza humana que ya no pueden pensar en la gente como seres que poseen un valor moral igual. Nussbaum replica con una teoría de la justicia humana que es liberal, humanista y feminista. Al hacerlo, aborda de frente el supuesto conflicto entre liberalismo y feminismo, sosteniendo que "el individualismo liberal, si se lleva adelante de manera consistente, implica un programa feminista radical".

Aunque los sujetos hacia los que dirige su atención en sus argumentos recientes —los defensores románticos de la emoción en contra de la razón, los postestructuralistas irresponsables que no pueden reconocer la urgencia de las necesidades de las mujeres— se ven a veces sobresimplificados o representados inadecuadamente, comparto la percepción de Nussbaum según la cual se ha exagerado el conflicto entre el liberalismo y el feminismo y toca reevaluarlo. Conuerdo con la idea general que reitera a lo largo de su argumento, en el sentido de que los liberalismos son varios y la crítica que es apropiada para un tipo falla cuando está dirigida a otros tipos dentro de la tradición. También estoy de acuerdo con ella en que el feminismo se empobrece si se siente incapaz de hacer afirmaciones que impliquen evaluaciones y normas. Pero el respaldo a la comprensión liberal de la autonomía da por sentadas muchas respuestas, y la combinación de un énfasis en la elección clásicamente liberal con la comprensión feminista de la injusticia del poder social, la conduce a un liberalismo curiosamente iliberal. Yo propongo una comprensión diferente de la relación entre igualdad y autonomía que reinstala la igualdad como la preocupación feminista central.

Individualismo

En un ensayo clave sobre "La crítica feminista del liberalismo" ("The feminist critique of liberalism"), Nussbaum identifica tres de las acusaciones que las feministas han presentado en contra de la tradición liberal: que es demasiado "individualista"; que su ideal de la igualdad es demasiado abstracto y formal, y que el énfasis que pone sobre la razón minimiza el significado del cuidado y la emoción en la vida moral y política. (La elección de temas es significativa en sí misma, pues aunque identifica de manera correcta los asuntos principales del discurso feminista reciente, ninguno de estos llega a capturar la antigua objeción de que el liberalismo no abordaba las condiciones sustantivas para la igualdad sexual. La crítica a la abstracción

es la que más se acerca, pero los textos recientes tienden a centrarse en la abstracción que se distancia de la diferencia de género, y que resulta en la equiparación de la igualdad con la mismidad, en vez de la relación entre la igualdad formal y la sustantiva.)

El nudo de la primera objeción, como lo entiende Nussbaum, es que el liberalismo visualiza a los individuos como islas encerradas en sí mismas, como solitarios, egoístas, autosuficientes, y no los ve sólo como tales, sino que promueve activamente este egoísmo y autosuficiencia como un ideal normativo. Nussbaum está de acuerdo en que esta sería una postura éticamente empobrecida —aunque advierte que tal vez la autosuficiencia no sería una mala meta para las mujeres—, pero sostiene que la caracterización no captura la tradición tal y como la representan figuras claves como Kant, Mills o Rawls. A continuación, defiende con firmeza la centralidad del individualismo para la posición liberal, pero entendido ahora como un reconocimiento de la particularidad de los individuos "que siempre tienen sus cerebros, voces y estómagos separados, a pesar de todo lo que puedan amarse". Este reconocimiento, sostiene, es crucial para las mujeres, cuyas necesidades y personas se han visto a menudo subsumidas dentro del "bien mayor" de la familia o la comunidad o el estado. Las mujeres necesitan desesperadamente ser reconocidas como seres separados, cuyo bienestar es diferente al del marido. Necesitan más y no menos individualismo liberal. Necesitan que el florecimiento de los seres humanos individuales tenga prioridad sobre el florecimiento del estado o la nación o el grupo religioso.

La defensa del individualismo llega como una corriente de aire fresco, recordándome una revista con un título desafiante, *The Egoist* (El/la egoísta), que se publicó durante un corto tiempo en Inglaterra en la década de 1910 y entre cuyas colaboradoras estaban feministas como Rebecca West. La posibilidad de que el individualismo implique un egocentrismo despiadado ha provocado bastante ansiedad, y en medio de la preocupación que esto provoca, ha sido fácil olvidar lo importante, crucial, que es para las mujeres ser reconocidas como seres individuales por derecho propio. Insistir en la importancia de cada individuo por separado no nos compromete con una visión de los seres humanos como máquinas calculadoras, egoístas egocéntricos o ermitaños misántropos. Sin embargo, dejar de insistir en la importancia del individuo puede significar rendirse ante las peores formas de opresión femenina. Como nos recuerda Nussbaum, hay muchas mujeres en el mundo cuya individualidad es tan poco reconocida que sistemáticamente se las pasa por alto durante la distribución de alimentos o atención

de la salud o se las empuja a sublimar sus propias necesidades y deseos para perpetuar el honor de la familia. Los resultados no son sólo desagradables, sino muy a menudo fatales. En la famosa estimación, hecha por Drèze y Sen (basada en la comparación entre la proporción de hombres y mujeres en el mundo) faltan cien millones de mujeres: faltan, sólo podemos suponer, porque las niñas y las mujeres han sido sistemáticamente pasadas por alto o se les ha negado la asignación de alimentos y atención de la salud. Contra este telón de fondo, es difícil no estar de acuerdo con Nussbaum en cuanto a las implicaciones radicales del individualismo liberal; difícil, en realidad, entender por qué cualquier feminista querría discrepar.

Pero el liberalismo no trata solamente del reconocimiento de la importancia igual de cada individuo, ni es la única tradición que acentúa este asunto. La condena de Rousseau a la condición de dependencia (dependencia entre los hombres, es decir, porque al parecer nunca se sintió tan molesto por las relaciones de dependencia entre mujeres y hombres) también puede leerse como una afirmación de la importancia de cada individuo por separado; mientras que la crítica que hace Marx a la alienación y mercantilización subraya la negación de la individualidad bajo la dominación del poder capitalista. Además, mientras que el liberalismo coloca al individuo en el centro de su análisis, le tomó un tiempo vergonzosamente largo poner su individualismo al servicio de las mujeres. Nussbaum reconoce esto último, señalando que todavía en los años setenta, John Rawls estaba imaginando un contrato social en el que los actores eran las cabezas (masculinas) de los hogares, que cuidaban los intereses de los miembros de la familia. Atribuye esta falla del liberalismo a su preocupación por la libertad de elección, un enfoque que hizo que los liberales se resistieran a interferir en la familia, y los llevó a considerarla como un todo aproblemático, armonioso.

Me parece más plausible tomarlo como evidencia de que el liberalismo está sobre todo impulsado por su compromiso con la libre elección más que con su reconocimiento de los individuos como iguales y separados. Históricamente, las referencias a la igualdad eran más descriptivas que normativas: como cuando Hobbes apuntó que los más débiles siempre podían usar la astucia para vencer a los más fuertes, y que no existía ningún consenso confiable sobre las "jerarquías naturales". Incluso aquellos que hablaban de que los derechos igualitarios se derivaban de Dios, difícilmente se estaban comprometiendo con posturas firmes sobre el valor igualitario de cada ser humano; mientras que los utilitarios eran casi siempre abiertamente pragmáticos, señalando sólo que no existía una base segura para decir que

una persona contaba más que otra o que cierto tipo de actividad tenía un mayor valor intrínseco. Si la tradición hubiera estado tan preocupada por la igualdad y diferencia de los individuos como sugiere Nussbaum, se vuelve realmente difícil comprender lo tardío de su apreciación de las exigencias de las mujeres. El acertijo se hace menos enigmático si reconocemos que el liberalismo está motivado por su crítica del gobierno autoritario y (más tarde) intervencionista, más que por ninguna gran tesis sobre el valor igualitario de todo individuo. El individualismo liberal ha tratado principalmente sobre la elección, y sólo después de un largo proceso de crítica externa e interna comenzó a tomar más en serio sus propias declaraciones sobre la igualdad de los individuos.

El radicalismo que Nussbaum encuentra en la tradición está, de todas maneras, más implícito que explícitamente presente, y ella apenas toca los elementos adicionales vinculados con su comprensión del individualismo que han sido el objeto de mucha de la crítica feminista. ¿Qué pasa, por ejemplo, con los argumentos elaborados por Carole Pateman en contra del contractualismo liberal en *El contrato sexual*? Pateman levanta dos cargos importantes contra la tradición contractual liberal. El primero es que el liberalismo para los hombres estaba basado en la subordinación para las mujeres, de modo que el contrato sexual firmado entre hombres separados y autónomos tenía como premisa un contrato sexual previo que les entregaba el control de las mujeres. Tiene razón, podría decir Nussbaum, pero eso sucedía en los aciagos viejos tiempos del liberalismo temprano y no es algo intrínseco a la tradición liberal. El tema del segundo cuestionamiento de Pateman no se ubica tan fácilmente en la prehistoria del liberalismo. Sostiene, también, que el liberalismo generó una comprensión de los individuos como dueños de sus propios cuerpos y capacidades, sin ninguna obligación moral con nadie más cuando se quiere disponer de estos (aquí es donde entra el antiautoritarismo), sino facultado para establecer contratos con otros individuos (separados) para el uso de sus talentos o capacidades.

El modelo resultante de interacción humana es, desde el punto de vista de Pateman, profundamente insatisfactorio. Uno de sus ejemplos es el caso de Baby M en los Estados Unidos, en el que una mujer que estableció un contrato para ser madre de alquiler cambió de opinión durante el embarazo, pero recibió la orden de la corte de entregar al bebé. Pateman se basa en la crítica que hace Marx al contrato salarial para señalar lo ficticio de todo esto: la ficción de que hay un "bien" que proporciona la madre de alquiler —el servicio de su cuerpo— y que puede ser tratado como separado de sí misma.

Extender a las mujeres la concepción masculina del individuo como propietario, y la concepción de la libertad como la capacidad para hacer lo que desees con lo tuyo, significa descartar cualquier relación intrínseca entre la propietaria mujer, su cuerpo y sus capacidades reproductivas.

El modelo no fue concebido para tratar con las mujeres como seres autónomos, y el empobrecimiento moral de su comprensión de la libertad se vuelve claro cuando más tarde se amplía de esta manera.

Lo que está en discusión aquí no es si es intrínsecamente malo "recibir dinero a cambio de servicios corporales" (para citar otro ensayo de *Sex and social justice*), pues aunque Nussbaum adopta una postura más firme que Pateman en cuanto a la prostitución y el alquiler de cuerpos, la cuestión no es si debería prohibirse la prostitución o tendrían que defenderse legalmente los contratos de alquiler de cuerpos. Lo que en el fondo Pateman trata de señalar es que para su comprensión de la libertad y la elección, el liberalismo ha partido de las ideas sobre auto propiedad y al hacerlo refleja un modelo erróneamente masculino de interacción humana. Cuando por primera vez se definió la libertad como la capacidad para hacer lo que uno desea con lo que es suyo, las cosas que eran "propias" incluían no sólo las propiedades, sino también a personas: los sirvientes, las hijas e hijos, la esposa, quien no tenía derecho a negar sus favores sexuales y podía ser maltratada, si era la voluntad del señor. La ampliación subsecuente de esta libertad a las mujeres (similar a la ampliación de los modelos masculinos de empleo, que en el caso de los hombres habían dependido de una esposa) significó que comenzó a desintegrarse.

Cuando se le da una aplicación más general a la libertad, esta se individualiza de una manera más acentuada. También se vuelca más sobre sí misma. Para la mayor parte de la población, la propiedad de la que se puede disponer libremente se limita en lo básico a las propias capacidades corporales y mentales, pues ¿qué otras propiedades posee la mayoría de la gente? Puede, en realidad, ser mejor tener este tipo de libertad que estar sujeta a que alguien más disponga de una: mejor estar en una posición en la que se puede cobrar por el uso del cuerpo, por ejemplo, que ser entregada como botín de una victoria u otorgada en matrimonio por deseo del propio padre. Pero como han sugerido Pateman y otras, la equiparación de la libertad con la libertad para disponer de una misma sigue siendo una noción bastante empobrecida que las feministas no deberían apoyar acríticamente.

En una crítica a las concepciones liberales de la autonomía, Jennifer Nedelsky observa que es más probable que las mujeres, y no tanto los hombres,

reconozcan la centralidad de las relaciones en la constitución del yo, que sepan que no brotamos como los hongos de Hobbes, sino que nuestro ser se forma, por lo menos parcialmente, a partir de nuestras relaciones con los demás. La ironía, como señala Nedelsky, es que las mujeres conocen esta importancia de las relaciones debido a su experiencia de opresión, debido a que durante siglos han sido definidas en relación con los hombres. La individualidad que Nussbaum celebra desempeña un papel clave cuando se trata de desafiar esa opresión, pero no llegaremos muy lejos si concebimos la individualidad "aislada del contexto social en el que esa individualidad llegó a existir". Lo que Nedelsky trata de mostrar aquí (y que Nussbaum, en otros contextos, parece dispuesta a aceptar) es que ciertas relaciones sociales permiten la autonomía, mientras que otras la vuelven mucho más difícil, y que sólo enfatizar nuestra individualidad o separación no es suficiente orientación. La separatividad de los individuos es más complicada que lo que sugiere el saber que tenemos diferentes cerebros y voces y estómagos; y una separatividad que implique posesión o dominio —poder disponer de una misma como una decida o vivir una vida que es finalmente propia— ha sido considerado por muchas feministas como un ideal que no es posible ni deseable.

El etnocentrismo implícito en la autonomía es una preocupación diferente: que la autonomía pueda ser interpretada de una manera muy culturalmente específica; o que el gran valor que los liberales le adjudican a la autonomía tome lo que se ha vuelto un interés central de las culturas occidentales y lo convierta en norma universal. Nussbaum reconoce que los individuos harán diferentes elecciones en la búsqueda de las metas de su vida, que algunos pueden elegir identificar la satisfacción personal con el fomento de los objetivos de su grupo o comunidad, mientras que otros adoptan objetivos más individualmente definidos. No obstante, en su concepto de una buena vida, tales elecciones deberían surgir siempre de la decisión propia del individuo. Si la alternativa es que otros le imponen las decisiones al individuo, supongo que ninguna feminista estaría en desacuerdo, pero el enfoque de Nussbaum lleva a cuestionarse sobre la manera en que consideraremos las "elecciones" que la gente hace en culturas que le otorgan menos valor a la autonomía, y aún más importante, cómo consideraremos las "elecciones" de las mujeres de dichas culturas. Volveré a esto más adelante.

La tercera manera de acercarse a estos temas es a través de las críticas postestructuralistas del sujeto: uno de los recursos intelectuales menos fa-

vorecidos por Nussbaum. Los críticos postestructuralistas han acusado al liberalismo de una concepción del individuo absurdamente grandilocuente, como racional, autónomo y alguien que expresa (o, para el economista, revela) su "verdadero" yo mediante las elecciones que hace y profundiza en este yo como el origen de leyes morales de validez universal. Los liberales occidentales, saben, por supuesto, que algunos individuos actúan de manera más autónoma que otros. La diferencia con el postestructuralismo no es empírica; no se trata de que un lado ve a las personas como resueltos tomadores de decisiones y a los demás como personas atrapadas en las redes del poder. Cuando Nussbaum, por ejemplo, nos exhorta a entender a las mujeres "ante todo como centros humanos de elección y libertad", debemos leer esto como una afirmación sobre cómo pueden o deberían ser las mujeres más que como una declaración sobre cómo son; de otro modo, su señalamiento de que demasiadas mujeres son tratadas como medios y no como fines no tendría sentido. Los liberales ven la autonomía como una lucha, algo que debe lograrse en contra de limitaciones tanto externas como internas. La cuestión con el postestructuralismo —y desde una dirección diferente, también con la teoría del psicoanálisis— se refiere a si esta es la lucha a la que habría que unirse. Cuando empieza a verse el yo como una ficción en cierto sentido, o la compulsión para controlar la vida propia como de hecho una compulsión, entonces la idea de la autonomía como la meta de la política empieza a parecer menos convincente.

Esto tiene dos aspectos. El primero es que la autonomía se convierte en una noción más resbalosa, cuando enturbiamos el sentido del yo convirtiéndolo en origen o meta; el segundo es que la búsqueda de autonomía puede ella misma considerarse una restricción. Las feministas generalmente han visto la identidad como construida socialmente, en cierto sentido, y a menudo han trabajado con la noción de una identidad humana auténtica a la espera tras las máscaras de lo masculino y lo femenino, la persona que resultaremos ser una vez que nos hayamos deshecho de todos esos estereotipos, expectativas y roles. Si suponemos que existe un verdadero yo detrás de todas esas tonterías, tiene sentido hablar de "liberar" a la persona de todos los artificios de las convenciones sociales; tiene sentido tratar la autonomía de esa persona como el objetivo feminista central. Pero ¿qué pasa si no existe "hacedor tras el hecho", qué pasa si quienes somos y lo que somos está siempre fragmentado, es cambiante, incompleto, qué pasa si existe una circularidad respecto del yo, de modo que llegamos a ser a través de las mismas actividades que podíamos haber pensado como

expresiones del yo? A Nussbaum no le gusta este tipo de argumentos, pero en su crítica a Butler (una de las responsables de promover estas dudas) no se involucra con los signos de interrogación que el postestructuralismo coloca alrededor de la autonomía, sino que más bien se centra en lo que ella considera la pasividad moral y el rechazo a articular normas morales. Me siento bastante cercana a Nussbaum en este último punto, y comparto su impaciencia con los que usan la "muerte del sujeto" para justificar una retirada ante la política normativa. (Sólo que yo no creo, como ella, que haya tanta gente haciendo esto.) También comparto la que supongo es la postura de Nussbaum: que descartar la creencia inverosímil en un sujeto preformado no significa abandonar todas las ideas de capacidad de acción e identidad humanas. El relato postestructuralista no ofrece una réplica definitiva al liberalismo, pero de todos modos plantea interrogantes sobre el yo, la identidad y la autonomía que obstaculizan una política que se define de manera tan crucial en torno a la capacidad de elección del individuo; y creo que Nussbaum no aborda estas cuestiones.

Lo que ella entiende por elección se refiere a la exploración y la creación, más que a una noción más simple del "descubrimiento" de un yo original, pero opera haciendo distinciones entre el núcleo humano y las contingencias desechables que siguen sugiriendo una noción relativamente apromblemática de la identidad y la libertad humanas. Veamos esta afirmación:

El liberalismo sí piensa que el núcleo del ser persona racional y moral es algo que todos los seres humanos comparten, aunque las formas que adopta difieren debido a las diferentes circunstancias sociales. Y coloca este núcleo en un lugar prominente dentro del pensamiento político, define el ámbito público en sus términos, rechazando decididamente la misma primacía en la concepción política pública a las diferencias de género, rango, clase y religión. Esto, por supuesto, no significa que la gente no pueda decidir identificarse con su religión, etnia o género y convertir esa identificación en algo absolutamente central para sus vidas. Pero para la o el pensador liberal, la elección es el tema central; la política puede tomar en cuenta estos aspectos sólo de maneras que los respeten. En cierto nivel esto no es excepcional. Es claro que la gente varía en cuanto a la fuerza de su identificación con su género o etnia o religión, y es claro que la gente hace elecciones: para cambiar o dejar sus religiones, para separarse de compañeros brutales, para criar a sus hijos de una manera muy diferente a como fueron criados. Pero esta enunciación sugiere una comprensión extremadamente contingente del género (como algo con lo que podemos "elegir" identificarnos), y contrasta con las pers-

pectivas feministas mayoritarias sobre la corporización y la imposibilidad de concebir a los individuos como seres distintos a los cuerpos a través de los cuales viven sus vidas.

El cuerpo no es algo que podamos fácilmente "trascender": no podemos distanciarnos de nuestros cuerpos supuestamente contingentes de manera que se genere una individualidad no sexuada, no generizada. Ni podemos concebir seriamente "despojarnos" de los accidentes de altura, peso, color de la piel, genitales, de modo de acercarnos a un núcleo humano más profundo. Cuando Nussbaum distingue entre los aspectos nucleares y otros, lo hace para afirmar la irrelevancia moral del género en el caso de la reivindicación de la igualdad entre seres humanos: no tengo problema con esto. No obstante, cuando la distinción se traslada hacia nuestra existencia política o psicológica, se vuelve mucho menos plausible. El género difícilmente es una característica contingente en la vida política, y cuando las democracias se niegan a reconocer esto (como cuando la gente proclama pomposamente que los votantes deberían estar más interesados en las ideas de los candidatos que en el hecho de que sean hombres o mujeres) reproducen y fortalecen las desigualdades que ya existen. Además el género es bastante inseparable de lo que somos en un sentido más cotidiano: no se trata únicamente de una contingencia desmontable. Una de las implicaciones es que las elecciones a las que nos enfrentamos están más limitadas que lo que Nussbaum acepta. Ello se debe en parte a que estamos tratando con la manera en que otros nos ven, así como con la manera en que nos vemos a nosotros mismos (yo puedo decidir no identificarme con mi género, pero no puedo evitar que otros me vean de esa manera); se debe también a que los individuos que eligen están ya constituidos por los elementos en los que supuestamente están hurgando y están decidiendo dejar o tomar.

La otra reserva en cuanto a la autonomía es que la compulsión de estar en control de la vida propia puede verse asimismo como una trampa. Una de las lecciones que he aprendido (bien o mal) de Foucault es que los procesos que en el pasado han sido concebidos como liberación —trabajar para tener mayor claridad sobre quién y qué eres, trabajar para asegurarse de que las elecciones que haces son realmente tus propias elecciones y no sólo sometimiento a presiones externas—, pueden operar ellos mismos como regímenes de poder. No quiero decir con esto que una elección puede ser una carga tanto como una liberación; aunque vale la pena ponderar los atroces dilemas por los que pasan las mujeres en esta era de anticonceptivos confiables cuando deciden si tener o no un hijo, y la sorprendente frecuencia

del deseo de que todo pudiera dejarse al azar. Nadie dijo que la libertad iba a ser un picnic, pero cuando colocamos la autonomía en el centro de nuestras vidas morales o políticas, nos vemos forzadas a asumir una responsabilidad mayor a la que podemos manejar, por las fuerzas que estructuran nuestras vidas, y llegamos a considerar por lo mismo un fracaso todo lo que no es resultado de una elección autónoma. Nussbaum simplifica el tema cuando nos pide que consideremos si queremos un mundo en el que las mujeres vivan sus propias vidas, o vivan vidas que les son dictadas por otros: así planteado, queda claro que no hay lugar para la polémica. Pero todavía queda mucho por discutir en torno a lo que se quiere decir cuando se habla de un "individuo separado"; si la autonomía significa ser capaz de hacer lo que uno elige con lo propio; qué cuenta como "lo propio", y si pensar sobre la libertad de esta manera le concede demasiado a un modelo masculino. La autonomía es una noción compleja y resbalosa. Para adelantar mi próximo argumento, el feminismo se para sobre un terreno más firme cuando se centra en la igualdad y no en la autonomía *per se*.

Igualdad abstracta

La segunda objeción que aborda Nussbaum es que el liberalismo promueve una igualdad formal de tratamiento y en el proceso se abstrae de una asimetría real del poder. La respuesta de Nussbaum aquí es aceptar la crítica, pero señalar que muchos liberales ya la han anticipado. Muchos reconocen hoy las limitaciones de una perspectiva sobre la igualdad clásicamente "ciega al sexo" que insistía en un tratamiento idéntico para las mujeres y los hombres, independientemente de su diferente ubicación en la jerarquía social; y algunos liberales prominentes (me viene Ronald Dworkin a la mente) apoyan los programas de acciones afirmativas. Aunque creo que Nussbaum minimiza el poder del liberalismo para resistirse a estos hechos, tiene toda la razón de cuestionar la idea de que todos los liberales defienden una comprensión meramente formal de la igualdad. La igualdad de oportunidades —que no debe confundirse con su terrible otra: igualdad de resultados— se ha establecido como uno de los principios clave del liberalismo contemporáneo, y la mayoría de quienes hablan de oportunidades iguales reconocen seriamente que esto implica cierta atención a las desigualdades previas. Algunos también creen que requiere una suspensión temporal de la igualdad formal con el fin de equilibrar las desigualdades previas, como cuando los partidos políticos adoptan cuotas de género para incrementar la proporción de mujeres seleccionadas como representantes políticas, o las

universidades adoptan programas de acción afirmativa para hacer crecer la matrícula de estudiantes que pertenecen a grupos minoritarios. Se puede ser liberal y aun así aceptar todo esto. En ese sentido, la oposición feminista está mal ubicada.

La versión del liberalismo de Nussbaum es particularmente sensible a las condiciones materiales necesarias para que florezca la autonomía humana, y mucho menos abierta al reclamo típico según el cual el liberalismo nos da el derecho, pero no la oportunidad real para elegir. La postura que adopta se relaciona con un proyecto mayor en el que ha trabajado con Amartya Sen, lo que ha llegado a conocerse como la "perspectiva de las capacidades" ante el desarrollo humano. Desde esta perspectiva, la pregunta crucial no es qué derechos tienen los individuos, ni qué recursos poseen (aunque ambos serán de importancia), sino lo que los individuos son capaces de hacer y de ser. ¿Qué capacidades han sido capaces de desarrollar? ¿Qué capacidades les han sido negadas? Y apuntalando lo anterior: "¿Qué actividades entre las ejecutadas de manera característica por los seres humanos son tan centrales que resultan definitivas para una vida que sea realmente humana?" ¿Cuáles son las realizaciones sin las cuales una vida apenas vale la pena de ser vivida, difícilmente puede llamarse una vida humana?

Las preguntas encaminan a Nussbaum hacia una ambiciosa lista de condiciones para el florecimiento humano; muy lejos de las nociones "meramente" formales de igualdad. Para ilustrar esto con unos cuantos ejemplos de su lista, las capacidades humanas centrales incluirían la capacidad para vivir la vida con una duración normal (cuando consideramos las terribles variaciones de las tasas de mortalidad en el mundo, este sería un logro asombroso), tener una alimentación y una vivienda adecuadas, estar protegida de la violencia, la violación o los ataques sexuales, poder desarrollar las capacidades de pensamiento y razón mediante una educación apropiada, y ser capaz de "formarse una concepción de lo que está bien y de reflexionar de manera crítica acerca de la planeación de la propia vida". Las condiciones son bastante exigentes: nadie podría argumentar que este es un programa mínimo, y hacerlo realidad claramente involucraría una redistribución significativa de recursos tanto dentro como entre los países. Sin embargo, la premisa clave es la elección, más que la igualdad; y la meta es la suficiencia, más que la igualdad.

Lo que importa no son los recursos que tenemos —"la perspectiva de las capacidades sostiene que los recursos no tienen valor en sí mismos, aparte de su papel dentro de la realización humana"— y ciertamente tampoco

importa si nuestro fajo es del mismo tamaño que el de todos los demás. Lo que importa es que todos los seres humanos, dondequiera que estén, deberían ser capaces de desarrollar sus capacidades de acuerdo con su elección. En cierto sentido, este desplazamiento del énfasis desde los recursos hacia las capacidades es bastante poco controvertido, pues parte de lo que está en discusión es simplemente que los individuos necesitan diferentes recursos para poder lograr las mismas capacidades. Si tienes, por ejemplo, la pierna paralizada necesitas una silla de ruedas para alcanzar la misma movilidad que otros disfrutan sin ningún costo; si migras a un país en el que se habla un idioma diferente, tus hijos tal vez requieran una tutoría extra en el idioma con el fin de tener las mismas capacidades educativas que sus pares. El asunto es establecer también un mínimo humanitario que todos los gobiernos deberían estar obligados a otorgar, y enfocarse en un mínimo es una política práctica buena, aun cuando el mínimo esté ubicado tan arriba.

Esta puede ser la manera más eficaz de proceder para la eliminación de la pobreza mundial (no lo discuto en ese punto), pero es importante reconocer cuánto nos aleja de un discurso de igualdad. La igualdad es relacional: puedes tener todo lo que necesitas para vivir una vida humana decente, pero todavía estamos en desigualdad si yo tengo diez veces más. La perspectiva de las capacidades se dirige a una percepción de que la igualdad en ese sentido ya no está en la agenda, y encubre lo que de otra manera podría verse como una retirada, al convertir la libertad de elección en la preocupación central. Esta retirada se ha duplicado en la literatura sobre desigualdad económica, que está ahora mucho más interesada en distinguir entre las desigualdades "merecidas" y las "inmerecidas" que en abordar las desigualdades estructurales que no pueden entenderse en términos tan individualistas. También se entrelaza con un cambio casi universal de la política social democrática, con el cual el problema de la pobreza ha suplantado al problema de la desigualdad y asegurar un mínimo humanitario ha ocupado el lugar de las preocupaciones por la brecha global en el ingreso.

Hasta aquí es hasta donde llega el mejor liberal. En *Sex and social justice*, Martha Nussbaum redefine la tradición liberal para hacerla más profundamente "materialista", más centrada en condiciones sustantivas para la individualidad y la elección. Sin embargo, el énfasis todavía está en la libertad de elección, y aunque esto puede generar posturas afianzadas sobre la nivelación de las oportunidades o las capacidades, no permite una crítica posterior sobre las desigualdades que puedan surgir a partir de ello. No hay espacio aquí para preocuparse sobre la distribución global de los

recursos: preocuparse por las desigualdades después del suceso, así como de aquellas que limitan nuestro punto de partida; preocuparse por lo que sucede cuando la brecha entre ricos y pobres alcanza proporciones previamente no imaginadas; preocuparse por la vacuidad de las proclamas que consideran a la gente iguales en términos políticos cuando la disparidad de ingresos y estilos de vida significa que habitan mundos distintos. Cuando se aplica a la relación entre los sexos, esto apunta hacia una dirección más bien problemática, sugiriendo que tendríamos que tragarnos las objeciones sobre las desigualdades últimas entre mujeres y hombres mientras las capacidades originales estuvieran firmemente ubicadas en su lugar. Personalmente, yo quiero más que las capacidades que me permiten prosperar; aunque suene mezquino, todavía me sentiré agraviada si los hombres que están a mi lado terminan con más tiempo o más dinero o más poder. Y hay una buena razón para esto, pues no existe una brecha real entre la igualdad de capacidades y la igualdad de resultados cuando hablamos de igualdad sexual (y también racial). Si el resultado no es igual —si las mujeres, por ejemplo, terminan teniendo que ser las primeras responsables por la crianza de los hijos, mientras que los hombres se encargan de los asuntos de estado— entonces, claramente, las oportunidades no eran iguales.

El liberalismo ha avanzado un gran trecho en los últimos años. Se ha redefinido de manera que lo que inicialmente era un igualitarismo más bien descriptivo sea más central; ha prestado oído a la oposición e incorporado algunas de sus mejores ideas. En el proceso, ha refutado algunas de las críticas más antiguas del feminismo contra el liberalismo. No podemos decir sencillamente que el liberalismo trata la igualdad siempre como un asunto de mismidad, que ofrece un tratamiento igual a todos los individuos sin importar las asimetrías de poder. Ni podemos decir tampoco que pasa por alto las condiciones sustantivas dentro de las cuales la elección se vuelve un concepto significativo, que deja de reconocer los límites impuestos por la falta de educación o empleo de las mujeres, y sigue adelante, sin importarle, con su himno a la autonomía y la elección. Pero la igualdad incorporada ahora al liberalismo todavía está muy lejos de la igualdad de resultados. Para las feministas (¡y no sólo para ellas!), este debe seguir siendo un motivo de preocupación.

Razón, emoción y elección

La tercera parte del argumento de Nussbaum aborda la dicotomía razón/emoción y el papel que esta ha desempeñado en el pensamiento feminista

reciente. Las feministas han señalado con frecuencia que las dicotomías entre cuerpo/mente, razón/emoción, justicia/cuidado se transponen a la división entre hombres y mujeres. Han desafiado esto de diversas maneras, incluyendo la inversión de la jerarquía —de manera que el cuerpo y la emoción queden en primer lugar en vez de la mente y la razón— y, tal vez más comúnmente, cuestionando la división misma. Nussbaum interpreta esto como una preocupación de que "el liberalismo es demasiado racionalista: que al colocar todo el énfasis en la razón como una marca de humanidad, ha puesto hincapié en una característica que los hombres valoran tradicionalmente y ha denigrado características tales como la emoción y la imaginación, valoradas tradicionalmente por las mujeres". Creo que esta manera de expresarlo no llega al meollo del asunto: yo pensaba que el argumento era que tanto hombres como mujeres valoraban la razón por encima de la emoción, mientras que están de acuerdo en que los hombres son racionales y las mujeres emocionales; y las críticas no han atribuido necesariamente a las mujeres una mayor capacidad para la imaginación o la emoción. Pero la dicotomía razón/emoción ha emergido, sin duda, como una de las objeciones feministas, y parte de la respuesta de Nussbaum es que no da en el blanco. Algunos liberales han tratado a la razón como la maestra, considerando las emociones como una fuente no inteligente de desorden, pero esto no es característico de la tradición como un todo.

Más allá de su argumento (correcto, por supuesto) sobre las variedades del liberalismo, la postura de Nussbaum se basa en dos fuentes fundamentales. Desde hace mucho tiempo rechaza la supuesta asociación de los hombres con la razón y las mujeres con la emoción: piensa que es muy escasa la evidencia empírica que pruebe la distribución generalizada de la razón y la emoción, y que la existente lo que hace es demostrar un condicionamiento social que ha alentado a las mujeres (pero no a los hombres) a cultivar toda su gama de emociones. Nussbaum es una constructivista social, y lo es de manera implacable, por lo que no tiene tiempo para jugar con la idea de que hay diferencias esenciales entre los sexos en el ejercicio de la razón o la pasión. Esto la coloca a gran distancia de cualquiera que se ha sentido obligada a defender los poderes superiores de las emociones debido a la creencia de que son inextricablemente femeninas.

El segundo argumento se fundamenta en su trabajo sobre Aristóteles y la tradición estoica, así como en su análisis de las emociones como formas de juicio evaluativo. El temor, por ejemplo, surge cuando percibimos como amenazantes a ciertos individuos o alguna situación, y la emoción desapare-

ce una vez que descubrimos que estábamos equivocados; los celos se basan en una interpretación particular sobre lo que los demás hacen; el resentimiento puede transformarse en cariño, si podemos verlo como expresión de nuestra propia inseguridad más que como una respuesta legítima a las características o acciones de otra persona. Las emociones no pueden tratarse como una noción preconceptual dada: "conmociones subracionales", como lo plantea en otro ensayo, a las que sólo se puede ceder o pisotear, alimentar o matar de hambre. Una parte de este argumento (en la que más se detiene durante su discusión sobre la relación entre feminismo y liberalismo) es que las emociones y preferencias se forman en condiciones sociales injustas, por lo que no podemos considerar que las preferencias que la gente expresa, las emociones que siente, o incluso la manera en que experimenta el deseo sexual, sean la última palabra en cuanto a lo que las personas quieren o necesitan. Las normas o expectativas sociales dan forma o deforman a las emociones, así que no podemos confiar en ellas. "La tradición liberal sostiene que no se debe confiar en las emociones como guías para la vida, sin someterlas antes a algún tipo de escrutinio crítico".

La segunda parte (elaborada más ampliamente en sus escritos sobre ética) plantea que trabajar con nuestras emociones para lograr que sean más racionales —estén menos enmarcadas por creencias falsas o errores de juicio— es una parte crucial de la vida moral. Para Nussbaum "ordenar las pasiones mediante el trabajo crítico de la razón" es un elemento primordial en la lucha contra el racismo o el sexismo. Las pasiones turbulentas no son sólo un hecho de la vida, que deba ser controlado, regulado o sometido; siempre involucran tanto creencias como juicios, y deberíamos cultivar estas pasiones y emociones para volverlas más racionales y convertirlas en apoyo de nuestra existencia moral. Lo que hay que resaltar aquí es que aunque Nussbaum cuestiona la dicotomía entre razón y emoción, lo hace de una manera que parece reforzar la centralidad de la razón. Se opone a la dicotomía, pero se ocupa de insistir en el componente racional de las emociones más que en el componente emocional de la razón. Objeta la dicotomía, pero deja la jerarquía en el mismo lugar.

Excepto por este último asunto, yo concuerdo ampliamente con Nussbaum. Como ella, se puede decir que soy una constructivista social no reconstruida; como ella, tiendo a pensar que no descubriremos diferencias significativas entre los sexos, una vez que escapemos (si es que podemos) de los efectos del poder social injusto. Como ella, veo que las preferencias están moldeadas y limitadas por las condiciones sociales existentes y no

deben ser tomadas como la última palabra en lo que se refiere a lo que la gente quiere o necesita. Sabemos que la gente que vive en condiciones injustas o de pobreza ajusta sus expectativas a la baja para poder sobrevivir y mantenerse cuerda; sabemos que las mujeres pueden vivir sus vidas mediante imágenes de la feminidad que les hacen un daño enorme a su autoestima; sabemos que es muy difícil que la gente que vive en relaciones de dominación se imagine viviendo en cualquier otro tipo de condiciones. Mucha de la crítica a la democracia de las urnas depende de una comprensión similar de las preferencias como algo abierto a la transformación: no sólo como lo dado del proceso político sino como algo disponible para la revisión, la expansión y la reforma.

La cuestión que me preocupa es que cuando el análisis social de la formación de preferencias se aúna a un énfasis en la elección, clásicamente liberal, puede generar distinciones inquietantes, por lo autoritarias, entre las emociones "buenas" y las "malas", las preferencias "buenas" y las "malas", la elección "buena" y la "mala". Nussbaum cita con aprobación a John Haranyi:

Una teoría ética sensata debe hacer una distinción entre los deseos racionales y los deseos irracionales, o entre las preferencias racionales y las irracionales. Sería absurdo decir que tenemos la misma obligación moral de ayudar a una persona a satisfacer sus deseos completamente irracionales que de ayudarla a satisfacer sus deseos razonables.

Así que no es lo que la gente dice que quiere lo que importa, sólo se trata de aquello que podemos reconocer como racional. En este punto, la idea de autonomía de Nussbaum le dificulta considerar ciertas elecciones como auténticas, y las que encuentra menos convincentes son aquellas en las que las personas parecen estar decidiendo alinearse con culturas que minimizan su autonomía individual.

Hay que señalar que para algunos críticos, esta sería una postura iliberal. Han sido generaciones de liberales las que han denunciado el impulso totalitario que se niega a aceptar los deseos declarados de la gente como sus intereses reales, que proclama un saber superior sobre lo que realmente hará a la gente más feliz, y termina con problemáticas fórmulas que nos fuerzan a ser libres. En cierto sentido, la filosofía de Nussbaum está centrada totalmente en la elección —la fuente primaria de la valía humana es "el poder de la elección moral entre humanos"; debe verse a las mujeres "antes que nada como centros humanos de elección y libertad"— y, sin embargo, cuando se trata el asunto, no le da el suficiente peso a las elecciones reales que las personas realizan. Yo también pienso que es razonable tener

cierto escepticismo ante las elecciones de la gente: Nussbaum tiene razón cuando señala que las elecciones están limitadas y construidas en lo social, y cuando nos recuerda que esta es una creencia feminista de antigua data. Pero fusionar esto a una filosofía que convierte la capacidad para elegir en la característica que define a los seres humanos es más particular.

Nussbaum se encuentra en una postura en la que a la vez está defendiendo a rajatabla la idea de la elección y se muestra crítica de la mayoría de las elecciones que las personas hacen. Está muy consciente de la manera en que las percepciones sobre lo que es deseable se ven limitadas por percepciones sobre lo que es posible, y se niega (de manera correcta, desde mi punto de vista) a tomar el camino fácil y decir que sólo contamos con lo que la gente dice que quiere. El hecho de que la mayoría de las mujeres toleren una división desigual del trabajo doméstico no nos dice mucho sobre lo que las mujeres "realmente" quieren. El hecho de que una mujer que vive en una sociedad en la que se considera que las jóvenes no podrán casarse si disfrutan libremente de su sexualidad, e insista en la mutilación genital de sus propias hijas, no significa que veamos esta práctica como una elección de las mujeres. Comparto la postura de Nussbaum en estas cuestiones, aunque estoy incómodamente consciente de las dificultades que implica entonces señalar lo que sí cuenta como una elección o preferencia "auténtica" y quién estaría en posición de saberlo. Nussbaum reconoce un problema de etnocentricidad: que sin saberlo podamos incluir ciertos prejuicios de nuestra propia cultura en lo que pensamos que son declaraciones universalistas. Pero no aborda de otra manera las relaciones de poder entre grupos culturales. Tiende a asumir que son los hombres —las voces con más poder en las comunidades tradicionales— quienes invocan la tradición cultural, y en general ataca de manera devastadora las declaraciones de grupos religiosos o étnicos sobre la base de un individualismo metodológico. Me parece difícil cuadrar este escepticismo acerca de las elecciones reales con una idea de la humanidad tan centrada en la capacidad de elección.

Desde mi punto de vista, es más sencillo en términos filosóficos —aunque más complicado en términos políticos— formular una teoría crítica sobre la injusticia social en términos de igualdad que desde la elección. En *Sex and social justice*, se nos presentan dos opciones, y una elimina a la otra. Por un lado, podemos aceptar que las preferencias que la gente expresa son las que dice que son: esto es una postura liberal y admirable, en cierto sentido; no es intervencionista ni dictatorial, pero no toma en cuenta los efectos conocidos del poder social injusto. Por otro lado, elaboramos una tabla de las capacida-

des que hemos identificado como necesarias para el florecimiento humano: esto significa un desafío mucho mayor para el *statu quo*, pero requiere una concepción que posea una confianza mucho mayor en la bondad humana que la que muchos liberales contemporáneos estarían dispuestos a avalar; no se trata, además, como he argumentado, de la igualdad.

Una tercera alternativa es convertir la igualdad en el punto principal de interés. Esto proporciona una acusación, deseada por Nussbaum, en contra de aquellos sistemas de dominación y opresión que ordenan a los individuos de acuerdo con su raza, etnia o sexo. Nos encamina de una manera tan eficaz como la perspectiva de las capacidades hacia los problemas urgentes de pobreza material, pero lo hace sin basarse en un argumento filosóficamente contencioso sobre lo que constituye una "buena" existencia humana o sobre lo que necesitan con mayor relevancia los seres humanos. Y puesto que todas las personas tienen un valor igual, insistiré, tanto como lo hace Nussbaum, en que los individuos deberían ser capaces de construir sus propias vidas y no las vidas dictaminadas por otros. Sin embargo, centrarse en la igualdad significa tener que reconocer que hay problemas de dominación entre culturas: entre las mayorías y las minorías dentro de una nación-estado, entre las culturas ganadoras y las perdedoras en el ámbito mundial.

Cuando la gente siente que sus prácticas culturales o creencias religiosas son menospreciadas por la sociedad más amplia —y como nos recuerda el término "denigración", este menosprecio va a menudo unido al racismo— están enfrentándose a una de las desigualdades de las sociedades contemporáneas: la desigualdad entre las culturas mayoritarias y minoritarias, o entre culturas que son políticamente dominantes y aquellas a las que se les niega voz social o poder político. Puesto que las prácticas menospreciadas —que van desde los horrores de la mutilación genital a la reclusión de las mujeres, los casamientos arreglados y la segregación de los sexos en los centros de educación y de culto religioso— en general implican tremendas desigualdades entre los hombres y las mujeres, no pueden los defensores de la igualdad simplemente apoyar las reivindicaciones hechas en nombre de las "culturas". Pero si se pone hincapié en la igualdad, en vez de ponerlo en la autonomía, se facilita hallar paralelismos entre la adopción de una jerarquía de culturas y la de una jerarquía entre mujeres y hombres; es menos probable, además, que la gente imponga su propia jerarquía de las culturas "modernas" y las "tradicionales".

Uno de los temas que están presentes en los debates recientes sobre la tensión entre la igualdad sexual y cultural es que las críticas feministas del

multiculturalismo han adoptado de manera apresurada una visión de las culturas no occidentales o inmigrantes como definidas por intereses patriarcales, mientras que suponen de manera apresurada que las culturas liberales occidentales no se ven influidas por el poder patriarcal. Para Nussbaum esta última idea no es en absoluto correcta y uno de los ensayos de *Sex and social justice* está dedicado explícitamente a todo lo que anda mal en la sociedad estadounidense. Sin embargo, su individualismo sí la hace ser muy escéptica frente a las declaraciones emitidas en nombre de las culturas, y tiende a considerar que representan los intereses propios de los hombres de las comunidades patriarcales o el apoyo abnegado de mujeres tan deprimidas por sus condiciones de subordinación que todavía son incapaces de articular sus necesidades e intereses. En lo que se refiere a la religión, Nussbaum defiende un liberalismo político que respeta diferentes concepciones religiosas, incluso cuando estas implican ciertas posturas metafísicas sobre la superioridad de los hombres por encima de las mujeres o el que algunas personas elijan vivir vidas no autónomas. Pero este respeto por las elecciones que la gente puede hacer en una sociedad liberal sólo subraya las tensiones de su pensamiento (tal vez, es, a fin de cuentas, de la tensión que resulta de querer vincular a Aristóteles con Rawls) cuando se trata de contextos menos liberales. Su análisis de la formación de preferencias de todos modos la ubica en una posición desde la que sólo puede ver a las mujeres de culturas no liberales como críticas activas o como pasivas incautas.

En su reevaluación de la crítica feminista al liberalismo, Martha Nussbaum manda a descansar a algunos fantasmas, pero no a todos. Nos exhorta a dejar de considerar el individualismo como una mala palabra; a reconocer las variedades del liberalismo, en vez de centrarnos en sus peores excesos; y a dejar de lado el respaldo acrítico de las emociones, como si lo que sentimos estuviera siempre bien. Nos deja, sin embargo, con un liberalismo curiosamente iliberal que supone la separatividad fundamental de los seres humanos y los ve con la encomienda de hacer elecciones y buscar su autonomía, aunque tiene que rechazar muchas de esas elecciones como productos de un poder social injusto.

Un feminismo movilizadado en primer lugar por la igualdad se enfrentaría a algunos problemas paralelos: todavía habría tensiones, por ejemplo, entre las reivindicaciones de igualdad sexual y cultural, las que no siempre se resuelven limpiamente diciendo que los hombres son los que hacen las reivindicaciones culturales. Sin embargo, debido a que la igualdad es relacional, nos dirige de manera más urgente hacia poderes y capacidades

diferenciales: no sólo si los individuos poseen el mínimo necesario para hacer una elección, sino a saber si su posicionamiento en las jerarquías sociales da forma a sus elecciones de maneras desiguales. La vieja queja contra el liberalismo es que coloca la libertad individual en un escalón más alto que la igualdad social. Esta sería una queja injusta si estuviera dirigida a Nussbaum, cuya comprensión de las capacidades básicas necesarias para el florecimiento humano incluye una clara percepción de las condiciones materiales implicadas. Sin embargo, se da un desplazamiento desde la igualdad hacia lo básico, y esto refleja la retirada mayor del igualitarismo que ha caracterizado los últimos veinte años. Le plantea a Nussbaum lo que pueden ser interrogantes filosóficos innecesarios sobre la determinación de las capacidades mínimas para la existencia humana, y la deja ubicada en un terreno más bien precario en el que tiene que criticar las elecciones en nombre justamente de la elección. Nos hemos acostumbrado a pensar en la igualdad como una demanda más ambiciosa que la autonomía y en lo que se refiere a la distribución de los recursos, este sigue siendo el caso. Pero si queremos abordar el problema al que apunta Nussbaum —la formación social de preferencias y el peligro que representa suponer que lo que la gente soporta es lo que quiere o necesita— es mejor centrarse directamente en la igualdad, no saltársela para dirigirse a la autonomía y la elección. Aun cuando se amplíe de la forma que Nussbaum sugiere (que se tomen en cuenta las condiciones materiales para una elección libre "genuina"), no podemos obtener lo que necesitamos sólo a partir de los ideales sobre autonomía y elección. Tenemos que combinarlos con nociones poderosas de igualdad. Desde mi punto de vista, esto significa abordar las desigualdades que se dan en el punto de llegada, tanto como las que limitan nuestro punto de partida ●

Traducción: **Cecilia Olivares**