

- in *Bioethics and Public Policy*, Lanham, MD, Rowman and Littlefield, 1998.
- Smith, S.R.: «Social justice and disability. Competing interpretations of the medical and social models», en: Vehmas, S.; Kristiansen, K.; Shakespeare, T. (eds.): *Arguing about disability. Philosophical perspectives*, Londres, Nueva York, Routledge, 2009, pp. 15-29.
- Soley-Beltran, P.; Preciado, B.: «Abrir posibilidades. Una conversación con Judith Butler», en: *Lectora*, 13, 2007.
- Vehmas, S.; Kristiansen, K.; Shakespeare, T. (eds.): *Arguing about disability. Philosophical perspectives*, Londres, Nueva York, Routledge, 2009.
- Young, I.M.: *La justicia y la política de la diferencia*, Madrid, Cátedra, 2000.
- «Structural Injustice and Politics of Difference», en: Appiah, A.; Benhabib, S.; Young, I.M.; Fraser, N.: *Justice, Governance, Cosmopolitanism, and the Politics of Difference*, Berlín, 2007.
- *Responsabilidad por la justicia*. Madrid, Morata/Paideia, 2011.

Vulnerabilidad de las mujeres, justicia cosmopolita y política transnacional¹

Neus Campillo

La vulnerabilidad de las mujeres se presenta de forma acuciante en un mundo globalizado. Es un hecho histórico que las mujeres han logrado salir de la exclusión de la ciudadanía en el mundo occidental. Desde que Mary Wollstonecraft escribiera su *Vindications of the Rights of Women* (1792) en la Inglaterra del siglo XVIII hasta principios del siglo XXI en que una mujer preside uno de los más potentes países del Mundo ha habido un largo recorrido hasta ocupar diversos ámbitos del «espacio público». Sin embargo, hay que preguntarse si eso significa que haya desaparecido la vulnerabilidad de las mujeres. Sin duda alguna, no. Podemos afirmar que estructuralmente hay una mitad de la humanidad que por razón de su sexo es más vulnerable que la otra mitad incluso en el mundo occidental.

En este escrito, me propongo hacer una reflexión sobre este problema de la persistencia de la vulnerabilidad de las mujeres en el mundo actual considerando la necesidad de responsabilidad política por parte de los estados y de la ciudadanía para eliminarla. Mi hipótesis es que en un mundo globalizado se acrecienta esa vulnerabilidad histórica porque la globalización incide en ella y la amplía. La forma de

¹ Este escrito forma parte del Proyecto de Investigación I+D del Ministerio de Economía y Competitividad: nº FFI 2012-30645: Filósofas del s. XX. Maestros, vínculos y divergencias; IP Rosa Rius Gatell. Universitat de Barcelona 2013-2015.

contraponerse y luchar contra esa situación entiendo que ha de ser, no la de renunciar a un mundo global sino contemplar y poner en marcha políticas transnacionales y tener en el horizonte una justicia cosmopolita. Aludiré a varias de estas propuestas realizadas desde la filosofía política y la crítica feminista para poder determinar mediante ese debate las formas de contraponerse a las injusticias globales que hacen más vulnerables a las mujeres.

LA INJUSTICIA ESTRUCTURAL SEGÚN IRIS M. YOUNG

En el número 4 de la revista *Hypatia*, (2011) Serena Parekh llamaba la atención sobre la falta de eficacia por parte de los organismos internacionales para evitar la violación de los derechos humanos de las mujeres. Ella considera que la clave está en el sentido restringido que se ha hecho de la responsabilidad frente a esas violaciones, que se ha desarrollado fundamentalmente sobre un modelo de no discriminación.² Sin embargo, sostiene que habrá un cambio a partir de que la «Convención sobre la eliminación de toda forma de discriminación contra las mujeres» (CEDAW) ha mantenido que: «como añadido a cambiar las leyes discriminatorias, los estados deben cambiar los patrones de conducta entre individuos privados que rebajan a las mujeres».³

¿Qué es lo que significa esta propuesta? La petición inicial de las demandas de derechos humanos para las mujeres, contra la feminización de la pobreza, las violaciones, los llamados «femicidios», o asesinatos en masa contra mujeres, etc., fue la de potenciar que se eliminaran las leyes discriminatorias. O sea, la lucha contra la vulnerabilidad se

² Parekh, S.: «Getting to the Root of Gender Inequality: Structural Injustice and Political Responsibility», en: *Hypatia*, 2n Feast, vol. 26, núm. 4, otoño 2011, p. 673.

³ Parekh, S., *op. cit.*, p. 673.

hacía a partir de la eliminación de las leyes discriminatorias. Además se pensaba que solo podían ser consideradas violaciones contra los derechos humanos aquellos actos que fueran cometidos por el Estado, que ocurrieran en el espacio público y que, además, constituyeran una degradación de los seres humanos. Así, la violencia contra las mujeres en la familia por mucho tiempo no fue contemplada como una genuina violación de los derechos humanos porque no eran cometidas por el Estado y ocurrían en el espacio privado. En general, las violaciones de la dignidad de las mujeres, apoyándose en que era propio de la tradición o costumbre, si eran cometidas por actores que no eran el estado y ocurrían en la esfera privada, no se consideraban violaciones de los derechos humanos. Por lo tanto, hay que entender que una tradicional concepción de los derechos humanos no era, pues, suficiente para proteger plenamente la dignidad de las mujeres.

Pero esa tradicional forma de entender la aplicación de los derechos humanos cambió. En principio, con las críticas feministas y la introducción de esa idea del feminismo de los años 70 del siglo XX, que afirmaba que «lo personal es político». Pero también, por ejemplo, con propuestas como la que se hizo en la convención aludida. En concreto, en su 5º artículo se afirma que el estado puede considerarse responsable de violaciones en la esfera privada y que se debe: «*modificar los modelos de conducta sociales y culturales de los hombres y mujeres con la perspectiva de conseguir la eliminación de los prejuicios y costumbres y otras prácticas que estén basadas sobre la idea de la inferioridad o superioridad de cualquiera de los dos sexos o sobre roles estereotipados para hombres y mujeres*».⁴

Por lo tanto, se trataba no solo de eliminar leyes discriminatorias sino de luchar con acciones y políticas específi-

⁴ Citado y comentado por Parekh, S., *op. cit.*, p. 675.

cas contra «la injusticia estructural» que se da en las costumbres y tradiciones determinadas que van en detrimento de la salud y el bienestar de las mujeres.

Sin embargo, había otro debate sobre si era correcto o legítimo que el Estado tuviera que encargarse de ello, lo que pone en consideración el problema de la responsabilidad política. ¿Qué se entiende por «responsabilidad»? ¿Cómo puede ser que el Estado sea responsable de la violencia de género? ¿En qué sentido se puede decir que lo es?

En su última obra, titulada *Responsabilidad por la Justicia* (2011), la filósofa política y socióloga Iris M. Young habla de «injusticia estructural» como un concepto clave para poder explicar determinadas vulnerabilidades. El concepto de «injusticia estructural» señala las diferencias entre las injusticias en «actos individuales» y políticos y otro tipo de injusticia, con un sentido moral que sería característica de la «injusticia estructural». Ella pone como un ejemplo de injusticia estructural, que clarifica lo que quiere introducir, el problema para madres solteras del acceso a la vivienda. Entendiendo que, en general, la accesibilidad a las viviendas se puede convertir en un problema específico para las mujeres.

El punto de análisis de Young parte de considerar que el objeto primario de la justicia es la estructura.⁵ De ahí considera que los procesos socio-estructurales que se dan de forma difusa contribuyen claramente a esa vulnerabilidad. Habría que preguntarse, por ejemplo, ¿cuál es la situación en la que se encuentra una mujer, como la del ejemplo de la madre soltera, que necesita una vivienda cerca del trabajo y que es desahuciada de los edificios en los que vivía con un bajo alquiler? Por la situación en la que se encuentra, separada o soltera, con hijos en edad escolar, que tiene un

⁵ Esta es una tesis de J. Rawls que Iris M. Young matiza y convierte en clave para poder atribuir la vulnerabilidad de las mujeres a un problema de injusticia estructural.

trabajo de servicio precario es vulnerable a quedarse sin hogar caso de que su arrendador decida vender el piso a una promotora inmobiliaria.

Lo que Young enfatiza es que esa vulnerabilidad es debida a una situación socio-estructural. O, dicho de otra manera: ser vulnerable a la falta de vivienda es una situación socio-estructural que da cuenta de una injusticia estructural. ¿Pero, no puede encontrarse cualquiera en una situación de falta de vivienda equivalente? ¿Se produce esa situación solo para las mujeres? Está claro que se puede dar esa situación para cualquier persona, pero lo que quiere dejar claro al respecto es que, a una mujer como la del ejemplo citado, o a cualquier persona en una situación de injusticia estructural equivalente, el quedarse sin techo le resulta más altamente probable. La clave está en «la situación de injusticia estructural equivalente». Haciendo lo mismo, teniendo una suerte equivalente a cualquier persona, su situación de injusticia estructural, en la que entra su pertenencia a un grupo determinado, hace más altamente probable quedarse sin hogar. No se trata de «agravios de interacción individual». Al contrario, podemos sostener que todos, desde el arrendador hasta el agente inmobiliario, en el ejemplo aludido, actúan correctamente. No se produce ningún tipo de agravio, no sufre un agravio individual. Sin embargo, se puede afirmar que sufre una injusticia: «*La injusticia estructural existe cuando los procesos sociales sitúan a grandes grupos de personas bajo la amenaza sistemática del abuso o de la privación de los medios necesarios para desarrollar y ejercitar sus capacidades, al mismo tiempo que estos procesos capacitan a otros para abusar o tener un amplio espectro de oportunidades para desarrollar y ejercitar capacidades a su alcance*».⁶

⁶ Young, I.M.: *Responsabilidad por la Justicia*, Madrid, Ediciones Morata y Fundación Paideia, 2011, p. 69.

El «agravio moral» de la injusticia estructural es distinto del «agravio de un agente individual» o del que pueden provocar las políticas represivas de un Estado. Ocurre la injusticia estructural como consecuencia de muchos individuos e instituciones que actúan para perseguir sus metas e interés particular, casi siempre dentro de los límites de leyes y normas aceptadas. Sin embargo hay también un matiz diferente entre «agravio moral» e «injusticia estructural». La diferencia entre ambos radica precisamente en que esta última depende del entramado institucional que actúa y funciona dentro de los límites de las leyes, por lo que es *más difusa* y además *no atribuible a ningún agente concreto sea individuo o políticas de Estado*.⁷

Young defiende que las instituciones son un medio necesario para fomentar la justicia. «El fomento de la justicia requiere acción colectiva y esto requiere organización».⁸ Pero no por ello olvida la interrelación inmediata de los individuos. Es imprescindible, pues, distinguir entre un punto de vista estructural de otro que se centra en la interacción individual. Por lo que sostiene que hay que reformular la afirmación de que la estructura es el objeto primario de la justicia y rearticular la diferencia entre la estructura y la interacción individual a ambos niveles. Para Young lo importante es distinguir los juicios normativos en relación a la estructura que acepta una visión más amplia de los procesos sociales, de los juicios normativos en relación a las interacciones individuales que considera las cuestiones en cuanto a cómo se trata de forma más directa a las personas.

⁷ Young, I.M., *op. cit.*, pp. 80-88. Young expone una amplia discusión al respecto a partir de la concepción de Rawls. Las razones de Rawls son que la estructura básica influye profundamente en la perspectiva de vida de las personas en la sociedad y los principios de la justicia deben aplicarse a las condiciones de origen en lugar de a las transacciones individuales. La familia es para Rawls una de las instituciones que comprometen la estructura básica. Ese compromiso está dependiendo más de prácticas y de convenciones informales que profesan las personas por responsabilidad, hábito, costumbre.

⁸ Young, I.M., *op. cit.*, p. 84.

Entiende que aún siendo ambos juicios morales asumen diferentes puntos de vista sobre las relaciones sociales.

Es importante señalar la relevancia que da Young a las interacciones directas como necesarias para producir cambios en las situaciones injustas. Piensa, en efecto, que las interacciones directas tienen un papel fundamental para el cambio de las injusticias estructurales. Por ello entiende que deberíamos juzgar nuestros propios actos y los de los demás, según cómo tratamos a las personas con las que interactuamos directamente. Por ejemplo, ¿somos honestos, ejercemos poder sobre los otros? O preguntas semejantes son pertinentes en las consideraciones sobre justicia. Deberíamos preguntarnos si contribuimos y de qué manera con nuestras acciones a los procesos estructurales que producen vulnerabilidad, procesos que van desde privación a dominación para algunas personas.

Es partidaria de una perspectiva dual para tratar de paliar las vulnerabilidades provocadas por las injusticias. Se trataría de dos puntos de vista diferentes e irreductibles: el interaccional y el individual. Es fundamental aclarar la evaluación de la acción que contribuye a los procesos estructurales y a sus resultados justos e injustos. Si todos podemos de una u otra forma con nuestras acciones individuales contribuir a procesos estructurales, que pueden ser justos o injustos, hay que precisar, delimitar y definir ese tipo de responsabilidad que se derivaría de las acciones individuales, pero que contribuyen a formar un entramado susceptible de dar lugar a una situación injusta.

Aquí necesitamos de la responsabilidad. ¿Qué tipo de responsabilidad demandan las injusticias estructurales? Mientras que el concepto de responsabilidad más estándar deriva de la evaluación de la interacción simplemente, Young quiere contribuir a aclarar la forma de responsabilidad que concierne cuando se contribuye con la acción a procesos estructurales y a resultados justos e injustos.

Por ello decimos que el problema se traslada al concepto de responsabilidad para vincularlo a la injusticia estructural.

Young está interesada en clarificar la responsabilidad que se deriva de una injusticia estructural porque aunque aparentemente con nuestra acción individual parece que no contribuyamos a un hecho injusto, sin embargo, habría que ver qué responsabilidad tenemos en ello. En concreto, habrá que preguntar cómo deberíamos pensar como agentes morales sobre nuestra responsabilidad en relación a la injusticia social-estructural.

RESPONSABILIDAD POLÍTICA PARA ATAJAR LA VULNERABILIDAD

La tesis que quiero defender es que para atajar la mayor vulnerabilidad de las mujeres en la mundialización, se requiere de lo que Young denomina *responsabilidad política* de los actores como una condición necesaria. Hemos destacado que la mayor vulnerabilidad de las mujeres en el proceso de mundialización se da como una injusticia estructural, respecto de la cual podemos afirmar que tenemos una «responsabilidad política». Pero ¿qué significa exactamente o cómo debemos entender esa responsabilidad política?

Aclararé, en primer lugar, el significado de «responsabilidad política» en un sentido que entiendo que hace posible que este concepto sea el hilo conductor de la lucha contra las injusticias que ha generado la globalización. Y, en segundo lugar propondré que esa mayor vulnerabilidad de las mujeres necesita de la imaginación feminista. Es decir, las mujeres necesitan respuestas políticas globales y de justicia cosmopolita. Dicho de otra manera, si «otro cosmopolitismo» ha de ser posible, determinar su significado comienza por precisar el sentido de la responsabilidad política.

Para abordar el problema de precisar el significado de responsabilidad, Iris Young parte de la distinción de Han-

nah Arendt entre culpa y responsabilidad.⁹ Pero, mientras que Arendt señala que la responsabilidad política deriva simplemente de la pertenencia común a una nación y al hecho de tener que asumir la responsabilidad por el mal hecho en su nombre, Young la desvincula de esa pertenencia a la nación. Reformula, pues, la definición de Arendt, aunque mantiene su distinción entre culpa y responsabilidad.¹⁰

Así se entiende que la «responsabilidad política» es: «Un deber en el que los individuos asumen una postura pública mediante acciones y eventos que afectan a grandes masas de personas y organizan una acción colectiva para prevenir el perjuicio masivo o promueven cambios institucionales para mejor». «Ser responsables» es una cuestión política distinta de «ser culpables». Un colectivo será responsable políticamente pero no lo será en términos morales ni desde luego legales.

Young intenta clarificar el significado de «responsabilidad política», que está intuido por Arendt, más allá de esa referencia a la pertenencia a la comunidad y lo centra en el hecho de que «participo en los procesos estructurales que tienen unas consecuencias injustas».¹¹

Me parece que este significado de responsabilidad política que propone es idóneo para definir el tipo de responsabilidad que nos incumbe respecto de la mayor vulnerabilidad de las mujeres como consecuencia de la globalización.

⁹ Iris M. Young se basa para el análisis en los artículos de H. Arendt: «Culpa organizada y responsabilidad universal» y «Responsabilidad colectiva». Además aplica la distinción al libro: *Eichmann en Jerusalem. Sobre la banalidad del mal*.

¹⁰ La polémica entre Jaspers y Arendt estaría en el fondo de la distinción. Culpa se aplicaría, según Arendt, a individuos y no a colectivos. Se trataría de deudas individuales porque «Cuando todos son culpables, nadie lo es» o «Cuando todos son culpables, en última instancia, nadie puede ser juzgado». Por eso rechaza la excusa de Eichmann de que cualquier alemán, en su caso, hubiera hecho lo mismo. Incluso rechaza el que llama «recurso sentimental» a sentirse culpable por los pecados de los padres, porque entiende que eso enmascara el significado político de responsabilidad.

¹¹ Young, I.M., *op. cit.*, p. 120.

Y ello porque esa concepción de la responsabilidad responde a un modelo de *conexión social* que traspasa fronteras y no compete en exclusiva a los miembros de un Estado.

Lo interesante de la propuesta de una responsabilidad política, en el sentido de Young es que: 1º, la intrusión que supone esta responsabilidad a veces tiene implicaciones globales; 2º, que la responsabilidad se comparte, por lo que las personas diferentes no tienen distintos grados y tipos de responsabilidad como contribuyentes a la injusticia estructural. Y, en 3º, que se comparta la responsabilidad no significa que no haya que establecer grados de responsabilidad cuando se proponen acciones futuras.¹²

No se defiende aquí que la filosofía proporcione «recetas para la praxis», sino solamente algo que sí que puede proporcionar la filosofía, a saber: «parámetros de razonamiento a los que los individuos y organizaciones pueden recurrir para decidir lo que tiene más sentido para ellos en su esfuerzo por remediar la injusticia, dado que existen numerosos problemas y limitados recursos y energías para afrontarlos».¹³

El modelo de *conexión social* de la responsabilidad es una alternativa propuesta por Young que entiende que: «Todos los que contribuyen con sus actos a los procesos estructurales que ocasionen alguna consecuencia injusta comparten la responsabilidad de esa injusticia».¹⁴ Hay dos aspectos claves en ese modelo: que mira al futuro, y no al pasado, y que se tiene la obligación de unirse a otros para transformar los procesos estructurales para hacer menos injustas sus consecuencias. De manera que podemos entender que hay una propuesta de transformación social.

Desde mi perspectiva, la clave de la «responsabilidad política» de Young está en que se aparta del modelo de la

¹² Young, I.M., *op. cit.*, p. 135 y ss.

¹³ Young, I.M., *op. cit.*, p. 134.

¹⁴ Young, I.M., *op. cit.*, p. 108.

obligación moral y legal. La responsabilidad política delante de las situaciones de injusticia estructural es un tipo de responsabilidad muy distinta de la culpa, la inculpación o la obligación. En ese sentido es en el que entiendo que es un tipo de responsabilidad idóneo para referirlo a las injusticias que sufren las mujeres en la globalización. Porque no se dan en un mismo estado o nación, no tenemos en principio ninguna obligación legal o moral al respecto. Es por ello también que, al comparar este modelo con el de la obligación moral y legal, advierte que tiene problemas para adaptar un modelo de obligación moral o legal a la responsabilidad política. La base de ello está en que entiende la responsabilidad por la injusticia social como un tipo distinto de responsabilidad y no una variedad de la culpa, la inculpación, la falta o la obligación.

Creo que esta es una cuestión básica para poder defender este tipo de responsabilidad en las luchas feministas contra la vulnerabilidad de las mujeres en un mundo globalizado. En el sentido de que los grupos de mujeres que no se encuentran en las mismas circunstancias, sin embargo, puedan contribuir a la transformación de las injusticias.

Considero que una de las claves está en este concepto de *responsabilidad política* frente a las injusticias que, según la tesis de Young, clarifica las diferencias entre la *obligación* y la *solidaridad*: «mi tesis, dice, es que a veces ser responsable no significa ser culpable, sino participe junto con otros en procesos estructurales que generan injusticias».¹⁵ Pero, al mismo tiempo, encontramos que, habida cuenta que se producen en el mundo global situaciones de vulnerabilidad extrema para las mujeres, hay que considerar que un pensamiento feminista crítico ha de proponer la responsabilidad política como base de las respuestas a ofrecer para la transformación de esas situaciones de injusticia.

¹⁵ Young, I.M., *op. cit.*, p. 111, nota 3.

VULNERABILIDAD DE LAS MUJERES EN EL NUEVO ORDEN DE GÉNERO EN LA GLOBALIZACIÓN

En la globalización se han producido transformaciones en las relaciones de género que no han sido siempre una mejora para eliminar la desigualdad entre mujeres y hombres, sino todo lo contrario. Por una parte, se mantienen elementos culturales y religiosos de dominación masculina que impiden, por ejemplo, que las niñas puedan acceder a la escuela y aprender a leer y escribir. O el que, al introducirse el elemento de precarización en las relaciones de trabajo, por ejemplo, se ha producido una mayor vulnerabilidad de las mujeres. Es lo que ocurre con fenómenos como el de las «maquilas», o el de los «sweetshops». Todas ellas situaciones en la globalización que han supuesto a gran escala una reestructuración del trabajo. Celia Amorós lo expresa de modo contundente, así: «De este modo, la “economía del trabajo doméstico fuera del hogar” caracteriza de una manera metafórica la naturaleza de los vínculos laborales para los varones en la era de la globalización neoliberal: también ellos (aunque en menor medida, ya que persiste la segmentación vertical y horizontal) se han vuelto vulnerables, su trabajo se torna discontinuo, precario, mal remunerado, con derechos laborales recortados. Pero, en el caso de las mujeres, la acertada y sugerente denominación se aplica en sentido literal: su trabajo asalariado, aun desempeñado fuera del hogar, lleva todas las marcas de su trabajo doméstico con horarios sumamente elásticos en función de los pedidos, no reconocimiento de la cualificación, sirvientes, invisibles. En definitiva, un trabajo asalariado pero con la marca de la servidumbre».¹⁶

Las industrias de la globalización, preferentemente la automotriz, aparatos electrónicos, prendas de vestir, etc.,

¹⁶ Amorós, C.: «Globalización y orden del género», en: *Historia de las Teorías Feministas. De la Ilustración a la globalización*, Madrid, Cátedra, Instituto de la Mujer, Universitat de València, vol. 3, pp. 326-327.

representa un 90% de trabajo a domicilio. La mayor vulnerabilidad de las mujeres en ese contexto hizo que desde el feminismo se aportaran reflexiones y propuestas. Se trata de una *injusticia estructural global* que, como dice Young, «requiere, en primer lugar, hacer esfuerzos especiales para crear una grieta en el proceso, al involucrarse en debates públicos que reflejan sus proyectos».¹⁷

La respuesta de Young se une a otras muchas, de las que señalaré dos insertas dentro de la «teoría crítica de la sociedad»: la de Nancy Fraser, y la de Seyla Benhabib.¹⁸ Se trataría de «reinventar el proyecto del feminismo para un mundo en globalización», como dice Fraser, porque «cambiar los procesos estructurales que provocan injusticias debe ser un proyecto social colectivo».¹⁹

Ahora bien, todo ello nos presenta enormes dificultades; no solo prácticas políticas, cómo organizarse, cómo establecer vínculos transnacionales, cómo acudir a legislación transnacional que lo contemple. Aparte de estas dificultades, encontramos dificultades teóricas de gran calado y que se hace ineludible plantear. Mi objetivo es dar cuenta de algunas de las reflexiones que se dan en este debate. Fraser con su propuesta de ir más allá de la redistribución y el reconocimiento a una política de representación que enmarque los asuntos de injusticia-justicia de forma que se supere el corte entre el mundo globalizado y las acciones y leyes dentro del estado nación y Seyla Benhabib con su intento de «otro cosmopolitismo».

Veamos, en primer lugar, la propuesta de Fraser. En «Mapa de la imaginación Feminista»,²⁰ plantea cómo rein-

¹⁷ Young, I.M., *op. cit.*, p. 156.

¹⁸ En el feminismo español tanto Celia Amorós como Amelia Valcárcel han abordado el problema de forma notable. Ver: Amorós, C.: *Mujeres e imaginarios de la globalización*, Homo Sapiens ediciones, Madrid, 2008. Valcárcel, A.: *Feminismo en un mundo global*, Madrid, Cátedra, Instituto de la Mujer, Universitat de València, p. 200.

¹⁹ Young, I.M., *op. cit.*, p. 159.

²⁰ Fraser, N.: *Escalas de Justicia*, Barcelona, Herder, 2008.

ventar el proyecto del feminismo para un mundo en globalización. Ella señala el cambio producido en la geografía de las energías feministas desde el feminismo de la segunda ola en los años 70 en EEUU y Europa al Foro Social Mundial. Son transformaciones que tienen que ver con la forma como percibieron las feministas la justicia de género en los años 70 y con los cambios en el imaginario feminista en relación a otros cambios políticos en el capitalismo de postguerra. El cambio en el imaginario feminista desde el interés por la redistribución y la igualdad social al interés por el cambio cultural, o por el reconocimiento de las identidades diferentes, tiene como consecuencia la autonomía del proyecto cultural. Eso llegó a implicar una desvinculación de la transformación social, de la política económica y de la justicia distributiva.

El problema, según ella, fue que ese giro hacia el reconocimiento de las identidades encajó con el neoliberalismo. Las discusiones entre esencialismo y antiesencialismo eran el debate, y la subordinación se interpretaba como un problema de cultura sin nada que ver con la economía política. Porque el problema fue que, si en la primera fase de la segunda ola de feminismo se intentaba «generizar» el imaginario socialista, en la segunda fase se pasó a la necesidad de reconocer la diferencia. Ahora bien, el reconocimiento de la diferencia supuso un «desdichado matrimonio entre culturalismo y neoliberalismo» según expresión de Fraser. Ella piensa que se produjo un cambio en el imaginario feminista: se pasó de la búsqueda de la igualdad social y política, de la redistribución, al cambio cultural, al reconocimiento. Pero, al producirse una relativa autonomía del proyecto cultural como tal, hubo también una desvinculación con la transformación social, político-económica y de justicia distributiva. Al mismo tiempo que se vinculaba con el neoliberalismo. Los debates se centraron en problemas de esencialismo antiesencialismo y se interpretaba la subordinación como un problema de cultura sin nada que ver con la economía po-

lítica. A partir de ahí, en Estados Unidos después del 11-S, entiende que se ocultaron unas políticas de redistribución frente a las clases media y trabajadora con unas políticas de reconocimiento que iban a ser antifeministas. El giro cultural fue un éxito para la derecha, que ocultó sus políticas regresivas de redistribución con sus políticas culturales. Se las apañaban para que se considerase el matrimonio homosexual y el aborto amenazas a su forma de vida y no la disminución de sus salarios y su bienestar. La sociedad de la inseguridad hereda el estado del bienestar en crisis: disminución de prestaciones sociales, institucionaliza formas precarias de trabajo asalariado, trabajo temporal, subcontratación, etc. Mientras tanto, la religión ofrece a las mujeres, sobre todo, una serie de prácticas con las que ellas puedan manejar su inseguridad. Diríamos que la vulnerabilidad de las mujeres tuvo respuestas desde la religión, lo que no les estaban proporcionando los movimientos feministas.

Fraser había entendido que el reconocimiento era una precondition subjetiva para eliminar, o al menos atenuar, el menosprecio y la vulnerabilidad. Mientras que tener cubiertas las necesidades básicas para poder interactuar en igualdad, era una precondition objetiva para que se diera una «paridad participativa».²¹

En el momento actual, Fraser ve necesario ir más allá de ese debate entre redistribución y reconocimiento y acudir a lo que llama «una política de representación transnacional». ¿En qué consistiría? Las mujeres en los movimientos feministas se han ido cada vez más haciéndose conscientes de que el mantenimiento de las injusticias de género se debe también a procesos transnacionales y que sus oportuna-

²¹ «La paridad participativa es una norma que se expresa así: la justicia requiere arreglos sociales, que permitan que todos los miembros (adultos) de la sociedad interactúen entre ellos como iguales». Fraser, N.: «Redistribución y reconocimiento: hacia una visión integrada de justicia y género», en: *Revista Internacional de Filosofía Política*, 8, 1996, pp. 18-40, p. 32.

des para transformar sus vidas en situaciones más justas dependen de cuestiones internas pero, también, de procesos transnacionales.

Por lo tanto, rechazan quedarse exclusivamente dentro del marco estatal y piensan que la crítica ha de extenderse a los controles de agentes externos de la dominación sexista. Si «los derechos de las mujeres son derechos humanos» habrá que unir las luchas contra las prácticas patriarcales a las campañas para las reformas de las leyes internacionales. Por lo que Fraser propone una nueva fase de políticas feministas con un nuevo enmarque.

La propuesta es que se luche contra la mala redistribución-las injusticias económicas y sociales; contra el reconocimiento fallido y también contra el des-enmarque que surge cuando se impone un marco estatal territorial a lo que en realidad son fuentes transnacionales de injusticia. La justicia de género, pues, ha de introducir un nuevo elemento, lo que llama la «representación», la cual exige re-enmarcar los debates sobre justicia. Eso significará que no queden contenidos dentro de las sociedades políticas establecidas sino en un contexto transnacional. En ese sentido, el feminismo transnacional es presentado como una agenda que reconfigura la justicia de género como redistribución y reconocimiento, pero también como representación. Se trataría de integrar los tres niveles de un modo equilibrado.

FEMINISMO TRANSNACIONAL, AGENDAS GLOBALES Y NORMAS COSMOPOLITAS

Tenemos un diagnóstico del momento actual en el que se subraya que la vulnerabilidad de las mujeres es una fuente clara de injusticia; que desde el feminismo y otros movimientos debería plantearse la responsabilidad política como una condición básica para contrarrestarla y que hace falta un nivel transnacional, puesto que el enmarque de las

cuestiones de justicia de género, en un nivel nacional exclusivamente, hace imposible abordarlas. Por ello, hace falta un des-enmarque de ese nivel nacional-estatal: plantear algunos problemas en el nivel transnacional, como es por ejemplo el caso de las mujeres que realizan trabajos semi-esclavos en las maquilas, o en las *sweetshops*,²² o el caso de la violencia contra las mujeres.

La justicia de género está incorporando, pues, un nuevo enmarque en un mundo globalizado.²³ Así Fraser afirmará: «Las feministas tienen también como objetivo una meta-injusticia recientemente hecha visible, a la que he llamado des-enmarque, des-enmarque que surge cuando se impone el marco estatal territorial a las fuentes transnacionales de la injusticia».²⁴

Porque imponer un marco limitado territorial, el del propio Estado, a lo que son fuentes transnacionales o globales de injusticia, impide que las mujeres puedan presionar con reivindicaciones transnacionales. Por lo tanto, no se puede luchar contra la mala redistribución o la falta de reconocimiento solamente, sino que se hace necesario un «des-enmarque». O dicho de otra manera, llevar más allá de lo que es un marco estatal las reivindicaciones contra las injusticias, porque estas son globales. En consecuencia, habrá que introducir, es lo que hace Fraser, ese tercer nivel en la justicia de género, al que llama de representación, después de los niveles de redistribución y el de reconocimiento.

²² Young, I.M.: 2011, p. 136, se refiere a las *sweetshops* de la siguiente manera: «El término engloba complementos, ropa, zapatos y otros artículos pequeños cuya producción requiere mucha mano de obra y tiene lugar en talleres relativamente pequeños en países menos desarrollados (...) Las condiciones de estas instalaciones industriales varía, por supuesto, pero son típicas las siguientes: La gran mayoría de trabajadores son mujeres, y a menudo de trece o catorce años. Con frecuencia son tratadas de manera abusiva y dominante por sus jefes y el acoso sexual es algo común».

²³ Ver, *Escalas de Justicia*, cap. 2, «Reenmarcar la justicia en un mundo en globalización».

²⁴ Fraser, N.: *Escalas de Justicia*, op. cit., p. 206.

La forma que reviste ese «des-enmarque» es la forma de la representación política. Por ella, no solo se trata de garantizar derechos para las mujeres y participación política, se trata, además, de *garantizar un nuevo marco para los debates sobre las vulnerabilidades y las situaciones injustas para las mujeres*. Es decir, re-enmarcar el debate en un nivel transnacional puesto que el marco estatal se queda, o puede quedarse corto para un debate que excede sus fronteras. Por ejemplo, cómo luchar contra la prostitución, las violaciones, las mutilaciones corporales (ablación), la trata de blancas, el trabajo esclavo, la violencia contra las mujeres, etc., en un marco estatal exclusivamente, cuando son fenómenos que traspasan fronteras, no solo porque se den en todas partes sino porque tienen unas redes globalizadas de injusticia estructural.

Fraser hablará de «espacios transnacionales» en los que puedan proponerse estas nuevas políticas: el caso de Europa, pero también los situados en torno a organismos como Naciones Unidas o, en otro nivel, el Foro Social Mundial. Se trataría de plantear, y en su caso responder a la siguiente pregunta: «¿Cómo podemos integrar las reivindicaciones de redistribución, reconocimiento y representación para desafiar el amplio abanico de injusticias de género en un mundo en globalización?».²⁵

Hay, sin embargo, más allá de esta propuesta de Fraser, un tema crucial para el problema que plantea: «la clarificación del estatus que ha de tener esa apelación a la representación».²⁶ Hace falta replantear el problema de la ciudadanía cosmopolita, con todo lo que ello pueda implicar para la lucha de las mujeres frente a la mayor vulnerabilidad que sufren en la globalización. Hay que plantear el

²⁵ Fraser, N.: *Escalas de Justicia*, op. cit., p. 208.

²⁶ He tratado de esa cuestión en la comunicación «Cosmopolitismo y Feminismo», en: *Congreso de Ética y Filosofía Política*, Universidad de Murcia, 21-25 de Abril, 2009.

problema de las agendas globales y la necesidad de normas cosmopolitas para lograr mantenerlas. Pero así como desde una perspectiva pragmatista, como la de Fraser, estas agendas globales se implementan independientemente de que existan leyes o normas cosmopolitas que las avalen, hay propuestas, como la de Benhabib, que insisten más en el nivel normativo. Mientras bastaría con un programa amplio de lo que Fraser llama «feminismo transnacional» en el primer caso, en la segunda de las propuestas que analizamos se introduce un nuevo problema.

En consecuencia, hay que considerar que se producen dos situaciones: Por una parte, la necesidad de atender, en las agendas globales del feminismo, a problemas transnacionales, que no pueden atenderse desde un marco estatal concreto: por ejemplo, el caso que citábamos de las industrias textiles transnacionales, o, podríamos añadir otro ejemplo, el caso de la explotación sexual de las mujeres en países donde hay turismo sexual, o la trata de mujeres, etc. Pero, otra cuestión se plantea cuando hay que redefinir las leyes concretas de un país, o dicho de otra manera, el problema de qué repercusión concreta en los estados territoriales tendrá normas como los derechos humanos. En nuestro país, por ejemplo, se promulgó en 2007 la *Ley de igualdad de trato entre mujeres y hombres*, o en 2003, la *Ley contra la violencia de género*. Ambas leyes son una concreción clara de normas que provienen del universalismo moral y de los derechos humanos. Pero, no en todos los países se dan como normas concretas. Se han legislado aquí y, sin embargo, otros estados no las tienen incorporadas.

En consecuencia, tenemos el problema de cómo esa agenda feminista global tiene que introducir a nivel territorial las normas cosmopolitas contenidas en los derechos humanos.

La propuesta de Seyla Benhabib de «otro cosmopolitismo» es una aportación clave para poder concretar el sentido de un feminismo cosmopolita. Lo que pretendo de-

fender es que las vulnerabilidades de las mujeres en la mundialización, sean del tipo que sean, de trabajo, de explotación sexual, etc. requerirán no solo de una agenda feminista global sino de alguna forma de articular el universalismo moral con las leyes de cada estado. En ese sentido, acudo a la forma de entender el cosmopolitismo de Benhabib para que nos ayude en esa tarea.

Ella pone de relieve la dificultad que existe para que las normas cosmopolitas de justicia universal contenidas en la *Declaración de los Derechos Humanos* de 1948 puedan ser aceptadas como legítimas por algunos países. Constata que, de hecho, pueden entrar en conflicto con las leyes de un país en un momento determinado.

Aunque cree que esa tensión entre las normas universales y las leyes particulares de un país nunca podrá llegar a resolverse, sin embargo, piensa que sí puede atenuarse. Se trataría de que hubiera negociaciones y renegociaciones entre los compromisos con los derechos humanos y la autodeterminación soberana. Los derechos cosmopolitas podrían ir surgiendo en la medida en que los principios de los derechos humanos se fueran incorporando en el interior de las leyes positivas de los estados democráticos.

¿Es posible que las normas universales que representan, por ejemplo, los derechos humanos puedan llegar a tener concreción en un estado territorialmente delimitado? O, formulando la pregunta de forma más precisa: ¿cómo relacionar las normas universales con la voluntad de las mayorías democráticas? Su idea es que el surgimiento de los derechos humanos está provocando tensiones entre la particularidad de la ley positiva, que tiene autoridad y fuerza por las instituciones de estados específicos y, por otra parte, la universalidad de las obligaciones éticas que están concebidas como sustentadas por cada una de las personas. Hay una aspiración a que esas obligaciones éticas se plasmen dentro de la forma de la ley.

Hay ahí una forma específica de entender el cosmopolitismo, por parte de Benhabib. Ella no se refiere con este término a un ideal moral que mantuviera, por ejemplo, que el amor a la humanidad siempre ha de estar por encima del amor al propio país. Su cosmopolitismo radica más bien en una filosofía normativa que lleva las normas universalistas de la ética del discurso más allá de las fronteras de una nación-estado concreto. Se trata de ampliar las normas del discurso ético hacia una filosofía política cosmopolita, teniendo en cuenta las ambivalencias que se dan entre el universalismo de las normas y su aplicación concreta. Su pregunta es si el ámbito de la ética del discurso ha de limitarse solo a fronteras nacionales determinadas, a Estados concretos, y su respuesta es que no, porque entiende que no es posible limitar la conversación moral a fronteras nacionalmente reconocidas, antes al contrario, entiende la «conversación moral» como una conversación que incluye o ha de incluir potencialmente a toda la humanidad.²⁷

Su concepción queda definida así:

El cosmopolitismo no es equivalente a una ética global como tal: ni tampoco es adecuado caracterizar el cosmopolitismo mediante actitudes y elecciones culturales solamente (...): Sigo la tradición kantiana al pensar el cosmopolitismo como la emergencia de normas que deben gobernar las relaciones entre individuos en una sociedad civil global.²⁸

La peculiaridad de ese cosmopolitismo estriba en que las normas no son solo morales o meramente legales. Su propuesta es «tejer la moralidad de la ley» y ello en un contexto global. Ese «tejer la moralidad de la ley» supone una trans-

²⁷ Benhabib, S.: *Another Cosmopolitanism*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 18.

²⁸ Benhabib, S., *op. cit.*, p. 20.

formación del sentido de la autoridad de las leyes. Desde el momento en que el significado que tienen los preceptos es un significado que proviene de la actividad social misma, se sigue que el nivel formal de hacer las leyes, con ser fundamental para su validez, no es el único. Por ello da relevancia a otro rasgo, el generado a partir de la deliberación democrática, ese rasgo jus-generativo, de creación de significado por medio de intervenciones creativas que medien entre las normas universales y la voluntad de las mayorías democráticas.²⁹

La validez de las normas cosmopolitas no dependen de ese nivel jus-generativo sino de bases normativas independientes, pero sí que hay políticas jusgenerativas en la argumentación de las demandas de los derechos por la gente corriente, que hace suyas las demandas y los mismos derechos en la medida en que los desarrolla democráticamente.

Benhabib hablará de «iteraciones democráticas» para referirse a la introducción de una política jus-generativa, es decir, una política que se genera desde las leyes, y que sería la mediadora entre el universalismo y la configuración del demos democrático. Las «iteraciones democráticas» representarían procesos de transformación del sentido de la autoridad de las leyes y las normas. No sería simplemente un acto de repetición de la norma. «Iteraciones democráticas» sería la forma de nombrar esos momentos en la esfera pública cuando normas y principios que están subyacentes a la voluntad democrática llegan a ser permeables a nuevos contextos semánticos y se hace posible la argumentación del significado de los derechos.³⁰

La idea sería la de destacar la emergencia de un espacio en el que nomos y narrativa se entrelazan. Es decir, entender que desde el ejercicio de los derechos se introduce la creación o emergencia de nuevos sentidos y significados.

²⁹ Benhabib, S., *op. cit.*, p. 49.

³⁰ Benhabib, S., *op. cit.*, p. 50.

Podemos interpretar que las propuestas apuntadas señalan que desde sus propias narraciones como grupos de mujeres, el amplio ámbito de la imaginación feminista puede cambiar los significados de aquellas tradiciones que en determinadas culturas sancionan las normas de su dominio por los varones.

Por todo ello concluiría que: las agendas globales del feminismo y la incorporación de los grupos de mujeres al espacio público en el ejercicio de sus derechos, supondrá la apertura de nuevos espacios en el mundo globalizado. Nuevos espacios que implicarán nuevos contextos semánticos por medio de los cuales podemos pensar que adquieran significado preciso la eliminación del dominio masculino, así como que se pueda producir una mayor afirmación de las mujeres en el ejercicio de sus derechos, frente a la vulnerabilidad que sufren.

BIBLIOGRAFÍA

- Amorós Puente, C.; de Miguel, A. (eds.): *Historia de las Teorías Feministas. De la Ilustración a la globalización* (3 vol.), Madrid, Cátedra, Instituto de la Mujer, Universitat de València, 2005.
- Amorós, C.: *Mujeres e imaginarios de la globalización*, Madrid, Homo Sapiens ediciones, 2008.
- Benhabib, S.: *Another Cosmopolitanism*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- Fraser, N.: «Redistribución y reconocimiento; hacia una visión integrada de justicia y género», en: *Revista Internacional de Filosofía Política*, (8), 1996, pp. 18-40.
- *Escalas de Justicia*, Barcelona, Herder, 2008.
- Maquieira (ed.): *Mujeres, globalización y derechos humanos*, Madrid, Cátedra, Instituto de la Mujer, Universitat de València, Col. Feminismos, 2006.

- Parekh, S.: «Getting to the Root of Gender Inequality: Structural Injustice and Political Responsibility», en: *Hypatia*, 2n Feast, vol. 26, núm. 4, otoño de 2011, pp. 672-689.
- Valcárcel, A.: *Feminismo en un mundo global*, Madrid, Cátedra, Instituto de la Mujer, Universitat de València, col. Feminismos, 2008.
- Young, I.M.: *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990.
- La Justicia y la Política de la Diferencia*, Madrid, Cátedra, Instituto de la Mujer, Universitat de València, col. Feminismos, 2000.
- Responsabilidad por la Justicia*, Madrid, Ediciones Morata y Fundación Paideia, 2011.

Nuevas maternidades: justicia social y capacidad de elección

Josefina Goberna Tricas*

A partir de la lectura de dos noticias aparecidas en medios bastante distantes, pero ambas relacionadas con la maternidad, inicié la reflexión ético/sociológica que a continuación se expone:

Las noticias son las siguientes: La primera publicada, en varios medios de comunicación, el 1 de abril de 2012, se presentaba con el titular: *Angelina Jolie podría perder a uno de sus hijos adoptivos*. La madre biológica pidió ver al niño en Vietnam para que pase tiempo con su familia.

El texto que la acompañaba explicaba: *La famosa actriz Angelina Jolie y su marido Brad Pitt enfrentan un problema serio: podrían perder a uno de sus hijos adoptivos. Se trata del pequeño Pax, quien fue abandonado por su madre tras dos días de dar a luz. Sin embargo, la madre vietnamita quiere volver a ver al niño. La madre biológica del pequeño de 8 años habría contactado con la agencia de adopción, con el fin de volver a ver al niño, la mujer que es toxicómana, abandonó a Pax y ahora quiere retomar el contacto, según la revista National Enquirer. Se dice que la mujer ya está «limpia» y que quiere que el niño vaya a Vietnam para pasar tiempo con su familia biológica.*

Otra noticia totalmente distinta aparecía en la introducción del dossier «Maternitats» escrito por Bru Rovira¹

* Este artículo se inscribe dentro del proyecto de investigación: FEM2012-33067 «Maternidad, Tecnología y Relación Asistencial», financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

¹ Rovira, B.: *Maternitats*, Barcelona, Obra Social La Caixa, 2010.

BIOÉTICA: JUSTICIA Y VULNERABILIDAD

Margarita Boladeras, ed.

Los autores de este libro han realizado un trabajo extraordinario para abordar la relación entre justicia y vulnerabilidad en la realidad de nuestro país. La especial referencia a los problemas de vulnerabilidad de ciertas personas es una manera de orientar las decisiones ante ellos. La aplicación del principio de una reflexión crítica permanente se lleva a cabo con el rigor y el sentido que esta obra pretende facilitar esta tarea.

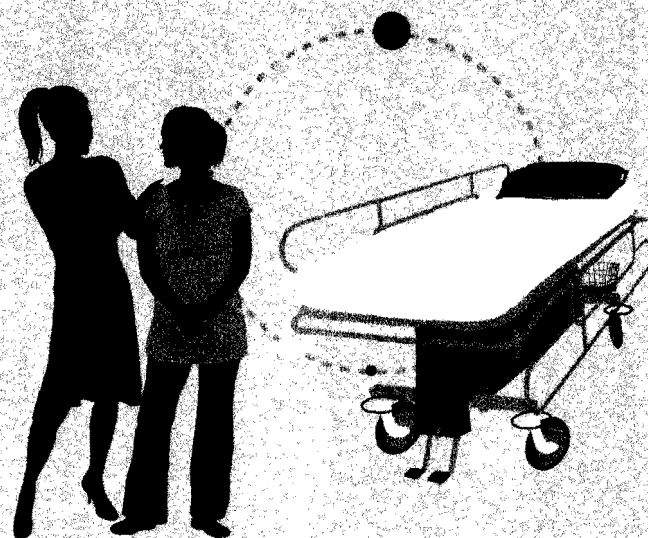
www.editorialproteus.com



BIOÉTICA: JUSTICIA Y VULNERABILIDAD

BIOÉTICA: JUSTICIA Y VULNERABILIDAD

Margarita Boladeras, ed.



8491149944

Dirección editorial: Miquel Osset Hernández
Diseño editorial: Ana Varela

Queda rigurosamente prohibida, sin la autorización escrita de los titulares del «copyright», bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

Primera edición: septiembre 2013

© de todos los autores
© Editorial Proteus
c/ Rossinyol, 4
08445 Cànoves i Samalús
www.editorialproteus.com

Depósito legal: B. 21565-2013
ISBN: 978-84-15549-95-6
BIC: PSAD

Impreso en España - Printed in Spain
El Tinter, SAL. - Barcelona
Empresa certificada EMAS
Impreso en papel 100% reciclado

Índice

Prólogo Margarita Boladeras	p.11
La medicina de «enhancement» y la cuestión de la justicia y la vulnerabilidad Jean-Noël Missa	p.19
Vulnerabilidad: injusticias y cuidados María Xosé Agra	p.49
Vulnerabilidad de las mujeres, política transnacional y justicia cosmopolita Neus Campillo	p.83
Nuevas maternidades: justicia social y capacidad de elección Josefina Goberna Tricas	p.107
Vulnerabilidad de profesionales y usuarios en el ámbito socio-sanitario M. Carmen Giménez Segura	p.121
El cuidado enfermero y la vulnerabilidad Montserrat Guillaumet	p.137
El anonimato en la donación de gametos Màrius Morlans Molina	p.157
Contra el anonimato de las donaciones en las técnicas de reproducción asistida (TRA) Francesca Puigpelat Martí	p.175
La vulnerabilidad del embrión y del clon en <i>El futuro de la Naturaleza humana</i> de J. Habermas Marcel Cano Soler	p.191
Vivir con justicia el proceso de morir Margarita Boladeras	p.211
Modelos de relación médico-paciente: el papel de la autonomía, la vulnerabilidad y las relaciones interpersonales Michelle Piperberg	p.233