

Releyendo a Habermas desde un horizonte feminista: algunos aspectos de la teoría de la esfera pública

Andrea Carriquiry ¹

¹ Universidad de la República

Montevideo, Uruguay

E-mail: andrea.carriquiry@gmail.com

Resumen: La teoría de Jürgen Habermas, aunque constituye uno de los más sólidos aportes de la filosofía contemporánea, es frecuentemente subutilizada. Asumiendo la hipótesis de que esa potente teoría puede ser útil para fortalecer avances y evitar retrocesos tanto en el ámbito de las políticas públicas como en la autocomprensión de acciones de la sociedad civil, este trabajo se propone una relectura de la misma, centrada en el análisis de los textos habermasianos, con el objetivo de contribuir a una más amplia comprensión de los movimientos feministas. En particular, en este artículo se aborda el surgimiento de la esfera pública burguesa, y de la noción de esfera pública en la obra de Habermas. Y se establecen vinculaciones con dos elementos conceptuales: a) el potencial de apertura de la esfera pública y b) la *dual politics* de los movimientos sociales. Ambos elementos muestran que los movimientos feministas tienen un rol especialmente destacado a jugar en la esfera pública, que es a su vez central para las democracias occidentales contemporáneas.

Palabras clave: Jürgen Habermas, movimientos feministas, teoría de la esfera pública, Jean Cohen y Andrew Arato.

Abstract: Jürgen Habermas's theory, although it constitutes one of the most solid contributions of contemporary philosophy, is frequently underused. Assuming the objective that this powerful theory can be useful to strengthen progress and avoid setbacks, both in the field of public policies and in the self-understanding of civil society actions, in this paper a rereading of it is proposed,

focused on the analysis of Habermasian texts. In particular, in this work the emergence of the bourgeois public sphere, and the notion of the public sphere in Habermas' work are addressed. Also, links with two conceptual elements are established: a) the potential for openness of the public sphere and b) the *dual politics* of social movements. Both elements show that feminist movements have a particularly prominent role to play in the public sphere, in turn central to contemporary western democracies.

Keywords: Jürgen Habermas, feminist movements, public sphere theory, Jean Cohen and Andrew Arato.

Introducción ¹

Aunque Jürgen Habermas “rankea como uno de los filósofos más influyentes del mundo” (Bohman y Rehg, 2014) según la también influyente Enciclopedia Stanford de Filosofía, muchas veces algunos de sus conceptos son malentendidos o subutilizados. En particular, la noción de esfera pública —acuñada por el filósofo alemán en la década de los sesenta en *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (1962/1990)— tiene asociaciones amplias e imprecisas. Se ensaya una primera aproximación a una definición operativa a partir de dos aclaraciones.

En primer lugar, conviene distinguir la esfera pública del espacio público físico. En la teoría habermasiana las referencias al espacio público físico son metafóricas, a partir de la analogía entre el foro o la plaza por un lado, y la esfera pública propiamente dicha por otro, que puede funcionar *como* un foro o una plaza, pero en sentido figurado.²³ De hecho, uno de los rasgos llamativos de la con-

¹ Agradezco el cuidadoso trabajo de los revisores anónimos y del equipo editorial, que ha contribuido a mejorar este artículo en diversos aspectos. La responsabilidad de los errores remanentes es, por supuesto, mía.

² Es por ello que en este punto no sigo a Manuel Jiménez Redondo, quien en su por otra parte excelente traducción de *Facticidad y validez* (véase Habermas, 2000) vuelca *Öffentlichkeit* como *espacio público*, en vez de como *esfera pública*.

³ En la edición española de *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (Habermas, 1962/1990), se traduce “*Öffentlichkeit*” como “publicidad”, aunque el traductor advierte que con ello se corre el riesgo de una mala interpretación. En 1996, cuando ya había sido publicada la versión inglesa (Habermas, 1991) y con ésta se había ampliado la recepción crítica de la obra, el traductor al español de *Facticidad y validez* (Habermas 2000), Manuel Jiménez Redondo, vuelca “*Öffentlichkeit*” como “espacio público” o “espacio de la opinión pública”, y aclara en nota: “Es la insistencia del autor [Habermas] en esta metáfora espacial la que me lleva a mantener para el término alemán *Öffentlichkeit* la traducción de ‘espacio público’ o ‘espacio de la opinión pública’, en lugar de ‘esfera pública’; en esta última traducción, que se ha

ceptualización de Habermas es el siguiente: “Una porción de la esfera pública surge en cada conversación en la cual individuos privados se reúnen para formar un cuerpo público” (Habermas, 1974: 49). Para luego definir también el alcance preciso de lo que entiende por *cuerpo público*:

[...] los ciudadanos se comportan como un cuerpo público cuando deliberan de un modo irrestricto —es decir, con la garantía de la libertad de reunión y asociación y la libertad de expresar y hacer públicas sus opiniones— sobre temas de interés general. (Habermas, 1974: 49)

En segundo lugar, es relevante clarificar que para Habermas la esfera pública no refiere a *lo público* en el sentido de *lo estatal*: la esfera pública no solo es un ámbito independiente del Estado, sino que surgió históricamente en oposición al Estado, ya que nace a partir del enfrentamiento entre la burguesía y la autoridad estatal. De ahí que Habermas defina a la esfera pública como un ámbito que media entre la sociedad y el Estado. Lo que tiene en común con la actividad estatal es su objeto de discusión, que es justamente lo relacionado con la actividad del Estado: los asuntos públicos.

Esto redirige a una definición afirmativa de la esfera pública: refiere a individuos privados que se reúnen como cuerpo público para debatir temas de interés general. Es decir, son individuos privados pero que en el momento de conformar la esfera pública no están tratando asuntos privados, sino que su objeto de discusión gira en torno a asuntos de interés público. Es en este marco que la esfera pública se define como un ámbito en el que, dado el acceso de todos los ciudadanos, podría

impuesto por influencia americana (creo que la traducción *Öffentlichkeit* por *public sphere* proviene de H. Arendt o de su círculo), parece quererse abstraer expresamente de metáforas espaciales” (Habermas, 1996: 441). Es relevante anotar que Jiménez Redondo aporta esta nota a partir de la siguiente formulación de Habermas: “El espacio de la opinión pública se distingue, más bien, por una estructura de comunicación que se refiere a un tercer aspecto de la acción orientada al entendimiento: no a las funciones, ni tampoco a los contenidos de la comunicación, sino al espacio social generado en la acción comunicativa” (Habermas, 2000: 440-441).

Es cierto que “esfera pública” puede dar la idea de algo cerrado, mientras que “espacio público” parecería dar una idea más difusa, más afín a la esfera pública como “red”, de la que hablará Habermas en *Facticidad y validez*: “El espacio de la opinión pública, como mejor puede describirse es como una red para la comunicación de contenidos y tomas de postura, es decir, de *opiniones*, y en él los flujos de comunicación quedan filtrados y sintetizados de tal suerte que se condensan en opiniones públicas agavilladas en torno a temas específicos” (Habermas, 2000[1992]: 440). Pero como desventajas de la expresión “espacio público” hay que hacer notar que, al menos en la variedad rioplatense del español, el término ya tiene adosada fuertemente la acepción de lugar físico de uso público (especialmente plazas públicas y espacios similares), y en ese sentido desvía y restringe la significación del concepto teórico original, más allá del desarrollo histórico burgués, en el que como es sabido se analizan espacios físicos como los cafés, salones y *Tischgesellschaften*.

eventualmente formarse una opinión pública considerada, es decir, que haya sido objeto de un proceso de deliberación pública.

La relevancia en plantear esta definición operativa de esfera pública radica en que, como señala Losiggio, “la teoría feminista se ha preguntado si corresponde rechazar sin más la noción de esfera pública” (Losiggio, 2020: 151), por lo que conviene tener presente su caracterización básica.

Por otra parte, es necesario aclarar que por supuesto no está entre los objetivos de este trabajo el zanjar el debate entre la teoría de la esfera pública de Habermas y las diferentes filósofas que la han desafiado desde posturas feministas (desde Scott (1996) hasta Mouffe (1993, 2009), pasando por Benhabib (1987, 1995), Young (1990) o Fraser (1991, 1992, 2015), ni tampoco revisar ese debate, cosa que ya ha sido realizada (como ejemplos recientes véase Lara 2019, Losiggio 2020).⁴

Más acotado, el presente trabajo se propone señalar algunos aspectos de la teoría habermasiana de la esfera pública que han sido relativamente poco atendidos o enfatizados, mediante una relectura cuidadosa de dos de las obras más relevantes del filósofo alemán: *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962/1990), y *Faktizität und Geltung*, (1992/2000).

Al hacerlo, se identifica y desarrolla algunos aspectos que se considera tienen in nuce el potencial de contribuir con un horizonte feminista. El supuesto de este trabajo es entonces que a partir de algunos aspectos de la teoría habermasiana de la esfera pública todavía pueden entablarse debates que podrían resultar fructíferos.

El presente artículo se organiza en cuatro partes, seguidas por las conclusiones. En la primera de estas partes se analiza la lectura crítica que hace Habermas en 1962 de la *polis* y el *oikos* como formato del par público/privado. En segundo lugar se revisa el análisis habermasiano de la familia burguesa patriarcal. En tercer lugar se analiza el potencial de apertura de la esfera pública como elemento central de la noción de esfera pública. En cuarto lugar se analiza la noción de *dual politics*. Finalmente se presentan algunas observaciones a modo de conclusión.

⁴ En líneas generales, el enfoque marco de este trabajo converge con Lara 2019.

El par público/privado, desde el *oikos* y la *polis*

Algunos nudos conceptuales del feminismo aparecen ya en la primera obra de Habermas sobre la esfera pública⁵, escrita a finales de la década de los cincuenta y publicada a principios de los sesenta: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Es el caso de la distinción público-privado.

Aunque la esfera pública como tal surgió alrededor del siglo XVIII, Habermas señala que pueden rastrearse nociones mucho más antiguas de lo público y lo privado. Ya para los griegos, lo público era una categoría diferenciada de lo privado: el ámbito de la *polis* estaba estrictamente separado de la esfera privada del *oikos*. La vida pública (*bios politikos*) incluía no solo el intercambio en el ágora sino el debate (*lexis*), que podía asumir el modo de consulta y de ocupar un lugar en un tribunal, así como la acción común (*praxis*), fuera en la guerra o en la competición atlética.

En este punto Habermas enfoca un aspecto que podría ser aprovechado por una lectura feminista. La estricta separación de la esfera de lo público y la de lo privado incluía una relación de dependencia asimétrica. El orden político se basaba en una economía esclavista, que liberaba a los ciudadanos del trabajo productivo; sin embargo, apunta Habermas, la participación en la vida pública dependía de la autonomía privada como amo de un *oikos*. Y subraya:

[...] el status en la polis estaba entonces basado en el estatus de amo ilimitado de un oikos. La reproducción de la vida, el trabajo de los esclavos y el servicio de las mujeres se llevaba a cabo bajo la égida de la dominación del amo: el nacimiento y la muerte ocurrían a su sombra. (Habermas, 1991: 4)

Habermas señala claramente que en el mundo griego la vida pública dependía de una autonomía privada que se basaba a su vez en el trabajo esclavo y el servicio de las mujeres. En cualquier caso, se mantenía la diferenciación entre lo público y lo privado, privilegiando el primer ámbito. La formulación de Habermas resulta elocuente: “El reino de la necesidad y la transitoriedad permanecieron inmersos en la oscuridad de la esfera privada. En contraste con ella, en la autointerpretación griega, la esfera pública se erguía como un reino de libertad y permanencia” (Habermas, 1991: 4).

Los deseos y necesidades vitales eran “vergonzosamente escondidos” (Habermas, 1991: 4) dentro del *oikos*, mientras que la *polis* era el terreno luminoso donde se reconocían las virtudes.

Habermas señala que este modelo del ámbito público griego —en una forma estilizada por la autointerpretación griega— ha logrado mantener una continuidad hasta nuestros días como *plantilla*

⁵ La cual es también su primera obra de largo aliento.

*ideológica*⁶. En concreto, plantea que estas categorías de público y privado, y de la esfera pública entendida como *res publica* atravesaron la Edad Media, transmitidas en las definiciones del derecho romano. Y desde el Renacimiento compartieron con todo lo considerado ‘clásico’ “un poder peculiarmente normativo” (Habermas, 1991: 4).

Recién con el surgimiento del Estado moderno y de la esfera de la sociedad civil separada del mismo, estas nociones —público, privado, esfera pública— encontraron una aplicación renovada. Fue entonces que sirvieron “a la autointerpretación política y a la institucionalización legal” (Habermas, 1991: 4) de la esfera pública burguesa.

Esfera pública y esfera íntima familiar en el ámbito burgués

Justamente, como es sabido, Habermas acuña su noción de esfera pública sobre la base empírica del surgimiento y desarrollo de la esfera pública burguesa.⁷ Las primeras instituciones de la esfera pública burguesa estaban estrechamente ligadas con la sociedad aristocrática, pero el “gran público” formado en los teatros, museos y conciertos era de origen burgués. Hacia 1750 empieza a predominar la influencia de este público burgués, que va al teatro, al museo y a conciertos, y lee novelas como *Pamela*, bestseller de ese siglo. A su vez, el origen de la subjetividad de este gran público era la esfera íntima de la familia burguesa:

[...] las experiencias sobre las cuales un público apasionadamente preocupado por sí mismo buscaba acuerdo e ilustración mediante el debate público crítico racional entre personas privadas fluía del manantial de una subjetividad específica. Esta tenía su hogar, literalmente, en la esfera de la familia conyugal patriarcal. (Habermas, 1991: 43)

La privacidad de este tipo de familia dominante en el estrato burgués era diferente tanto de la intimidad de la nobleza —en la que la continuidad de la línea familiar y sus privilegios estaba suficientemente garantizada por el apellido, al punto en que muchas veces los esposos ni siquiera vivían en el mismo hogar— como de las formas de comunalidad de la familia extendida del pueblo —que se mantiene hasta mucho después del siglo XVIII—.

Esta privatización de la vida puede observarse en un cambio de estilo arquitectónico. Las habitaciones y espacios comunes —el pasillo, la sala de estar, la cocina, el patio— se achican y hasta desaparecen, mientras que las habitaciones para cada miembro individual de la familia se multiplican

⁶ Plantilla en el sentido de formato (lo que en inglés se vuelca como *template*).

⁷ Y consecuentemente dedica buena parte de este trabajo (véase Habermas, 1991) al análisis de este surgimiento y desarrollo.

y se amueblan específicamente. Esta “solitarización’ de los miembros de la familia incluso dentro de la casa es sostenida como un signo de distinción” (Riehl, 1889 en Habermas, 1991: 45). El proceso de privatización “hizo la casa más un hogar para cada individuo, pero dejó menos espacio para la familia como un todo” (Habermas, 1991: 45). De todos modos, la casa mantenía espacios de reunión privados como la sala de estar, y espacios más públicos como el salón. La línea entre la esfera pública y la privada “atravesaba la casa. Los individuos privatizados salían de la intimidad de sus salas de estar hacia la esfera pública del ‘salón’, pero ambas eran estrictamente complementarias entre sí” (Habermas, 1991: 45).

En este marco, el ámbito de la familia conyugal patriarcal fue el escenario de “una emancipación psicológica que se correspondía con la política-económica” (Habermas, 1991: 46). Aunque haya habido un deseo de ver a la familia como un ámbito independiente, de *pura humanidad*, en realidad la familia depende del ámbito privado del mercado. De hecho, ese mismo deseo de verse como independiente puede ser explicado por la dependencia: en cierto modo los propietarios pueden verse como autónomos porque son libres de las directivas y controles gubernamentales, y *solo* dependen de las leyes anónimas del mercado, que ideológicamente ven como justas. “Esas leyes estaban respaldadas por la garantía ideológica de la idea de que el intercambio en el mercado era justo, y en conjunto se suponía que permitían a la justicia triunfar sobre la fuerza” (Habermas, 1991: 46). La intimidad de la familia conyugal patriarcal, aparentemente libre de las coacciones de la sociedad, “era el sello sobre la verdad de una autonomía privada ejercitada en la competencia” (Habermas, 1991: 46), es decir, la autonomía de los propietarios ejercida en el mercado en la medida en que son libres de los controles estatales.

La familia burguesa patriarcal lleva en sí misma esta tensión. Por un lado, “parecía estar establecida voluntariamente y por individuos libres, y mantenerse sin coerción; parecía basarse en la duradera comunidad del amor entre los esposos; parecía permitir ese desarrollo no instrumental de todas las facultades que marca a la personalidad cultivada” (Habermas, 1991: 46). Estos tres elementos de voluntariedad, comunidad de amor, y cultivo personal⁸ se conjugaban en un concepto de humanidad que se suponía *constituía su absoluto*: la emancipación de un ámbito interno con respecto a cualquier propósito extrínseco.

Pero, por otro lado, “la autoimagen de esta esfera íntima de la familia conyugal colisionaba, incluso dentro de la conciencia de la propia burguesía, con las funciones reales de la familia burguesa” (Habermas, 1991: 47). Ya que evidentemente la familia estaba sujeta a las constricciones impuestas por la sociedad. En particular, la familia burguesa jugaba un papel específico en el proceso de reproducción del capital. Para empezar, “garantizaba una continuidad que consistía materialmente

⁸ En el sentido de un desarrollo no instrumental de todas las facultades, es decir, un cultivo no atado a requerimientos ocupacionales.

en la acumulación del capital, anclada en la ausencia de restricciones legales sobre la herencia de la propiedad” (Habermas, 1991: 47). En este punto es interesante notar que, aunque fue base del desarrollo de la burguesía, la institución de la herencia como tal no es consecuente con los supuestos del individualismo burgués, como ha señalado Haslett (1986), entre otros. Justamente basado en lo que puede ser llamado un *individualismo consecuente*, el filósofo uruguayo Carlos Vaz Ferreira criticó esta ausencia de restricciones sobre la herencia, que en su país de origen se mantiene casi intacta hasta la actualidad.⁹

En cualquier caso, la tensión permanece presente al interior de los tres elementos citados —voluntariedad, comunidad de amor y cultivo personal—. En relación con la voluntariedad, la familia burguesa sirvió como un mecanismo para tramitar la tensión entre, por un lado, la ilusión de libertad propia del burgués que cree ser totalmente autónomo al liberarse de los controles gubernamentales y depender solamente de las leyes del mercado, que ideológicamente percibe como justas, y, por otro lado, la rigurosa sujeción a los requisitos que la sociedad impone para reproducirse. La familia, “como agente de la sociedad, sirvió especialmente a la tarea de esa difícil mediación mediante la cual, pese a la ilusión de libertad, se producía una estricta conformidad con los requerimientos socialmente necesarios” (Habermas, 1991: 47).

Por otra parte, al interior de la familia burguesa también la libertad se revela como ilusoria. Si la libertad del propietario burgués se muestra como una ilusión en cuanto se registra su dependencia económica de las leyes del mercado —y de la propiedad casi siempre heredada que lo llevó hasta esa autonomía—, la libertad de la esposa e hijos del propietario se revela como ilusoria en cuanto se advierte su dependencia de la autoridad del jefe de familia propietario. La formulación de Habermas es clara:

[...] la independencia del propietario en el mercado y en su propio negocio se complementaba con la dependencia de la esposa y los hijos con respecto al jefe de familia; la autonomía privada en el primer ámbito mencionado se transformaba en autoridad en el segundo, y hacía ilusoria cualquier supuesta libertad de los individuos. (Habermas, 1991: 47)

En relación con el segundo elemento, la comunidad de amor entre los esposos asegurada por el matrimonio, es “en gran parte una ficción” (Habermas, 1991: 47), aún cuando incluye la expresión de una voluntad libre de ambas partes —mantenida hasta la actualidad en el acto mismo de la ceremonia tanto civil como religiosa en que se explicita: “Sí, quiero”—. Este carácter ficticio radica en que el contrato matrimonial —no casualmente llamado contrato—, en la medida en que los contratantes o sus familias de origen son propietarios de un capital, tiene en cuenta, para bien o para

⁹ Un tratamiento de este punto en Carriquiry (2018).

mal, los aspectos de preservación y aumento de dicho capital. La tensión entre la idea de comunidad amorosa y estos aspectos asociados al vil metal, que parecen estar en las antípodas del amor romántico, “ha sido objeto literario hasta la actualidad, como conflicto entre el matrimonio por amor y el ‘matrimonio por conveniencia’, es decir, por consideraciones sociales y económicas” (Habermas, 1991: 47).¹⁰

En tercer y último lugar, la idea de cultivo personal como fin en sí mismo era contradicha por las ataduras del trabajo socialmente necesario. “La vieja contradicción continúa hoy en el conflicto entre un cultivo de la persona, por un lado, y un entrenamiento que proporciona meras habilidades, por el otro” (Habermas, 1991: 48). Cabe subrayar la actualidad de esta frase de Habermas, que podría aplicarse incambiada a algunos rasgos del actual debate educativo, particularmente a la oposición entre un discurso de la educación como proceso de adquisición de “competencias” con otro discurso que apela a algo así como el saber por el saber mismo.¹¹ Los elementos que identifica son también los que están en el centro del cíclico debate sobre la pertinencia de las humanidades.

Pese a este agudo análisis de la tensión entre la autoimagen de la familia burguesa como una esfera de intimidad generadora de humanidad y los prosaicos elementos económicos que están por detrás de ella, Habermas termina dando una vuelta de tuerca inesperada. Plantea que las ideas de libertad, comunidad amorosa y cultivo personal que crecieron en la esfera privada de la familia conyugal eran “más que mera ideología” (Habermas, 1991: 48).

El argumento que sostiene tal tesis es el siguiente: “Como un significado objetivo contenido como un elemento dentro de la estructura de la institución real, y sin cuya validez subjetiva la sociedad no hubiera sido capaz de reproducirse, estas ideas eran también realidad” (Habermas, 1991: 48). Es decir que estas ideas de libertad, amor y cultivo personal son reales en tanto creencias generalizadas, que operan como creencias en la realidad social. En particular, Habermas apunta a la relación entre la esfera íntima familiar burguesa y el concepto burgués de humanidad, que engloba a las tres ideas mencionadas —voluntariedad, comunidad de amor, cultivo personal— y está centrado en la emancipación de un ámbito interno con respecto a cualquier propósito extrínseco:

En la forma de esta noción específica de humanidad, fue promulgada dentro del mundo burgués una concepción de lo existente, que prometía una redención de las constricciones de lo existente, sin escapar a un reino trascendental. La trascendencia de esta concepción de lo que

¹⁰ El entramado de consideraciones de este tipo fue posteriormente retratado paradigmáticamente en las novelas de Jane Austen. El tema no ha dejado de ser un tópico privilegiado en la ficción, llegando a la actualidad en, por ejemplo, las telenovelas (*soap operas*) que retratan los conflictos de la pareja varón adinerado-mujer sin fortuna.

¹¹ Por supuesto, esta mención no pretende concluir nada sobre este amplio debate sobre los fines de la educación, solo busca señalarlo.

era inmanente fue el elemento de verdad que elevó a la ideología burguesa por encima de la ideología, más fundamentalmente en esa área donde se originó la experiencia de “humanidad”: en la humanidad de las relaciones íntimas entre seres humanos que, bajo la égida de la familia, eran solamente humanos. (Habermas, 1991: 48)¹²

Demandas feministas y potencial de apertura de la esfera pública

Esta tensión entre idea y realidad, y en particular el rol que puede cumplir la idea como *aguijón interno* de determinada realidad histórica, es uno de los elementos centrales de la teoría habermasiana. En efecto, para entender cabalmente la teoría habermasiana se entiende que es clave comprender una estrategia conceptual que, aquí se considera, cumple una función central. A saber: identificar la idea que está implícitamente presupuesta en la propia práctica y entenderla como *aguijón interno*¹³ para dicha práctica. En ese sentido, la tensión entre idea y realidad no se disuelve: la idea permanece como autocrítica, efectivamente operando en esa misma realidad de la que es parte. Es en esta línea que una descripción reconstructiva es a la vez crítica, porque pone al plano empírico, por decirlo así, contra las cuerdas de sus propios presupuestos.

Esta estrategia conceptual se podría identificar tanto en el análisis de la familia burguesa como en el de la propia esfera pública burguesa. En efecto, Habermas había cerrado el análisis histórico que

¹² Vale la pena ilustrar un tratamiento alternativo de este asunto en Horkheimer: “La reificación del ser humano en la economía como la mera función de una variable económica es, por supuesto, continuada en la familia en la medida en que el padre se convierte en el proveedor, la mujer en un objeto sexual o esclava doméstica, y los niños en los herederos o seguro de vida de los cuales uno espera una devolución futura, con intereses, por el trabajo que uno se ha tomado con ellos. Sin embargo, ya que las relaciones dentro de la familia no están mediadas por el mercado y los individuos no se oponen uno al otro como competidores, los seres humanos han tenido siempre la oportunidad para actuar no meramente como determinados por una función sino como seres humanos. Mientras que en la vida burguesa el interés común tiene esencialmente un carácter negativo, teniendo que ver solo con la defensa ante el peligro, asume un carácter positivo en el amor sexual y, por encima de todo, en el cuidado maternal. Dentro de esta unidad [...] se desea el desarrollo y la felicidad de los otros. En esta medida, la familia burguesa lleva no solo a la autoridad burguesa sino a una premonición de una mejor condición humana” (Horkheimer, 1936: 64, como se citó en Habermas, 1991: 261). Horkheimer arriesga aquí un pronóstico más optimista que el de Habermas, y sostiene una tesis fuerte: las personas siempre han tenido la oportunidad de actuar no meramente como determinadas por una función sino *como seres humanos*. En cualquier caso, sea en la formulación más abstracta y sutil de Habermas o en la más contundente —y más difícil de fundamentar— de Horkheimer, a lo que se apunta es a la sobrevivencia, en la esfera íntima de la familia burguesa, de esta autocomprensión mediante la cual los individuos se veían a sí mismos como autónomos, independientes incluso de su actividad privada económica, y capaces de entrar en relaciones *puramente humanas*.

¹³ La expresión es del ya mencionado Manuel Jiménez Redondo, traductor al español de, entre otras, *Facticidad y validez* (véase Habermas, 2000).

revisamos más arriba con un diagnóstico sombrío sobre la situación de la esfera pública en el siglo que precede al momento en que escribe.¹⁴ Pero inmediatamente después aparece un Habermas menos pesimista que es el que va a primar en su obra posterior¹⁵:

[...] sin embargo, la esfera pública continúa siendo un principio organizativo de nuestro orden político. Por lo visto es algo más que —y diferente de— un resto de ideología liberal que podría ser desechado sin problema por una socialdemocracia. (Habermas, 1990: 57-58)¹⁶

Aquí apunta al sentido de *principio* como *idea* de esfera pública¹⁷, diferenciándolo de las realidades concretas de las esferas públicas históricas. La idea de la esfera pública se centra en la demanda de una racionalización del poder mediante el debate público entre individuos privados. Por su parte, la esfera pública histórica ha sufrido una transformación estructural que ha minado su funcionamiento. En las democracias de masas del Estado de bienestar se da entonces la situación peculiar de que la idea de la esfera pública todavía está preservada como idea, pero amenaza con desintegrarse.

En el caso de las relaciones de género, esta brecha entre idea y realidad histórica es evidentemente acuciante. Sin embargo, constatar y denunciar esa brecha, y luchar por disminuirla, no debería implicar desechar la idea. Por el contrario, es apoyándose en esa idea que funciona como *aguijón interno* que las teorías y movimientos feministas han denunciado la brecha entre dicha idea y la realidad histórica. Esto converge con lo paradójico que agudamente señala Scott, apoyándose también en los trabajos de Madeleine Pelletier y Claude Servan-Schreiber: “La legitimidad de esos reclamos y su satisfacción dependían del reconocimiento de que la proclamación de los derechos de todos por parte de la Revolución era incompatible con su rechazo de la ciudadanía a las mujeres. Pero lo que para las feministas era una contradicción evidente no era obvio como tal para los legisladores que repetidamente les negaron el voto por su diferencia con los hombres” (Scott, 1996: 3)

¹⁴ Es decir, desde mediados del siglo XIX.

¹⁵ Especialmente desde 1990; en esta línea puede inscribirse la descripción que hace Haysom respecto a cómo Habermas se va alejando de la temprana Escuela de Frankfurt, “con su amenaza de clausura y patología pendiendo ominosamente sobre los movimientos potencialmente emancipatorios, hacia un énfasis más abierto, y estadounidense, en el derecho constitucional como un marco en desarrollo de compromisos normativos, que recibe y canaliza las protestas de los movimientos sociales” (Haysom, 2011: 177-8).

¹⁶ Traducción propia del original alemán —las versiones inglesa y española resultan menos satisfactorias en este punto—.

¹⁷ Que va a reaparecer en “The Public Sphere: An Encyclopedia Article (1964)” de 1974.

El quid de esta cuestión no aparece cabalmente apresado en Mouffe (2009), que lo despacha consignando: “Es cierto que Habermas acepta en la actualidad que, dadas las limitaciones de la vida social, es poco probable lograr efectivamente un consenso de ese tipo y que considera la situación comunicativa ideal que postula como una ‘idea normativa’” (Mouffe, 2009: 94). En efecto, la filósofa, que ya en 1993 criticaba a Young por adherir, a su juicio, demasiado estrechamente a la teoría habermasiana (pese a que Young se distanciaba críticamente de Habermas), en trabajos más recientes (Mouffe, 2009) achaca algo parecido a Benhabib, y su prosa clara y potente continúa proyectando una visión de Habermas que recuerda al proverbial hombre de paja. En particular, Mouffe hace un énfasis homogeneizante en el “consenso” como determinante en Habermas (Mouffe, 2009: 94), énfasis que resulta contrastante cuando el filósofo alemán subraya el carácter provisorio y revisable de los acuerdos, que se extiende al propio Estado democrático de derecho, al que presenta como “una empresa siempre sujeta a riesgos, irritable e incitable, y sobre todo falible y necesitada de revisión, empresa que se endereza a realizar siempre de nuevo y en circunstancias cambiantes el sistema de los derechos, es decir, a interpretarlo mejor, a institucionalizarlo en términos más adecuados, y a hacer uso de su contenido de forma más radical” (Habermas, 2000: 465).

En síntesis, resulta central tener en cuenta que para Habermas —como adelantó ya en *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (1962/1990) y retomó en sus obras más importantes (*Theorie des kommunikativen Handelns*, 1981/1999a, 1999b; *Faktizität und Geltung*, 1992/2000)— la esfera pública tiene inscritos en su propio concepto los derechos a una inclusión irrestricta y a la igualdad. Estos habilitan un potencial de apertura en el que se han apoyado los movimientos feministas para reclamar que se dé en los hechos lo que la esfera pública postula en la idea. Ese reclamo ha sido resistido —y lo sigue siendo. Pese a ello, la propia autodefinición de esfera pública tiene, como aguijón interno, ese principio de apertura, apoyándose en el cual se sigue reclamando—.

Cabe anotar aquí una analogía que puede resultar útil para hacer gráfico este punto: la esfera pública burguesa es como un establecimiento que en vez de anunciar en su puerta “La casa se reserva el derecho de admisión”, rezara “La casa *no* se reserva el derecho de admisión”. En caso de que se le negara la entrada a cualquier individuo, este podría alegar en su favor las reglas de la casa. La esfera pública, en su propia autodefinición, no se reserva el derecho de admisión. Es desde este punto central que la teoría habermasiana de la esfera pública puede constituir un aporte para la comprensión y fundamentación de las teorías y prácticas feministas.

Movimientos feministas vs. grupos de interés: clave de la *dual politics*

Si el apartado anterior aborda un núcleo central de la noción de esfera pública —su potencial de apertura—, hay una herramienta particular que podría ser especialmente útil en la aplicación de

esta noción a los movimientos feministas: la *dual politics* (política dual) de los movimientos sociales.¹⁸

Esta *dual politics* es una noción debida al aporte crítico de Jean Cohen y Andrew Arato (1992), que fue consecuentemente revisada e integrada por Habermas en *Facticidad y validez*. Refiere a un tipo de accionar en la esfera pública de movimientos que por un lado persiguen sus objetivos específicos, pero al mismo tiempo están comprometidos con el mantenimiento, ampliación y profundización de la propia esfera pública. Estos movimientos se constituyen como actores que

[...] saben que, durante sus disputas de opinión, durante sus pugnas por ejercer influencia, están implicados y enredados en la empresa común de reconstitución y mantenimiento de las estructuras del espacio de la opinión pública. (Habermas, 2000: 450)

Cohen y Arato observan este tipo de *dual politics* especialmente en los nuevos movimientos sociales, que persiguen simultáneamente fines ofensivos y defensivos.

“Ofensivamente” esos movimientos tratan de poner sobre la mesa temas cuya relevancia afecta a la sociedad global, de definir problemas y de hacer contribuciones a la solución de esos problemas, de suministrar nuevas informaciones, de interpretar de otro modo los valores, de movilizar buenas razones, de denunciar las malas, con el fin de provocar una revulsión en los estados de ánimo y en la manera de ver las cosas, que cale en una amplia mayoría, que introduzca cambios en los parámetros de la formación de la voluntad política organizada y ejerza presión sobre los parlamentos, los tribunales y los gobiernos en favor de determinadas políticas. (Habermas, 2000: 451)

Al mismo tiempo, defensivamente, intentan preservar las estructuras asociativas ya existentes en la esfera pública, y también “generar contra-esferas públicas¹⁹ y contra-instituciones subculturales, consolidar nuevas identidades colectivas y ganar nuevos terrenos en forma de derechos ampliados e instituciones reformadas” (Habermas, 1996: 370).

¹⁸ En el presente trabajo el tratamiento de ambos aspectos (potencial de apertura de la esfera pública, y *dual politics* de los movimientos sociales) se apoya en Carriquiry (2017) y Carriquiry (2019), donde se amplía el tratamiento de otros puntos relativos a los movimientos feministas contemporáneos.

¹⁹ *Gegenöffentlichkeiten*.

Este tipo de actores se distingue de otros tipos, en particular de quienes disponen de poder organizativo, recursos y potenciales de sanción, y se limitan a utilizar la esfera pública, a aparecer ante el público (por ejemplo, grandes grupos de interés dotados de poder socioeconómico).²⁰

En este marco se puede interpretar el accionar de movimientos como los feministas. En ese sentido, implicaría que la apertura irrestricta de la esfera pública que se analiza en el apartado anterior no constituye un reclamo particularista, como un “privilegio” para las mujeres, sino que al mismo tiempo apunta al despliegue de este principio que está implícito en la propia definición de esfera pública, y de este modo contribuye a la ampliación de esta.

En particular, aquí se considera que este concepto de *dual politics* puede resultar especialmente útil en el contexto contemporáneo, en que surgen algunos tipos de participación problemáticos —del tipo del movimiento “Con mis hijos no te metas”²¹—. Ante este tipo de fenómenos, puede plantearse legítimamente la pregunta de si sus reclamos estarían en pie de igualdad con los de los movimientos feministas, siendo lo que los diferenciaría simplemente el contenido (opuesto) de sus propuestas. Ante esa pregunta, si se abordan estos fenómenos con esta herramienta conceptual de la *dual politics*, podría arriesgarse la hipótesis —que por supuesto debería ser ratificada o rectificadas con trabajo empírico— de que no solo los diferencia el contenido de sus propuestas, sino también el tipo de accionar en la esfera pública. No son simplemente jugadores equiparables con objetivos contrapuestos, sino que hay un jugador que al mismo tiempo que busca sus objetivos particulares está también buscando la continuidad del juego, mientras que el otro tipo de jugador hace un uso de la esfera pública que podría calificarse como un usufructo meramente instrumental.

En este marco, es relevante también señalar que esta caracterización no está dada de una vez y para siempre. Es decir: ningún movimiento o grupo tiene asegurada la pertenencia a esta categoría de actor practicante de la *dual politics*. Por el contrario, se trata justamente de una práctica que como tal puede cambiar. De ahí la importancia de tener en mente esta caracterización, así como la reflexividad sobre las propias prácticas. En ese sentido, la conceptualización de la *dual politics* puede resultar útil tanto para el análisis de los movimientos sociales como para el autoanálisis y la auto-comprensión de los propios movimientos.

²⁰ Adelantándose a una posible objeción, Habermas aclara que “naturalmente, también los actores anclados fuertemente en la sociedad civil [los actores que ejercen la ‘dual politics’] dependen del apoyo de ‘patrocinadores’, que aporten los recursos necesarios en dinero, organización, saber y capital social. Pero estos patrocinadores, ya sean mecenas, ya sean simplemente gente de la ‘misma cuerda’, no merman necesariamente la neutralidad de las capacidades de aquellos a quienes patrocinan” (Habermas, 2000: 456).

²¹ Un tratamiento de este tipo de movimientos en la región latinoamericana está en Rostagnol (2019).

Conclusiones

A lo largo del presente trabajo se analizaron cuatro aspectos de la teoría habermasiana que pueden ser de interés para el pensamiento feminista. Cada aspecto corresponde a una de las cuatro partes en las que, como se señaló en la Introducción, está organizado el artículo.

El primero de estos aspectos es el análisis de la distinción polis/oikos como antecedente del par público/ privado, que como es sabido, constituye un nudo conceptual central para el pensamiento feminista. Se presentó la distinción polis/oikos como antecedente crítico, en el sentido de que en la lectura de Habermas puede advertirse una mirada crítica sobre la dicotomía en que lo privado ocupa un lugar “vergonzosamente” oculto, mientras que a lo público se lo identifica con el luminoso ámbito de las virtudes. Cabe señalar que en este punto Habermas referencia el trabajo de Arendt (1958/2018); posteriormente volverá a recurrir a la filósofa en esta temática de la esfera pública, en Facticidad y validez, en referencia al concepto arendtiano de poder comunicativo.

El segundo aspecto es el análisis habermasiano de la familia burguesa patriarcal, tema que también ha resultado de interés para la teoría feminista, y que Habermas aborda también de un modo crítico, analizando las tensiones internas de la familia burguesa, en particular en tres elementos: la voluntad, la comunidad de amor, y el cultivo personal, conjugados en el concepto de “humanidad”. Habermas analiza agudamente estas tensiones entre la autoimagen de la familia burguesa como una esfera de intimidad generadora de humanidad, y los elementos económicos que enfoca por detrás de esa autoimagen -tensión visible, por ejemplo, entre por una parte el amor que se presenta como causa del matrimonio, y por otra parte el contrato matrimonial orientado a preservar o aumentar el capital. Sin embargo, en un arriesgado movimiento teórico, sostiene que, si bien el señalamiento de estas tensiones tiende a revelar los aspectos ideológicos en cuestión, no se trata solamente de ideología. Es a partir de este punto conceptual que, en la tercera parte del presente trabajo se analiza el potencial de apertura de la esfera pública como elemento central de la noción de esfera pública, ya que deriva justamente de esta consideración de la idea como “aguijón interno” que en tanto tal actúa en la realidad de la que es parte. A partir de allí se desarrolla un rasgo central de la noción de esfera pública que no siempre es suficientemente enfatizado, que es su potencial de apertura. En efecto, Habermas pone al feminismo como ejemplo de este tipo de desafío:

Los derechos a la inclusión irrestricta y a la igualdad incorporados en las esferas públicas liberales impiden mecanismos de exclusión del tipo foucaultiano y fundamentan un potencial de autotransformación. En el curso de los siglos XIX y XX, los discursos universalistas de la esfera pública burguesa ya no pudieron inmunizarse contra una crítica interna. El movimiento obrero y el feminismo, por ejemplo, pudieron unirse a estos discursos para romper las estructuras que inicialmente los habían constituido como “el otro” de una esfera pública burguesa (Habermas, 1996: 374).

Finalmente, en la cuarta parte de este artículo se analizó la noción de “dual politics”, acuñada conjuntamente por Jean Cohen, Andrew Arato y Habermas como una herramienta particular que podría ser especialmente útil en la proyección de la noción de esfera pública a los movimientos feministas.

En cualquier caso, el debate sigue abierto, con encuentros que han resultado más o menos fructíferos según el caso. Como se señaló en la introducción, reseñar todos esos debates está fuera de los objetivos del presente trabajo. Sin embargo, para finalizar con uno de los temas que se trató al principio, puede ser útil reseñar sintéticamente uno de los debates que ha resultado más fructífero, a saber, el que mantuvieron Fraser y Habermas respecto al par público/privado (Habermas, 2000, Fraser, 1992, 2015), en el que Habermas termina en este punto aceptando la crítica de Fraser que pone en cuestión los propios límites entre público y privado, e incorporándola a su teoría. El ejemplo que Habermas toma de Fraser es el de la violencia de género: “Hasta hace bien poco las feministas estábamos en minoría al pensar que la violencia doméstica contra las mujeres debía ser un asunto de preocupación común y, por tanto, un tema legítimo de discusión pública. La gran mayoría de la gente consideraba que eso era un asunto privado entre lo que se consideraba ser un número bastante pequeño de parejas heterosexuales ... Entonces las feministas formamos un contrapúblico subalterno desde el que difundimos una visión de la violencia doméstica haciéndola ver como un extendido rasgo sistemático de las sociedades dominadas por el varón. Eventualmente, tras una sostenida contestación discursiva, logramos convertirlo en una preocupación común”. (Fraser, 1992:129) A partir de ese planteo, y contra posturas liberales, Habermas concluye que el trazado de los límites entre público y privado no es algo que pueda definirse de una vez y para siempre, y debe poder ser objeto de discusiones políticas (Habermas, 2000: 392). El ámbito en que esos debates pueden y deben darse es justamente la esfera pública: en particular, la esfera pública que Fraser (1992) define como “débil” y Habermas denomina “informal” es especialmente adecuada a la articulación de las necesidades (Fraser, 1991) como, por citar otro ejemplo que Habermas menciona, el de los establecimientos para niños en edad preescolar creados por el Estado (Habermas, 2000: 392). El autor de *Facticidad y validez* reconoce las dificultades de este tipo de procesos: “por lo general se da un largo camino hasta que tales asuntos, a los que se empieza considerando como asuntos «privados», logran obtener en el espacio de la opinión pública, mediante escenificaciones tenazmente sostenidas, el status de temas políticos reconocidos, y hasta que, en el medio de las controversias acerca de tales temas, logran articularse suficientemente las necesidades de los afectados” (Habermas, 2000: 392).²²

²² Los aportes de Fraser incluyen además el haber acuñado la noción de contrapúblicos subalternos, en el marco de una concepción de múltiples esferas públicas, y la distinción entre públicos fuertes y débiles (un tratamiento de estos puntos en Carriquiry, 2019).

En síntesis: es por este tipo de debates que Lara (2019), ella misma una filósofa que ha hecho aportes críticos a la teoría del filósofo alemán (Lara, 1998), ha sostenido que “Las intervenciones feministas inspiradas por el trabajo de Habermas sobre la esfera pública representaron una etapa completamente nueva de la teoría crítica”²³, y que Habermas “posteriormente ha demostrado ser uno de los pocos filósofos alemanes/europeos que se ha comprometido pública y abiertamente con el trabajo de las filósofas feministas” (Lara, 2020: 133). **P**

BIBLIOGRAFÍA

CARRIQUIRY, Andrea (2017). “Feminismos y esfera pública en Habermas: algunas observaciones desde el debate reciente en Uruguay”. *Encuentros Uruguayos*, CEIU-UDELAR. Montevideo. Vol. X, N° 1, septiembre. http://www.encuru.fhuce.edu.uy/images/revistas/vol_X_num_1.pdf Recuperado el 6/12/2021.

CARRIQUIRY, Andrea (2018). “La crítica de Vaz Ferreira a la herencia: razones contra la ‘demasiada desigualdad en el punto de partida’”. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, INCIHUSA-CONICET. Mendoza. Vol. 20, N.º 1. <http://qellqasqa.com.ar/ojs/index.php/estudios/article/view/277/284> Recuperado el 6/12/2021.

CARRIQUIRY, Andrea (2019). “De la «esfera pública plebeya» a las esferas públicas en plural”. *Encuentros Latinoamericanos*, *Revista Interdisciplinaria del Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos*. Montevideo. Vol. III, N° 2. <https://ojs.fhce.edu.uy/index.php/enclat/article/view/468> Recuperado 6/12/2021.

BENHABIB, Seyla y CORNELL, Drucilla (1987). *Feminism as Critique: On the Politics of Gender*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

²³ “Feminist interventions inspired by Habermas’s work on the public sphere represented a completely new stage of Critical Theory”. Traducción propia.

BENHABIB, Seyla; BUTLER, Judith; CORNELL, Drucilla (et al) (1995). *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*. New York: Routledge.

BOHMAN, James y REHG, William (2014). "Jürgen Habermas". En Zalta, Edward (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (ed. otoño, 2007). Recuperado de: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/habermas/>>.

COHEN, Jean y ARATO, Andrew. 1992 (1997). *Civil society and political theory* [Sociedad civil y teoría política]. Massachusetts y Londres: MIT Press.

FRASER, Nancy (1991). *Unruly practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*. Cambridge, U.K.: Polity Press.

FRASER, Nancy (1992). "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy". En Calhoun, Craig (ed.). *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, MA: MIT Press.

FRASER, Nancy (2015). *Fortunas del feminismo: Del capitalismo gestionado por el estado a la crisis neoliberal*. Madrid y Quito: Traficantes de sueños.

HABERMAS, Jürgen. 1962 (1990). *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* [Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública]. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

HABERMAS, Jürgen (1974). "The Public Sphere: An Encyclopedia Article (1964)". *New German Critique*. Durham. N° 3, otoño. Recuperado de: <<http://www.jstor.org/stable/48773>>, 24 de febrero de 2010.

HABERMAS, Jürgen (1991). *The structural transformation of the public sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society* [La transformación estructural de la esfera pública: investigación sobre una categoría de la sociedad burguesa]. Cambridge: MIT Press.

HABERMAS, Jürgen (1996). *Between facts and norms* [Entre los hechos y las normas]. Cambridge: MIT Press.

HABERMAS, Jürgen (1999a). *Teoría de la acción comunicativa*. Manuel Jiménez Redondo (Trad.). Madrid: Santillana. Vol. I: Racionalidad de la acción y racionalización social.

HABERMAS, Jürgen (1999b). *Teoría de la acción comunicativa*. Manuel Jiménez Redondo (Trad.). Madrid: Santillana. Vol. II: Crítica de la razón funcionalista.

HABERMAS, Jürgen (2000). *Facticidad y validez*. Manuel Jiménez Redondo (Trad.). Madrid: Trotta.

HAYSOM, Keith (2011). “Civil Society and social movements”. En Fultner, Barbara (Ed.). *Jürgen Habermas: Key Concepts*. Durham: Acumen Press.

HASLETT, David (1986). “Is Inheritance Justified?”. *Philosophy and Public Affairs*. Vol. 15, N° 2, primavera.

LARA, María Pía (1998). *Moral Textures: Feminist Narratives in the Public Sphere*. Berkeley: University of California Press.

LARA, María Pía (2019). “Feminism”. En Allen, Amy y Mendieta, Eduardo (Eds.). *The Cambridge Habermas Lexicon*. Cambridge University Press.

LOSIGGIO, Daniela (2020). “Universal y afectiva: la esfera pública en el pensamiento político feminista”. *Las Torres de Lucca, revista internacional de filosofía política*. Vol. 9, N°. 17 <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7553466> Recuperado 26/11/2021.

MOUFFE, Chantal y MORENO, Hortensia. (1993). “Feminismo, ciudadanía y política democrática radical”. *Debate Feminista*. México. 7, 3–22. <http://www.jstor.org/stable/42624105> Recuperado 26/11/2021.

MOUFFE, Chantal y BERNAL, Gloria Elena (2009). “Feminismo, democracia pluralista y política agonística”. *Debate Feminista*. México. 40, 86–99. <http://www.jstor.org/stable/42625116> Recuperado 26/11/2021.

ROSTAGNOL, Susana (2019). “Los meandros políticos de la ciudadanía sexual y los derechos sexuales y reproductivos”. En Castañeda, Martha; González, María y Rodríguez, Patricia (Eds.). *Los feminismos latinoamericanos ante los retos del milenio*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

SCOTT, Joan (1996). *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and The Rights of Man*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

YOUNG, Iris Marion (1990). *Justice and the Politics of Difference*. New Jersey: Princeton University Press.



Acceso Abierto. Este artículo está amparado por la licencia de Creative Commons
Atribución/Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC
BY-NC-SA 4.0). Ver copia de la licencia en: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>