

EL VALOR DE LA FAMILIA EN LA TEORÍA DE LA JUSTICIA DE RAWLS

The Value of the Family in Rawls's Theory of Justice

Juliana Udi*

Resumen

Con frecuencia la teoría política trata a la familia como un hecho incuestionable de la vida social. Sin embargo, y especialmente en el marco del liberalismo político, vale la pena preguntarse por su justificación. En el presente trabajo analizo la teoría de la justicia de John Rawls buscando reconstruir no sólo lo que efectivamente dice sobre esta cuestión sino también el potencial que encierra para propocionar respuestas más contundentes. Rawls parece suscribir una explicación puramente instrumental del valor de la familia, centrada en su utilidad para la reproducción y estabilidad de una sociedad bien ordenada. Sin embargo, como señalaré, aunque Rawls no explora esta alternativa, una aplicación consecuente del “primer principio”, que pauta la distribución de libertades y derechos básicos de los individuos, abre el camino para una justificación normativa más concluyente.

Palabras clave

Rawls, justificación de la familia, derecho a formar una familia, libertad de asociación

Abstract

Very often, political theory treats the family as a social given. Nevertheless, and particularly within a liberal frame, it is worth posing the question of its justification. In this paper I turn to John Rawls's theory of justice to reconstruct not only what it explicitly says on the subject, but also its undeveloped potential to provide more robust answers. Rawls seems to endorse a purely instrumental justification of the family, which focuses on its utility for the reproduction and stability of a well-ordered society. However, as I shall argue, although in Rawls this strategy is barely hinted at, a consistent application of the “first principle” of justice, which governs the distribution of individual liberties and rights, provides foundations for a more conclusive normative justification.

Juliana Udi, Universidad Nacional de Quilmes / CONICET. Correspondencia: Roque Sáenz Peña 352, Depto. de Ciencias Sociales, (B1876BXD) Bernal, Argentina. juliana.udi@unq.edu.ar

* Agradezco a los evaluadores anónimos de *Isonomía* por su detallado comentario a mi trabajo y por las valiosas sugerencias para mejorarlo.

ISONOMÍA No. 47, octubre 2017, pp. 109-134

Keywords

Rawls, justification of the family, right to found a family, freedom of association

I. Introducción

La familia es, entre otras cosas, una forma de organización de la autoridad, una fuente de relaciones de poder y una unidad social que distribuye bienes y cargas fundamentales con una dinámica propia y muchas veces arbitraria. No es extraño que para el liberalismo político signifique tanto un valor como un problema. Por un lado, aparece como un reducto de intimidad en el que la mayoría de las personas desea desarrollar una parte importante de su vida, sin interferencias, junto a otras personas queridas. Muchos alegan que, al margen de ser valiosa para el individuo, también cumple funciones sociales virtuosas, como la reproducción a lo largo del tiempo de modos de vida compartidos que se considera deseable preservar. Por otro lado, la existencia de la familia, sobre todo en su variante más tradicional –monogámica, heterosexual y patriarcal–, puede entrar en conflicto con ideas que son –o deberían ser– centrales para el liberalismo político, como la igualdad de oportunidades, la autonomía de los niños o la igualdad de las mujeres. En un contexto de evidente crisis o, por lo menos, de transformación de la familia tal como la conocíamos, estos problemas refuerzan la necesidad de indagar en qué radicaría el valor de esta institución milenaria.

En la teoría de la justicia de Rawls, esta ambivalencia de la familia aparece con especial claridad. La bibliografía sobre los desarrollos de Rawls en torno a la familia ha reparado mucho más en su lado problemático. En particular, diferentes filósofas feministas advirtieron sobre el peligro de pensar a la familia como un límite más allá del cual los principios políticos de la justicia no pueden penetrar. Si los principios de justicia no se pueden aplicar al interior de la estructura familiar, objetaron, entonces el proyecto liberal de reconocer derechos y libertades iguales para todas las personas con independencia de su género no quedaría garantizado (English, 1977; Kearns, 1983; Green, 1986; Okin, 1989; Pateman, 1989; Nussbaum, 2003). En trabajos posteriores a *Liberalismo político* Rawls por

fin enfrenta esta objeción y trata de acomodar su liberalismo político a las preocupaciones de la agenda feminista (Rawls, 1997 y 2001).

Sin embargo, hay un problema suscitado por la familia que Rawls reconoce desde un comienzo. Me refiero a la tensión que se produce entre “la sola existencia de la familia” y lo que exige el principio de oportunidades equitativas que integra su concepción de la justicia como imparcialidad.¹ La justicia exige que todos los individuos (al menos los que se esfuerzan en igual grado y están igualmente dotados) tengan las mismas chances de alcanzar posiciones sociales ventajosas. A su vez, la igualación de las oportunidades para adquirir estas ventajas depende, en gran medida, de la igualación de oportunidades educativas (Rawls, 1999, p. 63). En principio, esta idea podría derivar en una exigencia igualitaria típica: la de nivelar completamente los gastos educacionales por alumno. Pero aun siendo optimistas respecto de la viabilidad de instrumentar un sistema escolar igualitario en este sentido, ello no resultaría suficiente, debido a la existencia de la familia, una de las principales generadoras y reproductoras de desigualdad de oportunidades en la sociedad moderna. En *Teoría de la justicia*, Rawls se refiere en tres ocasiones a esta tensión (Rawls, 1999, pp. 64, 265, 447-448), y en el contexto de una de ellas plantea la pregunta de si acaso no sería conveniente abolir la familia, una posibilidad que, no obstante, descarta de plano (Rawls, 1999, p. 448).² Por lo general, se ha considerado que la negativa de Rawls a abolir la familia carece de justificación (Kearns, 1983, p. 38; Okin, 1991, pp. 184-185; Muñoz-Dardé, 1999, p. 38, n. 4; Seubert, 2010, p. 3). Desde esta perspectiva, Rawls asumiría a la familia como algo “natural”, un hecho que no necesitaría de ninguna justificación filosófico-política. En contra de esta interpretación, intentaré mostrar que en la teoría de Rawls pueden encontrarse razones, de distinta índole y peso que explicarían su posición a favor de la preservación de la familia.

En la primera sección del trabajo contextualizo la cuestión del valor de la familia en el liberalismo político y distingo diferentes estrategias libe-

¹ Para profundizar en el debate sobre esta tensión dentro de un marco liberal-igualitario, véase Schrag, 1977; Fishkin, 1983; Udi, 2007; y Brighouse, 2014.

² Aunque no lo dice, la alternativa a explorar podría ser alguna forma de orfanato comunitario al estilo del que diseña Platón en el libro V de la *República*. A partir de la pregunta rawlsiana, Muñoz-Dardé (1999) hace el experimento mental de contrastar las dos alternativas.

rales desde las que se ha abordado su justificación. En la segunda sección reconstruyo las razones de Rawls para preservar “alguna forma” de familia en su teoría.³ Como pondré de relieve, en la justicia como imparcialidad la familia cumple al menos dos funciones clave, ambas vinculadas con el problema de la reproducción y estabilidad de una sociedad justa. Por un lado, oficia como “primera escuela para el desarrollo moral” de los futuros miembros de una sociedad bien ordenada.⁴ Por otra parte, vuelve posible incluir en la teoría un principio de justicia distributiva intergeneracional, el principio de ahorro justo. Finalmente, en la tercera sección, sugiero una línea alternativa de justificación de la familia que Rawls no explota y que considero más concluyente que la anterior. Sostendré que, aunque Rawls parece tratar a la familia casi exclusivamente como una condición para la estabilidad de una sociedad justa, también se la puede concebir como un efecto de la misma.

Es necesario aclarar desde un comienzo que el propósito de este trabajo no radica en establecer el lugar que ocupa la familia en la teoría de Rawls en el sentido de elucidar si forma parte o no de la estructura básica de la sociedad o las implicancias que cada una de estas opciones conlleva.⁵ Si la familia no forma parte de la estructura básica de la sociedad, el interés de indagar en las razones que la justifican cobra especial fuerza. Si forma parte de dicha estructura, entonces se encuentra en el terreno de lo político y se le aplican los principios de justicia. En otras palabras, se la asume como “objeto” de la justicia.⁶ De todos modos, creo que la cuestión de la justificación rawlsiana de la familia, un problema ciertamente emparentado pero independiente del de la estructura básica, tiene sentido en cualquier caso. Por un lado, Rawls es ambiguo en relación a la cuestión de si

³ A la luz de recientes observaciones sociológicas se vuelve evidente que existen múltiples formas de concebir a la familia (Beck-Gernsheim, 2003). Las alusiones de Rawls a la familia parecen suponer un concepto relativamente abierto que designa a un pequeño grupo íntimo y multigeneracional, unido por lazos especiales de afecto, donde uno o más adultos se hacen cargo del cuidado de uno o varios menores y tienen autoridad sobre ellos independientemente del consentimiento de estos.

⁴ Una sociedad bien ordenada es “una especialmente diseñada para promover el bien de sus miembros y efectivamente regulada por una concepción pública de la justicia” (Rawls, 1999, p. 397).

⁵ Para un abordaje de esta cuestión específica, con el que concuerdo, véase Neufeld et al., 2010 y Spector, 2014.

⁶ La expresión que emplea Rawls es “*subject of justice*”, aunque se la suele traducir como “*objeto de la justicia*” (Rawls, 1999, §2).

la familia forma parte o no de la estructura básica.⁷ Por otra parte, es un hecho que plantea la pregunta sobre la conveniencia de abolir o preservar la familia. Partiendo de esta base, mi propósito aquí será indagar dónde radicaría su valor, aquello que justificaría su preservación, desde el punto de vista de la teoría de Rawls.

II. El problema del valor de la familia en el liberalismo

Dados los problemas de justicia que suscita la familia, parece que la propuesta de abolirla sólo se podría descartar de las siguientes maneras:

- a) si la familia es tratada simplemente como un hecho;
- b) si la utilidad de la familia se puede justificar sobre la base de razones de mayor peso que sus efectos negativos o, de modo semejante, si las injusticias que genera la familia se pueden compensar de algún modo en el contexto de una estructura social justa;
- c) si la existencia de la familia se considera necesaria en virtud de derechos o libertades fundamentales que le sirven de sustento.

Por su tratamiento somero del tema, algunos consideran que Rawls quedaría comprendido en el primer grupo, el de los filósofos políticos que tratan a la familia como algo obvio, como un hecho inmutable de la realidad social (Kearns, 1983, pp. 36-42; Okin, 1991, pp. 184-185; Munoz-Dardé, 1999, p. 38, n. 4; Seubert, 2010, p. 3). Sin embargo, creo que hay buenas razones para afirmar que adopta el segundo punto de vista, aunque su justificación de la familia no sea ni sistemática ni todo lo contundente que podría ser en los términos de su propia teoría. Por un lado, parece considerar que las limitaciones que la familia impone al cumplimiento pleno del principio de oportunidades equitativas se compensarían de algún modo como efecto de la redistribución a favor de los más desaventajados que prescribe

⁷ En ocasiones, la presenta como parte de la estructura básica de la sociedad (Rawls, 1999, p. 6; 1996, p. 258; 2004, p. 217) y otras veces la compara con asociaciones voluntarias que no son parte de la misma (Rawls, 2004, pp. 33-4 y 218).

el principio de la diferencia.⁸ Por otro lado, como veremos en la sección III, tiene algunas razones positivas de peso para conservar alguna forma de familia en su teoría (razones más poderosas que aquellas para abolirla).

La pregunta por la justificación de la familia es una pregunta que está en los orígenes mismos del contractualismo liberal. Los frecuentes contrapuntos establecidos entre los *Dos tratados* de Locke y el *Leviatán* de Thomas Hobbes suelen eclipsar la medida en que el liberalismo se constituyó por oposición al patriarcalismo de Robert Filmer. Sin embargo, la teoría contractual moderna nace en buena medida como reacción a la metáfora que asimila el problema de la organización política legítima con el problema de la organización familiar legítima. En *Patriarcha*, Filmer defendía el poder absoluto del monarca, un poder que consideraba de origen divino, a partir de asimilarlo a la autoridad natural e ilimitada que atribuía a los padres sobre sus hijos. En oposición a ello, Locke se propuso explicar la naturaleza y origen de un poder político limitado distinguiéndolo del poder paternal –un poder que, por otra parte, Locke no consideraba ni absoluto ni arbitrario sino limitado y condicionado por su propósito (Locke, 2005, p. 81). Así construyó una justificación alternativa de la autoridad política que, en lugar de pensar a la sociedad como una familia extendida con obligaciones de lealtad al rey padre, la supone conformada por individuos libres e iguales, que consienten obedecer.

Ahora bien, este esfuerzo por desvincular al Estado de la familia trajo inevitablemente consigo el cuestionamiento de la legitimidad de esta última. ¿Cómo acomodar a la familia en una fundamentación del Estado construida sobre bases individualistas? Al mismo tiempo, la corrosiva pregunta liberal por la legitimidad del poder pone en problemas a la familia en tanto que grupo donde uno o más adultos ejercen una autoridad no consensuada respecto de los menores. En este sentido, para el liberal la familia también puede aparecer como una pequeña tiranía, limitada en el tiempo de su dominación pero no en su naturaleza (Ackerman, 1993, p. 198).

Las justificaciones filosóficas de la familia en la tradición liberal han adoptado perspectivas muy variadas. En primer lugar, se pueden distinguir

⁸ “Aquí es relevante el principio de la diferencia porque, cuando queda satisfecho, quienes tienen menos oportunidades pueden aceptar más fácilmente las constricciones impuestas por la familia y por otras condiciones sociales” (Rawls, 2004, p. 217). Véase Udi, 2007, pp. 177-179.

dos estrategias principales de justificación. Por un lado, lo que llamaré la “estrategia instrumental”, pone el énfasis en las consecuencias positivas que se siguen de la existencia de la familia como ámbito primario para la crianza y educación de los niños. Se afirma que la familia es un medio eficaz para lograr determinados fines, y que esta utilidad justifica su existencia y protección. En cambio, otras explicaciones del valor de la familia, que calificaré como “normativas” o “deontológicas”, buscan establecer un vínculo a priori entre la familia y ciertos derechos básicos de los individuos. Se afirma que los individuos tienen ciertos derechos, y que no es posible avanzar sobre la familia sin violar estos derechos.

Una segunda forma de caracterizar a las distintas estrategias de justificación radica en identificar si se centran en la sociedad, en los padres o en los niños. El panorama se vuelve más complejo todavía si cruzamos los dos criterios mencionados. ¿A quién o a quiénes beneficia la familia? ¿Quiénes son los sujetos de los derechos y libertades que asociamos con ella? Las razones instrumentales, por lo general, se suelen centrar en la utilidad de la familia o para la sociedad o para los niños. Algunas explicaciones destacan las ventajas que tendría para la sociedad permitir que los adultos formen familias y ejerzan cierta autoridad sobre sus hijos. Como mostraré en la sección siguiente, esta es la explicación del valor de la familia que aparece más explícitamente en la teoría de Rawls. Otras se enfocan en las ventajas que representaría para los niños ser criados por adultos particulares, quienes los conocen mejor que nadie y quienes, debido a los lazos de afecto recíproco que los unen con sus hijos, están mejor motivados para velar por sus intereses e influir en su formación. Un buen ejemplo de esta perspectiva lo proporciona Locke (1986, pp. 97-103 y pp. 135-139; y 2005, pp. 71-93).

La estrategia normativa, en cambio, se suele centrar en los derechos parentales, esto es, en el fuerte interés que tiene la mayoría de los padres en criar a sus propios hijos.⁹ Un exponente de esta estrategia es Charles Fried (1978, pp. 150-155), quien defiende un derecho fundamental de los adultos a formar familias y criar a sus propios hijos apoyándose en la

⁹ En ocasiones, este lenguaje de los derechos no se aplica a los individuos adultos (padres, madres) sino al sujeto colectivo “familia”. James Fishkin (1983), por ejemplo, afirma un principio liberal de “autonomía familiar”. De todos modos, el matiz que introduce esta formulación es más

libertad para ejercer la propia sexualidad y las propias funciones reproductivas y a mantener una relación de intimidad con el producto de las mismas.¹⁰ En principio, la estrategia normativa podría enfrentar objeciones que señalen posibles conflictos de intereses entre padres e hijos. Por ejemplo, decisiones de los padres relativas a cómo criar y educar a sus hijos podrían atentar contra el interés de los niños en tener iguales oportunidades de acceder a ventajas cuando sean adultos. También podrían bloquear su autonomía para una futura autodefinición, por ejemplo, al impedirles adquirir habilidades vinculadas con el pensamiento crítico o vedarles el contacto con un material cultural suficientemente heterogéneo sobre el cual ejercer estas capacidades con sentido. En casos extremos, la autoridad de los padres podría incluso chocar con el interés de los niños (y de la sociedad) en convertirse en ciudadanos plenos.¹¹ Sin embargo, ninguno de los autores liberales que siguen esta línea de justificación de la familia está de acuerdo en justificar una autoridad parental ilimitada. Por el contrario, todos la sujetan a la condición de que no se ejerza en perjuicio del niño. Por último, otra variante de la estrategia normativa es la que explota la idea liberal de la necesaria separación y preservación de una esfera privada de acción individual, libre de interferencia social y gubernamental, en la cual debería estar incluida la vida familiar.¹² La defensa de la autoridad parental que sugiere Hannah Arendt en “Little Rock” puede tomarse como ilustración.¹³

retórico que sustantivo. Al considerar lo que prescribe este principio vemos que fundamentalmente protege la libertad de los padres y las madres.

¹⁰ Desde ya, este enfoque plantea el problema de las paternidades y maternidades no mediadas por un vínculo biológico, como las que surgen del acto voluntario de adopción.

¹¹ Todas estas objeciones se han planteado, por ejemplo, a padres de la comunidad amish. En muchos casos, han derivado en conflictos legales con los Estados nacionales que albergan a estas comunidades. En EEUU, numerosos casos han llegado a la Corte Suprema de Justicia, como el resonante *Wisconsin vs. Yoder*.

¹² Esta estrategia ha sido muy cuestionada desde el feminismo liberal por las autoras y por las razones mencionadas al comienzo de este trabajo.

¹³ “Los hijos son antes que nada parte de una familia y de un hogar, lo que significa que son educados en un ambiente altamente sensible al exterior, es decir, precisamente en el ambiente que hace de una vivienda un hogar lo bastante sólido y seguro como para proteger a los que crecen en él de las exigencias del ámbito social y los deberes del ámbito político. El derecho de los padres a criar a sus hijos como les plazca está protegido por el derecho personal y pertenece a la esfera privada del hogar y la familia” (Arendt, 2002, p. 106).

Al abordar la familia desde una perspectiva deontológica es conveniente despejar dos confusiones que suelen empantanar la discusión. Por un lado, la confusión entre el derecho a formar una familia y el derecho a tener autoridad sobre la crianza de los propios hijos. Por otro lado, la confusión entre el estatus del derecho a formar una familia y su contenido.¹⁴ La distinción entre el estatus, el contenido y la extensión de los derechos relativos a la familia es importante, en primer lugar, porque a menudo los defensores conservadores de la familia, a quienes me interesa separar de sus defensores liberales, tienden a invocar un derecho fundamental sobre la base de argumentos que en realidad sólo muestran que los padres tienen autoridad –por cierto, limitada– para criar y educar a sus hijos. Por otra parte, esta distinción permite aclarar el alcance del argumento deontológico que voy a presentar como vía alternativa para una justificación rawlsiana de la familia. En efecto, como vamos a ver, se trata de un argumento que justifica la *existencia* de la familia pero que no se aplica a la cuestión de la autoridad de los padres sobre los hijos. Si bien, siguiendo a Rawls, afirmaré que la idea misma de preservación de la familia implica el reconocimiento de algún grado de autonomía familiar, el argumento no determina ni la extensión de esta esfera de acción autónoma ni el tipo específico de derechos que la conforman. Es preciso distinguir la defensa de un derecho a convivir y a vincularse íntima y afectivamente con los propios hijos, de la defensa de un derecho a controlar su educación, o incluso a no darles una.¹⁵

En lo que concierne al estatus de los derechos individuales, algunos pueden concebirse como fundamentales, esto es, como moralmente prioritarios en relación a los hechos de la organización social. Usualmente, el derecho a la integridad física y psicológica de la persona se piensa en estos términos: limita por completo el diseño de las instituciones sociales y cualquier orden social que no cumpla con él se considerará injusto. A algunos otros derechos, en cambio, se les atribuye un estatus secundario o auxiliar: se considera que reconocerlos constituye la mejor forma de garantizar que otros derechos fundamentales se respeten. Desde esta óptica, que de algún modo es un híbrido entre la fundamentación instrumental y

¹⁴ Tomo esta distinción de Brighouse, 2000, pp. 13-14.

¹⁵ Véase Archard (2010, pp. 26-35), quien advierte sobre la importancia de distinguir entre los distintos tipos de derechos implicados en la relación parental.

la normativa, se afirma que reconocer derechos parentales constituye la manera más conveniente y efectiva para que los adultos cumplan con sus obligaciones respecto de los niños. En lugar de que todos los adultos se ocupen de todos los niños, o de diferentes niños rotativamente, se reconoce una suerte de división social del trabajo de crianza que asigna responsabilidades especiales sobre niños particulares a aquellos adultos que se encuentran mejor posicionados para ocuparse adecuadamente de esos niños. Normalmente, se considera que los mejor posicionados son aquellos que los trajeron al mundo o que se comprometieron por un acto voluntario de adopción a cumplir funciones de crianza con amor y responsabilidad. Así como la defensa de un estatus fundamental de los derechos parentales suele ir asociada con una perspectiva centrada en los intereses de los padres, la defensa de un estatus secundario para los derechos parentales es más afín a la perspectiva del interés de los niños. Esta es, por ejemplo, la perspectiva de Harry Brighouse (2000) o de Bruce Ackerman (1993).

En la sección III intentaré mostrar que la justificación de la familia que Rawls desarrolla más explícitamente es una justificación instrumental que hace foco en la utilidad social de esta institución. En la sección IV, voy a sugerir que la teoría de Rawls permite desarrollar una línea de justificación normativa que hace pie en el derecho de los padres a formar una familia, a convivir y mantener con ellos una relación de intimidad y cuidado —entendido este derecho con un estatus secundario, esto es, condicionado por el interés de los niños.

III. Las razones de Rawls: La familia como una condición de la justicia

De acuerdo con la definición de Rawls, la sociedad política es un esquema de cooperación que se perpetúa en el tiempo de forma indefinida. La encargada de garantizar esta ordenada producción y reproducción de la sociedad y de su cultura de una generación a la siguiente es la familia. En primer lugar, por su vínculo con el hecho de la natalidad, contribuye con este fin en un sentido obvio: la reproducción sexual. “La familia —dice

Rawls— debe aportar el número adecuado de individuos para mantener una sociedad perdurable”. En este sentido, “el trabajo reproductivo es trabajo socialmente necesario” (Rawls, 2004, p. 217).

Por otra parte, la familia cumple un papel clave a la hora de justificar contractualmente la elección de un principio de ahorro justo que dé respuesta al problema moral de cómo repartir entre las diversas generaciones las cargas implicadas en la construcción y el sostenimiento de una sociedad materialmente justa. A su vez, este principio tiene un estatus central al interior de la teoría de la justicia de Rawls. De su inclusión depende que se puedan satisfacer las exigencias emanadas de los principios de justicia intrageneracionales (en particular, del principio de la diferencia, que prescribe maximizar la porción de renta y riqueza del sector menos aventajado de la sociedad) (Amor, 1993b). Si las generaciones presentes no ahorran, si no conciben a la justicia distributiva como una empresa intergeneracional, las personas futuras no podrán siquiera cumplir con las demandas de justicia de su propia generación.

Según Rawls, para que lo exigido por el principio de la diferencia se pueda cumplir, deben verificarse dos condiciones. Por un lado, el sistema global (la economía de mercado y las instituciones que la regulan) debe articularse de modo tal que sea posible maximizar la porción de renta y riqueza que, mediante transferencias o beneficios derivados de los bienes públicos, se busca garantizar a los beneficiarios del principio. Por otro lado, se debe contar con un criterio por referencia al cual fijar esa porción de renta y riqueza, porción que Rawls llama el “mínimo social apropiado” (Rawls, 1999, pp. 251-252). En parte, el criterio en cuestión viene dado por el propio principio de la diferencia: “mínimo social apropiado” es aquel que el principio puede asegurar. Sin embargo, el planteo de Rawls no resulta circular, porque el autor introduce dos condiciones que restringen la aplicación del principio de la diferencia. Una condición es que la eficiencia del sistema económico no se vea interferida de modo tal que el principio de la diferencia resulte autofrustrante, al afectarse el sistema de incentivos en una magnitud tal que las perspectivas de los menos favorecidos decrezcan en lugar de aumentar. La otra condición es, justamente, que se realicen ahorros. De acuerdo con la explicación que ofrece Rawls de la

relación entre el principio de la diferencia y la demanda de ahorro,¹⁶ esta última procede de una interpretación de largo plazo de las expectativas relevantes según el principio de la diferencia: los individuos menos favorecidos pertenecientes a un estadio particular de la serie intergeneracional pueden efectuar reclamos legítimos a los individuos situados en otros estadios de la cadena, y el principio de ahorro justo resulta una herramienta normativa fundamental para dirimir esos reclamos conflictivos. De modo que la posibilidad de que se satisfaga el principio de la diferencia depende de la posibilidad de introducir un principio de ahorro justo.

A su vez, desde la perspectiva de Rawls, la justificación contractual de este principio requiere la inclusión de la familia en la posición original. Como sabemos, para la justificación de los principios de justicia Rawls adopta un argumento neocontractualista. Diseña una “posición original” (el equivalente del estado de naturaleza de los contractualistas modernos) y establece que los principios justos serían aquellos que determinados agentes situados en esa posición original elegirían para gobernar la estructura básica de su sociedad (Rawls, 1999, pp. 15-19). La característica más saliente de la posición original radica en que las partes que realizan la elección de los principios –y que son libres, iguales, racionales y autointeresadas– se encuentran, como dice Rawls metafóricamente, “tras un velo de ignorancia”. La información que debe permanecer detrás de este velo es toda aquella que si estuviese a disposición de las partes que eligen, sería utilizada por ellas tendenciosamente para elegir unos principios no imparciales, que las beneficiasen a ellas en particular. Por este motivo, el velo de la ignorancia implica la supresión de todo conocimiento sobre el propio género, la pertenencia étnica, el contenido del propio plan de vida, la dotación natural y también la propia identidad generacional: si bien las partes contratantes se saben coetáneas, ignoran en qué lugar de la secuencia intergeneracional están situadas, algo que les impide aprovecharse de las generaciones (pasadas y futuras) que no participan del debate y las fuerza a tomar en cuenta los intereses ajenos como si fueran los propios. De este modo, los sujetos autointeresados de la posición original poseen razones

¹⁶ Esta explicación de la manera en que se vinculan el principio de la diferencia y el de ahorro justo ofrecida por Rawls, presenta dificultades. Para un análisis de estas dificultades y un enfoque rawlsiano alternativo que procura eludir tales inconvenientes, véase Amor, 1993b.

prudenciales para no rechazar la adopción de un principio de ahorro justo. En principio, parecería que puede ganarse más del ahorro que del no ahorro: al menos, los agentes de la posición original (pertenecientes a la generación indeterminada G_n) serán, a la vez que individuos que acumulan capital para beneficio de la generación subsiguiente G_{n+1} , beneficiarios de lo ahorrado por la generación anterior G_{n-1} .

Sin embargo, estas razones prudenciales no resultan suficientes para hacer frente a una seria objeción al ahorro, a saber: la probabilidad, con la que pueden especular los agentes de la posición original, de pertenecer a una *primera* generación G_1 . Al considerar dicha posibilidad (i. e., la eventualidad de pagar los costos del ahorro sin obtener ningún beneficio compensatorio), razona Rawls, las partes autointeresadas ya no estarían dispuestas a elegir un principio de ahorro justo. La presuposición de una línea de acción conservadora, como la que Rawls atribuye a los sujetos de la posición original, agrega lo que falta: a esas personas aversas al riesgo no les importa cuánto más pueden ganar del ahorro que del no ahorro, sino cuánto más pueden perder contribuyendo que no aportando. Por esto, en su teoría de la justicia, Rawls cree necesario complejizar la descripción de la posición original definiendo a las partes no como “individuos átomo” sino como “cabezas de familias” o “representantes de familias” (Rawls, 1999, p. 111). Así logra incorporar el presupuesto motivacional¹⁷ de que los agentes que eligen los principios en la posición original estarían inclinados a “promover el bienestar, al menos de sus descendientes inmediatos” (Rawls, 1999, §22). Los “representantes de familia”, en calidad de tales, consideran el bienestar de los demás integrantes del grupo como parte del suyo propio.¹⁸ A juicio de Rawls, sin recurrir a la familia en el diseño

¹⁷ El presupuesto motivacional en cuestión se podría considerar controvertible porque da lugar a dos complicaciones. Por un lado, parece contrariar, de un modo manifiestamente *ad hoc*, el presupuesto de que las personas en la posición original son sujetos puramente autointeresados. Por otro lado, infringe la prescripción metateórica de que la definición de esa situación de elección debe sustentarse en suposiciones suficientemente “débiles” (y Rawls se ha empeñado en establecer que la presunción de benevolencia –esté o no asociada a la existencia de lazos afectivos– es inconvenientemente “fuerte”) (Amor, 1993a, p. 129). Con todo, creo que esta objeción pierde fuerza si consideramos que los padres suelen identificarse a tal punto con sus hijos, que los consideran “extensiones de su propio yo” (Fried, 1978, p. 152). En este sentido, parece plausible considerar que la condición autointeresada de los padres es compatible con su interés por el bienestar y futuro de sus hijos.

¹⁸ Esta variante que Rawls introduce en la posición original fue muy criticada por el feminismo. Jane English señaló que la suposición de Rawls de que las partes detrás del velo de ignorancia son

de la posición original (sin los vínculos afectivos intergeneracionales que la introducción de la familia parece acarrear) la justificación contractual de un principio de justicia intergeneracional como el principio de ahorro justo se tornaría imposible.¹⁹

Finalmente, otra función de la familia en la concepción de la justicia de Rawls, probablemente la más importante, es la que cumple en tanto que primera escuela para el desarrollo moral. De acuerdo con Rawls, uno de los rasgos definitorios de una sociedad bien ordenada es la estabilidad de la concepción de la justicia que la rige. Entre las fuerzas implícitas en el sistema que contribuyen a mantener esa estabilidad resulta fundamental el “sentido de la justicia”. El ideal de una sociedad bien ordenada implica (a) que es públicamente conocido que los principios de justicia regulan la estructura básica; (b) que los ciudadanos reconocen a estos principios como justos; y (c) que están suficientemente motivados para comportarse de modo tal de contribuir al mantenimiento de instituciones sociales justas. Como se puede ver a partir del punto (c), Rawls no cree que el conjunto de reglas que gobiernan la estructura básica de la sociedad puedan satisfacer los principios de una manera puramente mecánica, sólo por la corrección de su contenido. En particular, Rawls no cree que la estructura básica pueda satisfacer los principios independientemente de las disposiciones o “facultades morales” de los ciudadanos.

Las facultades morales que Rawls postula como fundamentales son dos: un sentido de la justicia y la capacidad para formar, revisar y perseguir una concepción del bien. El sentido de la justicia involucra diferentes capacidades. Por un lado, “la capacidad de entender, aplicar y actuar según la concepción pública de la justicia que caracteriza a los términos justos de la cooperación social” (Rawls, 1996, p. 19). Por otro lado, también “la

“cabezas de familia”, que al autor le sirve para justificar por qué las partes están preocupadas por sus descendientes y las generaciones futuras, tiene el problema de que aquellos que no son “cabezas de familia”, como la madre o los hijos, no están representados en la posición original. Esto vuelve a la familia impermeable a reclamos de justicia (English, 1977, p. 95). En el mismo sentido, Karen Green argumenta que ver a las partes en la posición original como “cabezas de familia” refleja una concepción de la distinción entre lo público y lo privado que excluye una visión feminista del problema (Green, 1986, pp. 26-36).

¹⁹ Para un análisis exhaustivo de la justificación contractual del principio de ahorro justo en la teoría de Rawls véase Amor, 1993a.

disposición, la voluntad, si no es que el deseo, de actuar en relación con los demás ciudadanos en términos que ellos también puedan suscribir públicamente” (Rawls, 1996, p. 19).

Estas facultades morales resultan esenciales en una sociedad bien ordenada. En primer lugar, es en virtud de ellas (y de las facultades de la razón: juicio, pensamiento, razonamiento inferencial) que las personas son consideradas libres e iguales (Rawls, 1996, p. 19 y 29-35). En segundo lugar, Rawls sostiene que el hecho de que los individuos desarrollen un mínimo sentido de la justicia es necesario para asegurar la estabilidad a largo plazo de una sociedad bien ordenada (Rawls, 1996, pp. 140-144). En una sociedad bien ordenada los individuos deben tener un sentido del juego limpio. Deben estar dispuestos a proponer términos de cooperación considerados justos en términos que otros también puedan aceptar como tales (esto es, sin apelar a doctrinas comprensivas particulares). Y los individuos deben estar dispuestos a acatar los términos de cooperación acordados como justos, incluso cuando esto signifique declinar algunos de sus intereses particulares (Rawls, 1996, pp. 16-17, 85-86). La posesión de un sentido de la justicia permite a los individuos resistirse a la tentación de actuar injustamente. Si muchos individuos carecieran de este sentido de la justicia la sociedad no podría funcionar como una empresa cooperativa.

La conexión entre la estabilidad de una concepción de la justicia y el sentido de la justicia que la propia concepción genera es, entonces, muy estrecha. Una concepción de la justicia será más estable que otra si el sentido de la justicia que tiende a forjar es lo suficientemente fuerte como para superar inclinaciones disruptivas que alienten comportamientos injustos (Rawls, 1999, p. 398). Años más tarde, en *Liberalismo político*, Rawls advierte que esta definición de una sociedad bien ordenada y este abordaje de la estabilidad que ofrecía en la tercera parte de *Teoría de la justicia* resultaba poco realista e inconsistente con el conjunto de la obra. Por ese entonces, Rawls todavía no había trazado la distinción fundamental entre una concepción política de la justicia (respecto de la que sí debe haber consenso) y las doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas y morales sustentadas por los miembros de la sociedad, las cuales, siempre y cuando sean razonables, sí pueden permanecer plurales, sin que ello implique una pérdida en términos de la estabilidad de la concepción política de la justicia vigente. De cualquier modo, esto no invalida la importancia que

en *Teoría de la justicia* Rawls confiere a la educación moral que se imparte en el seno de la familia. Más aun, el “hecho del pluralismo” no hace sino acentuar la importancia de infundir en los miembros de la sociedad un sentido de la justicia que permita arribar a un consenso superpuesto.

En la tercera parte de *Teoría de la justicia* encontramos una exposición esquemática del proceso gradual de desarrollo de ese sentido de la justicia en la cual Rawls otorga un rol prominente a los vínculos familiares (Rawls, 1999, pp. 405-419). La exposición de este proceso evolutivo, inspirada en la obra de distintos psicólogos y filósofos morales, consta de tres etapas. La primera, que recibe el nombre de “la moralidad de la autoridad”, es la etapa en la que el niño se encuentra sujeto a la autoridad de sus padres sin mediación crítica. Lo que define la situación del niño en esta etapa fundamental es que carece todavía de elementos para cuestionar, sobre bases racionales, las órdenes que recibe y obedece porque ama, admira y confía en sus padres. En este contexto, Rawls se explaya sobre la importancia del amor parental para el desarrollo moral de los niños, destacando sobre todo su impacto positivo en la autoestima y en la consolidación progresiva de un sentido de respeto por la autoridad (Rawls, 1999, p. 406).

En una segunda etapa en el proceso de desarrollo moral, denominada “la moralidad de asociación”, Rawls nuevamente atribuye a la familia un rol importante. Ya no es la única “escuela moral” pero es la primera de entre muchas asociaciones que contribuyen a desarrollar nuestra comprensión moral. Se trata de la etapa en que la familia comienza a compartir su rol de educadora con otras de las asociaciones que conforman la sociedad. La participación de los niños en los diferentes roles de esas asociaciones, en cuyo interior tejen lazos afectivos análogos a los familiares, contribuye a que desarrollen la capacidad para adoptar el punto de vista de otros, así como sentimientos de amistad, lealtad y confianza. Esta etapa también es importante porque, en su transcurso, los niños aprenden a cambiar sus hábitos y a criticar las autoridades establecidas por empatía con los demás y preocupación por la equidad. Recién en la tercera etapa, la de la “moralidad de los principios”, el protagonismo de la familia comienza a atenuarse.

Vemos entonces que la educación moral que se requiere para que los niños desarrollen un sentido de la justicia se halla estrechamente vinculada con la familia, aunque la relación sea, como el propio Rawls parece

admitir, meramente contingente.²⁰ La familia también incide de manera significativa en el desarrollo de la autoestima. El amor que, por lo general, los padres sienten por sus hijos no implica únicamente una preocupación por sus deseos y necesidades materiales, sino también una contribución al proceso de afirmación del sentido que tienen de su propio valor, sentimiento al que Rawls otorga especial trascendencia, al punto de incluirlo como el más central de los bienes sociales primarios.²¹

Desde ya, queda abierta la cuestión de si otras formas de asociación podrían cumplir, tal vez más eficientemente incluso, estos propósitos. Rawls parece suponer que la socialización de los niños se desarrolla más eficientemente en grupos pequeños. Pero con lo desarrollado hasta aquí no justifica a la familia sino, en realidad, a cualquier institución social capaz de cumplir con eficacia el rol de primera escuela moral. De hecho, Okin sostiene que la familia, al menos la familia caracterizada por una división sexual del trabajo, no sería una forma confiable de inculcar las dos facultades morales que le preocupan a Rawls. El propio Rawls trae a colación la apreciación de John Stuart Mill en *The Subjection of Women* (1868) sobre que la familia de su tiempo era una escuela de despotismo masculino: inculcaba formas de pensar y maneras de sentir y comportarse incompatibles con la democracia. “En ese caso –dice Rawls– pueden invocarse los principios de justicia que prescriben la democracia para reformarla” (Rawls, 2004, p. 221). Esto hace pensar que Rawls no propone a la familia como mejor educadora moral por pensar que hay en ella algo intrínsecamente democrático o afín a las virtudes políticas que se requiere de los futuros ciudadanos para garantizar la viabilidad de una sociedad justa.

²⁰ “...yo admitiré que la estructura básica de una sociedad bien ordenada incluye la familia en alguna forma, y, por tanto, que los niños estén, en principio, sometidos a la legítima autoridad de sus padres. Naturalmente, en una investigación más amplia, pueden formularse objeciones a la institución de la familia, y pueden resultar preferibles, desde luego, otros sistemas” (Rawls, 1999, p. 512).

²¹ Bienes primarios son todos aquellos bienes que se supone que los individuos necesitan para desarrollar sus planes de vida, cualesquiera sean estos. Otros bienes sociales primarios son los derechos, las libertades, las oportunidades, el ingreso y la riqueza (Rawls, 1999, p. 84).

IV. Razones rawlsianas: La familia como un efecto de la justicia

Aunque Rawls trate a la familia casi exclusivamente como una condición para lograr la estabilidad y reproducción de una sociedad bien ordenada, la familia también puede ser concebida como un efecto de la justicia como imparcialidad. En su artículo de 1999, Munoz-Dardé se lamenta de que algunos autores liberales, al evaluar los problemas de justicia suscitados por la familia, tienden a enfocarse más en la autonomía de las familias que en la libertad de los individuos que las integran. De este modo, prosigue la autora, “identificando la demanda de libertad con la autonomía de la familia, [se] plantea el problema de la distinción entre personas” (Munoz-Dardé, 1999, p. 38, n. 4). Sin embargo, la disyuntiva se disuelve si pensamos que la existencia de familias es un corolario del ejercicio de libertades contempladas en el primer principio, el cual, recordemos, plantea que “cada persona tiene el mismo derecho irrevocable a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos” (Rawls, 2004, p. 73).

Para Rawls, las familias son fruto de la asociación voluntaria de los adultos. En este respecto, se asemejan a otras asociaciones voluntarias de carácter no público (iglesias, clubes, universidades, asociaciones profesionales o científicas, empresas, sindicatos, etc.) y cuya formación, disolución y vida interna está mayormente exenta de la aplicación de los principios de justicia (Rawls, 2004, pp. 33-4 y 218).²² En una sociedad bien ordenada, se supone que los ciudadanos adultos pueden elegir si someterse a la autoridad de, por ejemplo, una iglesia o algún otro tipo de organización (Rawls, 1996, pp. 220-222). De modo análogo, en una sociedad bien ordenada, los adultos pueden elegir si casarse y con quién, si permanecer solteros, si divorciarse, así como si tener hijos y formar familias. Esto no quiere decir que Rawls presente a la familia como una esfera

²² Como mencioné en la introducción de este trabajo, la comparación que hace Rawls resulta, en principio, inconsistente con su afirmación de que la familia, a diferencia de las iglesias, clubes, etc., forma parte de la estructura básica y se encuentra, por ende, sujeta a la regulación de los principios de justicia. De todos modos, como también mencionaba al comienzo, existen interpretaciones plausibles que permiten conciliar estas afirmaciones de Rawls, en apariencia, irreconciliables. Véase Neufeld, 2010 o Spector, 2014.

privada completamente inmune al examen público o la interferencia estatal. Pero sí quiere decir que la existencia de familias es un efecto esperable del ejercicio que deben poder hacer los individuos adultos de libertades y derechos básicos. En la polis perfecta de Platón no hay familia nuclear porque tampoco hay libertad para elegir las parejas sexuales o para decidir tutelar la crianza de niños particulares. De hecho, es justamente con el fin de eliminar a la familia nuclear como agente educativo²³ que los perfectos guardianes, la élite gobernante, planifican las uniones sexuales entre adultos en edad reproductiva. Con este mismo fin, tratan de impedir que se establezcan vínculos especiales entre adultos y niños. Los nacidos de las uniones arregladas por los gobernantes de la polis perfecta debían ser inmediatamente separados de sus madres y conducidos a un orfanato, donde todas las mujeres parturientas tenían la obligación de amamantar a los niños que les fueran asignados (uno distinto cada vez, para evitar el establecimiento de lazos afectivos especiales).

Es cierto que mientras que Rawls concibe al matrimonio y a la familia como asociaciones voluntarias para los adultos, no puede hacer lo mismo para el caso de los niños. Los niños no eligen a sus padres ni son autónomos del modo requerido para entrar y salir de asociaciones no públicas. De hecho, es la familia la que normalmente está a cargo de desarrollar el tipo de autonomía que permitiría a los niños, cuando adultos, definir libremente de qué asociaciones voluntarias participar. Esto podría considerarse una razón para rechazar la idea de concebir el derecho a formar una familia como una extensión de la libertad de asociación (Brighouse, 2000, pp. 153-154). Sin embargo, creo que esto no justifica considerar a la familia como una institución que ejerce una coerción inaceptable sobre los niños. Hasta que los niños desarrollan la capacidad para tomar decisiones autónomas, ninguna asociación de la que participen será completamente voluntaria para ellos.²⁴ Aceptando que esto es inevitable, los liberales proponen apelar al interés del niño hasta que se

²³ En rigor, también con el propósito de implementar políticas reproductivas eugenésicas y de control de la natalidad.

²⁴ El propio Locke advertía ya este problema que genera el niño para el liberalismo (Locke, 2005, §§55-61). Hoy la cuestión del estatus moral del niño en el pensamiento liberal es un campo de debate muy desarrollado y en constante crecimiento. Véase, por ejemplo, Archard y Macleod (2002).

convierta en un adulto que puede determinar sus propios intereses y actuar en consecuencia.

Ahora bien, la libertad de asociación no sólo implica la libertad de congregarse con otros por afinidades, marcas de grupo coincidentes o –como suele ocurrir en la esfera de los afectos– pura arbitrariedad. También implica garantizar que una vez conformadas estas asociaciones sean protegidas de la amenaza de terceros (esto es, de otras asociaciones y de otros individuos). La conexión entre la libertad de asociación protegida por el primer principio de justicia y la protección de la familia se hace explícita en el siguiente pasaje de *Liberalismo político*:

Tanto las asociaciones como los individuos necesitan protección, de modo que las familias necesitan ser protegidas de otras asociaciones y del gobierno, tal como lo necesitan los miembros individuales de las familias frente al resto de sus miembros (las esposas frente a sus maridos, los niños frente a sus padres). Es incorrecto afirmar que el liberalismo se ocupa únicamente de los derechos de los individuos; más bien los derechos que reconoce apuntan a proteger las asociaciones, los grupos pequeños y los individuos unos de otros. (Rawls, 1996, p. 211 n. 8)²⁵

Aunque es una idea amplia, que requiere de especificación, este imperativo de “proteger” a la familia goza de una amplia aceptación, tanto en el ámbito de la teoría política liberal como en el de la práctica político-institucional. Está presente, por ejemplo, en la Declaración Universal de los Derechos Humanos y también en la de los Derechos del Niño.²⁶ Asimismo, la mayoría de las constituciones políticas de los países occidentales incluyen artículos que refieren a las familias y su protección.

Recapitulemos, entonces, el argumento:

- 1) El primer principio de justicia de Rawls prescribe que “cada persona tiene el mismo derecho irrevocable a un esquema plenamente

²⁵ Véase también Rawls 2004, pp. 219-220.

²⁶ *Declaración Universal de los Derechos Humanos* (ONU, 1948), artículos 16 y 26. *Declaración Universal de los Derechos del Niño* (ONU, 1959), artículos 6 y 7.

te adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos” (Rawls, 2004, p. 73).

- 2) Entre las diferentes libertades básicas que el principio garantiza, se cuenta la libertad de asociación.
- 3) La familia es una asociación que surge de la voluntad de uno o más adultos de establecer una relación perdurable de intimidad y cuidado, y una vida en común, con uno o más menores. Así lo entiende Rawls cuando la equipara, en este respecto, con otras asociaciones voluntarias como las iglesias, clubes o sindicatos.
- 4) Como vimos, pensar a la familia bajo la sombra del primer principio y, más específicamente, de la libertad de asociación, implica al menos dos cosas. Por un lado, reconocer que los adultos tienen un derecho a formar familias. Por otro lado, reconocerles una esfera de acción libre de interferencia.
- 5) En este sentido, el primer principio de justicia garantiza la existencia de la familia y cierta libertad familiar, en el sentido de que protege de posibles interferencias –perpetradas por individuos particulares, por el Estado o por asociaciones no gubernamentales– el derecho de los adultos a formar familias y a cumplir funciones de crianza respecto de los menores que las integran, sus hijos.

Naturalmente, una vez que adoptamos una estrategia normativa que concibe a la familia como un derivado del derecho a fundar una familia –deducible, a su vez, del derecho liberal de asociación– emerge la necesidad de indagar el contenido y amplitud de los derechos específicos comprendidos en esta libertad familiar. Como señalé anteriormente, esta es una indagación que excede los propósitos de este trabajo y que amerita una discusión independiente.

V. Conclusión

Como hemos visto, a ojos de Rawls la familia resulta necesaria o, por lo menos útil, en la medida en que contribuye a reproducir y sostener en el tiempo las condiciones para una sociedad justa. Para empezar, asegura la reproducción de la sociedad y de su cultura de una generación a la otra ga-

rantizando la nutrición y el desarrollo de los ciudadanos en números apropiados para mantener una sociedad duradera. Por otra parte, en el diseño de la posición original, aporta las bases motivacionales necesarias para permitir la introducción de un principio de justicia intergeneracional, el principio de ahorro justo. Esto, a su vez, genera las condiciones para que se puedan cumplir también las exigencias de la justicia entre contemporáneos. Con todo, probablemente la función más importante que Rawls atribuye a la familia es la de contribuir de manera especialmente efectiva en el proceso de desarrollo del sentido de la autoridad y de sentimientos morales como la amistad, la lealtad y la confianza, necesarios para garantizar la estabilidad a largo plazo de una concepción de la justicia (lo que Rawls llama una “psicología moral razonable”).

Como justificación de la familia, el argumento instrumental parece débil. Por un lado, basta con que otros mecanismos o instituciones muestren ser más eficaces en el cumplimiento de las funciones que hoy confiamos a la familia, para que debamos aceptar su abolición. Por otra parte, la justificación instrumental que desarrolla Rawls no parece tomar como criterio el bienestar de los individuos sino el de la sociedad. El propio Rawls, en su discusión con el utilitarismo, mostró las deficiencias de este enfoque agregativo (Rawls, 1999, pp. 19-24). Desde ya, que la familia resulte imposible de justificar no es un problema en sí mismo. Si su razón de ser se funda en su utilidad social y otra institución o forma de organización mostrara ser más beneficiosa para los fines y necesidades que actualmente satisface, probablemente deberíamos aceptar su abolición. Sin embargo, esto puede ser un problema si pensamos que la familia está indisolublemente ligada a ciertos derechos y libertades básicos que el liberalismo reconoce a las personas. En el presente trabajo procuré sugerir que este podría ser el caso desde una óptica rawlsiana.

Si bien todas las alusiones explícitas de Rawls al valor de la familia remiten a su utilidad y la presentan como una condición de la justicia, en la sección IV presenté a la familia como un efecto de la aplicación de los principios de justicia. En este sentido, señalé una justificación alternativa de la familia, a mi juicio implícita en la teoría de la justicia de Rawls, pero no explotada por el autor. Como intenté mostrar, una aplicación consis-

tente del primer principio rawlsiano, da lugar a una justificación normativa de la familia, que vincula su existencia y protección con libertades y derechos inalienables de los individuos, como la libertad de asociación.

Obviamente el hecho de que Rawls no haya explorado este camino suscita la pregunta de por qué no lo hizo. Sin duda, un desafío que se le plantea al liberalismo político a la hora de intentar una justificación normativa de la familia es el de evitar pronunciarse sobre la esfera de lo privado y deslizarse a un perfeccionismo ético, en tanto que la valoración positiva de la vida familiar puede entenderse como parte de cierta concepción particular de la buena vida –como todas, controversial. Probablemente Rawls solo explora la vía instrumental de las justificaciones que destacan la utilidad social de la familia con el propósito de mantener la neutralidad respecto de las cuestiones de la buena vida. De cualquier modo, creo que no hay aquí una dificultad insalvable. El liberalismo exige neutralidad respecto de los fines con los que los individuos se comprometen. Pero una política puede ser liberal y aun así reconocer que cierto tipo de vínculos que se encuentran ampliamente difundidos en una comunidad generan una base legítima para la creación de estructuras sociales dentro de las cuales estos puedan florecer y lograr alcanzar su adecuada expresión (Lomasky, 1987, p. 167). Por otra parte, toda vez que prácticas que son relevantes para lo político tienen lugar en dominios considerados “privados”, la separación puede ser cuestionable. Puede que el liberalismo político defienda un pluralismo de esferas sociales, pero cuando se trata del debate público, se vuelve necesario fijar un punto a partir del cual ciertas condiciones para la reproducción de sus fundamentos normativos puedan establecerse como indeclinables.

Referencias bibliográficas

Ackerman, Bruce, 1993: *La justicia social en el Estado liberal*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.

- Amor, Claudio, 1993a: “Rawls: principio de ahorro justo y justificación contractual”. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, núm. 19, vol. 1, pp. 115-132.
- Amor, Claudio, 1993b: “Rawls: principio de diferencia y justicia intergeneracional”. *Revista de Filosofía*, núm. VIII/1/2, pp. 3-18.
- Archard, David y Colin Macleod (eds.), 2002: *The Moral and Political Status of Children*. Oxford, Oxford University Press.
- Arendt, Hannah, 2002: “Little Rock”, en Arendt, Hannah, *Tiempos presentes*. Barcelona, Gedisa, pp. 91-107.
- Beck-Gernsheim, Elisabeth, 2003: *La reinención de la familia. En busca de nuevas formas de convivencia*. Madrid, Paidós.
- Brighouse, Harry, 2000: *School Choice and Social Justice*. Oxford / New York, Oxford University Press.
- Brighouse, Harry and Adam Swift, 2014: *Family Values. The Ethics of Parent-Child Relationships*. Princeton y Oxford, Princeton University Press.
- English, Jane, 1977: “Justice Between Generations”. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, núm. 31, vol. 2, pp. 91-104.
- Filmer, Robert, 2004: *Patriarcha and Other Writings*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Fishkin, James, 1983: *Justice, Equal Opportunity, and the Family*. West Hanover y Mass., Yale University Press.
- Freeman, Samuel, 2007: *Rawls*. Londres y Nueva York, Routledge.
- Fried, Charles, 1978: *Right and Wrong*. London: Harvard University Press.
- Green, Karen, 1986: “Rawls, Women and de Priority of Liberty”. *Australasian Journal of Philosophy*, núm. 64, pp. 26-36.
- Kearns, Deborah, 1983: “A Theory of Justice—and Love; Rawls on the Family”. *Australasian Political Studies Association Journal*, núm. 18, vol. 2, pp. 36-42.
- Locke, John, 1986: *Pensamientos sobre la educación*. Madrid, Akal.
- Locke, John, 2005: *Ensayo sobre el gobierno civil*. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes y Prometeo.
- Lomasky, Loren E., 1987: *Persons, Rights and the Moral Community*. New York, Oxford University Press.

- Munoz-Dardé, Véronique, 1999: "Is the Family to Be Abolished Then?". *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, núm. 99, pp. 37-56.
- Neufeld, Blain y Davis Gordon, 2010: "Civil Respect, Civil Education, and the Family", en Mitja Sardoc (ed.), *Toleration, Respect and Recognition in Education*. Chichester, Reino Unido, Wiley-Blackwell.
- Nussbaum, Martha, 2003: "Rawls and Feminism", en Samuel Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 488-520.
- Okin, Susan Moller, 1989: *Justice, Gender and the Family*. New York, Basic Books.
- Okin, Susan Moller, 1991: "John Rawls: Justice as Fairness – For Whom?", en Mary Lyndon Shanley y Carole Pateman (eds.), *Feminist Interpretations and Political Theory*. Cambridge y Oxford, Polity Press, pp. 181-198.
- Pateman, Carol, 1989: "Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy", en Carole Pateman, *The Disorder of Women*. Stanford, Stanford University Press, pp. 119-140.
- Platón, 1996: *República*. Buenos Aires, Eudeba.
- Rawls, John, 1996: *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press.
- Rawls, John, 1997: "The Idea of Public Reason Revisited". *The University of Chicago Law Review*, núm. 6, vol. 3, pp. 765-807.
- Rawls, John, 1999: *A Theory of Justice. Revised Edition*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Rawls, John, 2004: *La justicia como equidad. Una reformulación*. Buenos Aires, Paidós.
- Schrag, Francis, 1977: "Justice and the Family". *Inquiry*, núm. 19, pp. 193-208.
- Seubert, Sandra, 2010: "Justice and the value of the family". IPSA Research Committee on political Philosophy, Interim Conference, "Articulations of Justice", núm. 25-27, junio 2010, Jena.
- Spector, Ezequiel, 2014: "La familia en Rawls: ¿en qué sentido es parte de la estructura básica?". *Isonomía*, núm. 41, pp. 97-117.
- Udi, Juliana, 2007: "Igualdad de oportunidades y autonomía familiar". *Análisis Filosófico*, núm. 27, vol. 2, pp. 165-186.

Recepción: 5/1/2017

Revisión: 11/4/2017

Aceptación: 9/5/2017