

ración más profunda de la que es posible en este texto de las implicaciones de la doble separación entre la vida doméstica y la vida civil, y de la separación de lo privado y lo público dentro de la propia sociedad civil. Las críticas feministas implican una perspectiva dialéctica sobre la vida social como alternativa a las dicotomías y oposiciones del liberalismo patriarcal. Resulta tentador, como demuestran las propias feministas, sustituir la oposición por la negación (negar que la naturaleza tenga algún papel en un orden feminista), o bien dar por supuesto que la alternativa a la oposición es la armonía y la identificación (lo personal es político; la familia es política). Los supuestos del liberalismo patriarcal sólo permiten estas dos alternativas, pero las críticas feministas consideran que hay una tercera.

El feminismo persigue un orden social diferenciado dentro del cual las diversas dimensiones son distintas pero no separadas u opuestas, basado en una concepción social de la individualidad, que incluye a mujeres y hombres como seres biológicamente diferenciados pero no como criaturas desiguales. Sin embargo, mujeres y hombres, y lo privado y lo público, no están necesariamente en armonía. Dadas las implicaciones sociales de las capacidades reproductivas de las mujeres,⁴³ seguramente es utópico suponer que la tensión entre lo personal y lo político, entre amor y justicia, entre individualidad y comunalidad desaparecerá con el liberalismo patriarcal.

El conjunto de problemas filosóficos y políticos que abarcan —implícita o explícitamente— las críticas feministas indica que una alternativa feminista al liberalismo patriarcal plenamente desarrollada ofrecería la primera «crítica» verdaderamente «total» del mismo.⁴⁴ Tres grandes críticos varones del liberalismo abstractamente individualista han afirmado haber realizado ya tal crítica, aunque hay que rechazar tal pretensión. Tanto Rousseau como Hegel y Marx pretendieron haber dejado atrás las abstracciones y las dicotomías del liberalismo, conservando la individualidad dentro de la comunidad. Rousseau y Hegel excluyeron explícitamente a las mujeres de esta empresa, confinando a estos seres políticamente peligrosos a la oscuridad del mundo natural de la familia; Marx tampoco logró librarse —ni él ni su filosofía— de supuestos patriarcales. La crítica feminista total de la oposición liberal entre lo público y lo privado todavía espera a su filósofo/a.

43. Véase R. P. Petchesky, «Reproductive Freedom: Beyond "A Woman's Right to Choose"», en *Signs*, vol. 5, n.º 4, 1980, págs. 661-685.

44. He tomado la frase de R. M. Unger, *Knowledge and Politics*, Nueva York, Free Press, 1975. También debe rechazarse la afirmación de Unger de haber realizado una crítica total al liberalismo. Este autor no logra advertir que las antinomias entre teoría y hecho, razón y deseo, y normas y valores son, al mismo tiempo, expresiones de la antinomia patriarcal entre hombre y mujer. Unger sostiene (pág. 59) que «la forma política de la oposición de la razón formal y el deseo arbitrario es el contraste entre la existencia pública y la privada», pero es también la oposición entre la «naturaleza» de hombres y mujeres.

Capítulo 2

PROBLEMAS E INCOMODIDADES A PROPÓSITO DE LA AUTONOMÍA: ALGUNAS CONSIDERACIONES DESDE EL FEMINISMO

Christine Di Stefano

1. INTRODUCCIÓN

Durante los años sesenta y setenta, una época de fermento político y cultural para muchas de las democracias occidentales, los filósofos y teóricos de la política interesados en señalar, analizar y aportar opiniones a las politizadas disputas sobre el significado de los términos centrales de la cultura política acuñaron la noción de «conceptos esencialmente contestados».¹ Un concepto esencialmente contestado se caracteriza por tres rasgos. En primer lugar, debe ser *apreciativo*, en el sentido de describir un logro valorado. En segundo lugar, la práctica descrita por dicho concepto debe ser *internamente compleja*, lo que implica aludir a varias dimensiones diferentes. En tercer lugar, las reglas de aplicación deben ser *relativamente abiertas* y por tanto susceptibles de interpretaciones diferentes en respuesta a nuevas situaciones. Entre los ejemplos de conceptos a los que se concedió la categoría de «esencialmente contestados» y que fueron analizados desde esa óptica se encuentran los de «igualdad», «justicia» y «libertad».²

Una lectura cínica, positivista, de los conceptos esencialmente contestados sostuvo que ofrecían un programa nada fiable de análisis de la vida política; que su naturaleza contestada, polémica e inestable era la cara oculta de su fracaso. Para otros, sin embargo, los conceptos esencialmente contestados supusieron buenas noticias: dichos conceptos destacaban la inestabilidad de los acuerdos y sensibilidades políticas existentes y por tanto señalaban la posibilidad, si no la necesidad, de cambio político.

La apreciación de la mutabilidad de los acuerdos, sensibilidades y categorías

1. El ensayo forma parte de un libro en proceso de redacción. Quiero agradecer el apoyo dado a mi investigación por: el Departamento de Ciencia Política de la Universidad de Washington, la Graduate School Research Fund de la Universidad de Washington, el National Endowment for the Humanities Summer Seminars for College Teachers, The Humanities Institute en la Universidad de California (Davis), y el Women and Politics Research Organized Section de la American Political Science Association. Debo agradecer de forma especial a Sheila Rucki y a Francine Davis sus tareas de ayuda y apoyo a la investigación, así como a Lynda Lange y Jennifer Nedelsky la oportunidad de discutir con ellas sobre autonomía en la Universidad de Toronto en la primavera de 1992. Muchas otras personas, demasiado numerosas para mencionar aquí todos sus nombres, me han ayudado generosamente con críticas y comentarios a versiones previas del presente texto.

2. Véase Bernard Gallie (1955), «Essentially Contested Concepts», en *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 56, págs. 167-168; y William E. Connolly (1974), *The Terms of Political Discourse*, Lexington, Heath and Company.

políticas de análisis se ha profundizado de forma significativa en las dos últimas décadas. En la actualidad nos encontramos en el centro de una intensificada conciencia de contingencia, convención y contestación conceptual. La «segunda ola» del feminismo occidental puede considerarse tanto una contribución a la contingencia como una respuesta a ella, especialmente en la medida en que supone la desestabilización de las identidades y categorías afectadas por consideraciones de género. Mi interés radica justamente en las implicaciones que conlleva esta conciencia intensificada de contingencia para un concepto central de la teoría política y, especialmente, de la autocomprensión política moderna: el concepto de autonomía.

La autonomía está asediada por una serie de corrientes importantes y específicas, entre las que se cuentan la teoría comunitarista, la teoría postmoderna y la teoría feminista. Cada una de estas teorías problematiza la «autonomía» hasta el punto de que ya ni siquiera puede calificarse como un concepto esencialmente contestado. O lo que es lo mismo, cada una de las teorías mencionadas problematiza la noción de autonomía hasta vaporizarla, hasta llegar en suma a las puertas de la obsolescencia. De todo ello se derivan varias cuestiones e interrogantes, a saber: ¿cuáles son las implicaciones, teóricas y políticas, de esa obsolescencia? ¿Puede realmente pensarse y vivirse el punto de desvanecimiento de la autonomía y por ende lo que hay tras él? ¿Qué hay, de haber alguna cosa, en el otro lado y, en particular, cómo se relaciona con la cuestión de los actores políticos y de los modelos de emancipación política? Y a la inversa, ¿es todavía la autonomía un rasgo ineludible de nuestra autocomprensión contemporánea, a pesar de su inestabilidad teórica? Y en caso de serlo, ¿cómo podría emerger la noción de autonomía de sus disputas con las teorías comunitaristas, postmodernas y feministas de forma restaurada pero utilizable?

A los teóricos de la persuasión liberal quizás les sorprenda oír que la autonomía está amenazada de obsolescencia, habida cuenta de que están empeñados en lograr descripciones exactas y extensivas de la autonomía. Dentro de la filosofía y de la teoría política liberal, la autonomía tiene todavía un estatus contestado ya que se la considera un elemento normativo y constituyente de la política democrática liberal. Una tarea fundamental de los pensadores liberales que abogan por la autonomía es rescatar el término de las acusaciones de individualismo extremo y naturaleza antisocial, que o bien son increíbles o bien llevan a consecuencias sociales y políticas indeseables. Los liberales que defienden la idea de autonomía comparten una noción que constituye una piedra de toque del yo individual considerado como elector, la noción de yo constituyente. Sin embargo, es justamente esa noción de yo constituyente la que problematizan los teóricos/as comunitaristas, posmodernos y algunas teóricas feministas.

No obstante, el encuentro del feminismo con la noción de autonomía es aún más complicado de lo que esta breve presentación sugiere. En realidad, el feminismo contemporáneo exhibe una compleja *ambivalencia* respecto de la autonomía, ambivalencia de la que no se percatan la mayoría de los teóricos liberales de la autonomía que dan por supuesto —por lo general con escasa demostra-

ción, si es que existe alguna— que la autonomía es justamente lo que las feministas pretenden para las mujeres. Una mirada más atenta a la teoría feminista revela una imagen con muchos más matices. Los esfuerzos teóricos contemporáneos para salvar, restaurar o reconstruir la «autonomía» como concepto político normativo necesitan tomar en consideración los problemas e incomodidades del feminismo con la noción de autonomía.

2. EL FEMINISMO Y LA CUESTIÓN DE LA AUTONOMÍA

El feminismo occidental del siglo veinte representa la articulación de una rabia y desilusión generalizadas respecto de la dilatada experiencia de las mujeres de haber sido gobernadas y definidas por otros, de haber estado sujetas a formas diversas y nunca elegidas de dominio social, político y cultural que prescriben y refuerzan su deficiente y desigual estatus en relación a los hombres. La famosa aserción de Simone de Beauvoir en *El segundo sexo* («La mujer no nace, se hace») subrayó y persiguió incansablemente la naturaleza heterónoma de esa construcción.³ Son numerosos los críticos que han convenido que lo mejor de Simone de Beauvoir es su enumeración y análisis de los mecanismos y recursos simbólicos implicados en la producción del otro feminizado en la tradición occidental. Menos persuasiva resulta su insistencia en que las mujeres deberían reclamar para sí mismas los beneficios y responsabilidades del estatus y los objetivos monopolizados por los hombres. Su análisis también da a entender que las funciones del otro feminizado constituyen un puntal imprescindible del sujeto autónomo, viril. Ello sugiere que el ideal político y el patrón normativo de la autonomía personal resultan problemáticos en virtud de su íntima y larga imbricación con la alteridad feminizada. En suma, la genealogía beauroviana de la feminidad occidental hace sospechar que la autonomía masculinizada y la heteronomía feminizada funcionan como un par; o lo que es lo mismo, que la heteronomía feminizada no puede rechazarse sin que se produzcan restos, sin influir en el «sujeto». Este complejo legado teórico sigue modulando el pensamiento feminista occidental sobre la autonomía y los modelos conexos de subjetividad, actores y acción, y apoderamiento.⁴

3. Simone de Beauvoir (1974), *The Second Sex* (traducción e introducción de H. M. Parshley), Nueva York, Random House: «en la sociedad humana nada es natural y (...) las mujeres, como tantas otras cosas, son un producto elaborado por la civilización» (pág. 806).

4. Traducimos por «apoderamiento» el «empowerment» inglés. Pese a que recientemente ha sido traducido en América Latina como «empoderamiento», hemos preferido usar la expresión que desde principios de los años setenta se ha utilizado en el contexto del movimiento no violento en nuestro país. En efecto, la expresión se ha usado en el movimiento no violento y feminista para aludir a dos cosas difíciles de expresar en una sola palabra: a) el proceso mediante el que las personas débiles, desde el punto de vista del ejercicio del poder, refuerzan su poder político, entendido como la totalidad de medios, influencias y presiones utilizables para lograr los objetivos perseguidos; y b) el proceso por el que, dada una relación de poder asimétrica entre varios actores colectivos, el grupo de personas en situación desfavorecida intenta equilibrar esa posición y lograr una mejor posición inicial que les permita plantearse luego cambiar las relaciones de poder. (Nota de la compiladora.)

Las feministas cuestionan la autonomía como pauta normativa de madurez y emancipación incluso cuando sigamos invocándola. Los siguientes ejemplos ilustran algunas de las formas en que el legado de la autonomía exhibe sus aspectos positivos y negativos dentro del discurso feminista occidental contemporáneo.

Consideremos la siguiente descripción de la autonomía sexual, publicada en una revista estadounidense de filosofía feminista. Candace Watson sostiene que el mejor medio de que disponen las mujeres para descubrir y definir su sexualidad es desvincularse de las relaciones sexuales con varones: «Hasta cierto punto —escribe— la sexualidad puede vivirse separada de su contexto social [opresivo]. A través de la masturbación, la mujer célibe puede disfrutar su sexualidad lejos de los aspectos de su expresión social. A través del celibato y de la masturbación podemos definir nuestra sexualidad y autosatisfacernos sexualmente».⁵ En este ejemplo encontramos una traducción puntual del sujeto occidental liberal, individualista, cuya autonomía consiste en su capacidad de desvincularse de su contexto y relación social.

En una opinión diametralmente antagónica, Jean Baker Miller describe la autonomía como «una extensión inapropiada de la situación de los varones». Critica que el concepto «conlleve la implicación —y para las mujeres la amenaza— de que habría de estar en condiciones de pagar el precio de conceder afiliaciones para devenir un individuo separado y autodirigido (...) de ahí que la palabra *autonomía* parezca potencialmente peligrosa; es una palabra derivada del desarrollo de los hombres, no del de las mujeres».⁶

Otras feministas cuestionan la autonomía incluso cuando continúan invocándola, aparentemente a su pesar, como patrón político normativo de emancipación. Así, Kathleen Jones ha escrito en una reciente reseña de las contribuciones feministas a la conceptualización de la ciudadanía: «Nuestro acento general en las relaciones como definidoras de la personalidad y del yo presupone una crítica renovada del concepto de autonomía presente en la filosofía política occidental».⁷ Sin embargo, unas cuantas páginas después, la autora alude al «conflicto potencial entre la autonomía personal y la búsqueda de comunidad reflejada en los movimientos políticos radicales en pro del cambio social» (pág. 809). El ejemplo muestra cómo para las feministas la autonomía parece ser a la vez algo cuestionado y también norma incuestionada.

Un último ejemplo me servirá para indicar que algunas teóricas feministas comprometidas con el proyecto de repensar el vocabulario heredado de la política occidental critican ciertas categorías generales (ostensiblemente «humanistas»), pero no otras. Así, Elizabeth Gross contrapone dos líneas distintivas den-

5. Candace Watson (1987), «Celibacy and its Implications for Autonomy», en *Hypathia: A Journal of Feminist Philosophy*, vol. 2, verano, págs. 157-158. La presunción de heterosexualidad en este argumento parecería estar implicada en la solución propuesta de celibato.

6. Jean Baker Miller (1976), *Toward a New Psychology of Women*, Boston, Beacon Press, págs. 94-95.

7. Kathleen B. Jones (1990), «Citizenship in a Woman-Friendly Polity», en *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 15, verano, págs. 781-812, especialmente las páginas 787 y 788.

tro de la teoría y la política feministas, una inspirada en el objetivo de la «igualdad», la otra en el *ethos* de la «autonomía femenina». Según Gross, la idea de «igualdad» debería manejarse con escepticismo, habida cuenta de que compromete a sus usuarias feministas con normas preestablecidas y definidas por los varones, mientras que la autonomía («el derecho de las mujeres a autodeterminarse política, social, económica e intelectualmente») «implica el derecho a autoconcebirse en cualquier término que una misma elija».⁸ Gross da por supuesto que la noción de «autodeterminación» es neutral, mientras que, como acabamos de ver, para Jean Baker Miller está llena de connotaciones de género problemáticas e incluso peligrosas. Gross presupone también, quizás de forma ingenua, que las nociones de «igualdad» y «autonomía» pueden separarse la una de la otra, como si no formaran parte de un mundo conceptual unificado.⁹

Estos ejemplos ilustran la diversificada gama de pensamiento acerca de la autonomía presente en la actualidad entre las feministas. Por otro lado, el debate entre las feministas acerca del estatus de la autonomía se enmarca en una serie de preguntas, a saber: ¿la autonomía es parte del discurso político con sesgo de género dominante y tiranizador, un discurso que privilegia las normas y conductas de los hombres de la élite? Y a la inversa, ¿es un concepto emancipatorio del que muchas mujeres y algunos hombres han sido injustamente excluidos y al que deben y deberían aspirar? ¿El despliegue de la autonomía en el discurso feminista es un nuevo intento de embutir ingobernables temas femeninos en civilizadores corsés conceptuales? ¿Hasta qué punto el célebre autodomínio del sujeto autónomo está implicado en la construcción y el dominio de los otros heterónomos? Si algunas mujeres rechazan la heteronomía en nombre de la autonomía, ¿quién ocupará su lugar? Considerando a las mujeres como una cohorte de personas internamente diferenciadas, ¿cuáles de ellas se considerarán a sí mismas, con mayor o menor probabilidad, candidatas para la autonomía y por qué?

La palabra autonomía, que procede del griego *autonomia*, denota un tipo específico de independencia que comporta autodeterminación, es decir, una determinación donde se siguen las reglas elegidas por la propia persona, cuando no elaboradas por ella misma. El yo autónomo se autodetermina, se autodefine y se autoelige, pero siempre dentro de un entorno gobernado por reglas. La acción autónoma, que sólo puede proceder de un yo autónomo y soberano, debe gobernarse por reglas. El concepto de autonomía captura, de una forma especialmente comprometedor y eficiente, el descubrimiento y valoración moderna de la libertad, la razón y todo lo relativo a los actores y la acción, todo ello presente a su vez en una concepción del yo como elector racional independiente y reflexivo. Stephen Macedo ha descrito la autonomía como «el poder activo de las personas para establecer quiénes son, cómo comprenden, contro-

8. Elizabeth Gross (1987), «Conclusion: What is Feminist Theory?», en Carole Pateman/Elizabeth Gross (compiladoras), *Feminist Challenges: Social and Political Theory*, Boston, Northeastern University Press, págs. 190-204, especialmente la página 193.

9. Véase Steven Lukes (1973), *Individualism*, Oxford, Basil Blackwell, donde se argumenta que «igualdad» y «autonomía» comparten una historia íntima conjunta.

lan y dan forma a sus deseos. (...) Cuando una persona tiene también la resolución, la fortaleza, de actuar en virtud del resultado de tales deliberaciones, la concebimos como autónoma».¹⁰

Según Joel Feinberg, la autonomía personal tiene cuatro significados distintos y pese a ello relacionados: a) la capacidad de autogobernarse; b) la condición real de autogobierno; c) un ideal de carácter derivado de la condición del autogobierno y de sus virtudes conexas; y d) la autoridad soberana de autogobernarse dentro de ciertos límites (en analogía con el Estado soberano).¹¹ Consideremos la elaboración de Feinberg de los sentidos paralelos del término «independiente» que corresponderían a esas cuatro dimensiones de la autonomía personal: «La *capacidad* para sostenerse a sí mismo, dirigir la propia vida y, finalmente, tomar las propias decisiones; la *condición de facto* de la autosuficiencia (...); el ideal de autosuficiencia; y el sentido, básicamente aplicado a los estados políticos, de *soberanía de jure* y derecho a la autodeterminación» (pág. 28). En ese contexto, «capacidad» evoca distintos recuerdos: el primero, que la capacidad de autogobierno político se ha definido de forma histórica y variable para excluir a determinados sectores de seres humanos del derecho al sufragio y a otros mecanismos democráticos de representación y autogobierno; la segunda, que tales «capacidades» son a menudo difíciles de conocer y valorar, habida cuenta de la naturaleza de género del yo y de la socialización, incluyendo la socialización femenina que ha desalentado notoriamente las capacidades de las mujeres de autosostenerse, autodirigirse y autorresponsabilizarse; un tercer recuerdo es que las capacidades de las mujeres para autosostenerse son sistemáticamente frustradas por la estructura de normas y acuerdos sociales y económicos contemporáneos, que continúan fundamentados en una división sexual del trabajo dentro de la economía oficial y doméstica. La *condición de facto* de la autosuficiencia pone el acento en una serie de contrafacticos familiares: por ejemplo, la vulnerabilidad de las mujeres a la violencia física y sexual y a la pobreza. El ideal de autosuficiencia, por consiguiente, opera de dos formas. En primer lugar, como recordatorio de la heteronomía de las mujeres en la estructura general de las relaciones sociales en virtud del género, y también como expediente crítico para dismantelar dichas relaciones. En segundo, como interrogación: ¿qué puede significar el ideal de autosuficiencia? Dicho con claridad, en esta sociedad bien pocas personas son verdaderamente autosuficientes. Y lo que resulta menos obvio, ¿es eso justamente lo que quieren las mujeres? Finalmente, la *soberanía de jure* y el «derecho» de autodeterminación han tenido un claro impacto en el discurso legal liberal en tanto que recurso o expediente para las mujeres: las mu-

10. Stephen Macedo (1991), *Liberal Virtues: Citizenship, Virtue and Community in Liberal Constitutionalism*, Oxford, Clarendon Press, pág. 225.

11. Joel Feinberg (1989), «Autonomy», en John Christman (comp.), *The Inner Citadel: Essays on Individual Autonomy*, Nueva York, Oxford University Press, págs. 27-53. Para una discusión reciente de los esfuerzos feministas de repensar el vocabulario de la soberanía y la autonomía en la disciplina de las relaciones internacionales, véase J. Ann Tickner (1992), *Gender in International Relations: Feminist Perspectives on Achieving Global Security*, Nueva York, Columbia University Press.

jeses están pidiendo (con períodos alternos de éxito y fracaso) límites corporales que ni el Estado ni la opinión social puedan transgredir, especialmente en la medida en que ambos conforman, en los Estados Unidos, la cuestión de las decisiones en materia reproductiva. Sin embargo, algunas feministas lamentan en la actualidad que la libertad reproductiva se haya formulado en los términos liberales de límites corporales y derecho a la privacidad.

En suma, por un lado el discurso de la autonomía se ha usado, con cierto éxito, para crear un «espacio» para las mujeres en tanto que agentes autónomos con capacidad y derecho para autodeterminarse; además, el ideal de autonomía proporciona un instrumento obvio de censura y acusación para un sistema de socialización en función del género que predetermina aspectos significativos de las vidas y psiques (y, por tanto, de los intereses y capacidades para tomar decisiones) de las personas. Por otro, la autonomía feminista se compadece mal con las críticas de las concepciones liberales del yo, sobre todo con las que implican nociones de autosuficiencia y autodeterminación individualistas. Para habérnoslas con el rompecabezas feminista a propósito de la autonomía, quizás resulte útil examinar con mayor detalle la «personalidad autónoma» siguiendo el análisis de Feinberg.¹²

3. EL SUJETO AUTÓNOMO

Resulta difícil, cuando no imposible, usar el concepto de autonomía si no se cuenta con alguna versión articulada del tipo de persona, o sujeto, vinculado o relacionado con dicha noción. Algunos autores, sobre todo seguidores o intérpretes estrictos de Kant, estarán en desacuerdo conmigo, e insistirán en que la autonomía kantiana debe tratarse «como una “idea” de razón, atribuida en virtud de fundamentos *a priori* a todas las voluntades racionales»;¹³ o lo que es lo mismo, que se trata pura y simplemente de una «propiedad de todas las voluntades racionales». Pero este tipo de decisión definicional conlleva una pre-

12. Para otra descripción de la autonomía como carácter o tipo ideal, véase Robert Young (1986), *Personal Autonomy: Beyond Negative and Positive Liberty*, Londres, Croom Helm, págs. 7-19.

13. Thomas E. Hill, Jr. (1989), «The Kantian Conception of Autonomy», en *The Inner Citadel: Essays on Individual Autonomy*, págs. 91-105, especialmente la página 93. Véase también Thomas E. Hill (1987), «The Importance of Autonomy», en Eva Feder Kittay y Diana T. Meyers (comps.), *Women and Moral Theory*, Totowa, Rowman and Littlefield, págs. 129-138; Onora O'Neil (1990), «Enlightenment as Autonomy: Kant's Vindication of Reason», en Peter Hulme y Ludmila Jordanova (comps.), *The Enlightenment in its Shadows*, Londres, Routledge, págs. 184-199; y J. B. Schneewind (1986), «The Use of Autonomy in Ethical Theory», en Thomas C. Heller, Morton Sosna y David E. Wellbery (comps.), *Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality and the Self in Western Thought*, Stanford, Stanford University Press, págs. 64-75. Para el examen feminista de Kant, véanse los siguientes textos: Seyla Benhabib (1987), «The Generalized and the Concrete Other», en *Women and Moral Theory*, págs. 157-177; Lawrence A. Blum (1982), «Kant's and Hegel's Moral Rationalism: a Feminist Perspective», en *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 12, junio, págs. 287-302; Genevieve Lloyd (1984), *The Man of Reason: «Male» and «female» in Western Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, págs. 64-70; Robin May Schott (1988), *Cognition and Eros: A Critique of the Kantian Paradigm*, Boston, Beacon Press.

gunta adicional, ¿qué entender por voluntad racional? Por consiguiente, a consecuencia del examen feminista del canon filosófico occidental, la noción está lejos de ser inocente y mucho más cerca de ser considerada como algo «local» y encarnado en la imaginaria impregnada de motivaciones de género que anteriormente se ha considerado.¹⁴

Así pues, ¿quién es la persona autónoma? ¿Qué aspecto tiene él o ella?¹⁵ Diversos temas aparecen de forma recurrente en la bibliografía: autodefinición, autodominio, autodeterminación, autosinceridad, autogobierno, autorrespeto, vida en armonía con el propio yo, autenticidad e independencia procedimental al definir e identificarse con lo sustantivo de dichos términos. Para quienes tengan sensibilidades posmodernas, se trata de un vocabulario con el que resulta difícil, cuestionable, aun penoso y peligroso trabajar, precisamente porque da por descontada la noción de yo constituyente. La noción de «autonomía» parece estar significativamente centrada en torno a un «yo» que, desde la perspectiva posmoderna, no constituye un punto de partida viable o un «centro» para una investigación teórica propiamente crítica.¹⁶

La sospecha posmoderna se refuerza aún más al percatarnos de que muchos teóricos contemporáneos de la idea de autonomía elaboran el concepto en términos de una «vida unificada» o de un «plan de vida».¹⁷ Según Gerald Dworkin, la autonomía es un concepto «global» (mientras que «libertad» es local, puesto que pertenece a acciones y contextos específicos): «La cuestión de la autonomía sólo se puede evaluar tomando en consideración etapas dilatadas de la vida de una persona. Se trata de una dimensión de valoración que evalúa una forma total de vivir la propia vida».¹⁸ De esta forma se da por supuesto que

14. Véase Rosi Braidotti (1991), *Patterns of Dissonance: A Study of Women in Contemporary Philosophy* (traducción de Elizabeth Guild), Nueva York, Routledge; Michele Le Doeuff (1991), *Hipparchia's Choice: An Essay Concerning Women, Philosophy, Etc.* (traducido por Trista Selous), Oxford, Blackwell; y Sara Ruddick (1987), «Remarks in the Sexual Politics of Reason», en *Women and Moral Theory*, págs. 237-260.

15. Hasta hace bien poco, la bibliografía sobre la autonomía usaba de forma irreflexiva el pronombre o artículo genérico «él». Al examinar dicha bibliografía resulta importante fijarse en esa dimensión lingüística respecto de las formas en que funcionan o actúan argumentaciones específicas sobre la base de presunciones de género (y al decir eso estoy entendiendo «masculinas») acerca de los seres humanos. Cambiar el pronombre, pasar de «él» a «ella», puede oscurecer asunciones heredadas acerca del género que aún se muestran operativas. Añadir la mención parentética a «ella» [como en él (o ella)] constituye otro expediente lingüístico digno de examen desde la óptica feminista. En ese caso, «ella» funciona como un calificativo de ocurrencia tardía que pretende ser afable: «él» sirve todavía como referente genérico humano para «individuo»; pero «ella» no tiene de qué quejarse, puesto que también ella, al fin y al cabo, ha sido incorporada.

16. Los y las teóricas a las que resulta convincente la obra de Michel Foucault y se inspiran en ella nos alertan de las profundas implicaciones de una noción alternativa del yo como efecto de las relaciones de poder. Véase al respecto Susan J. Hekman (1990), *Gender and Knowledge: Elements of a Postmodern Feminism*, Boston, Northeastern University Press, págs. 62-104.

17. Véase Robert Young (1989), «Autonomy and the "Inner Self"», en *The Inner Citadel*, págs. 77-90: «En la medida en que el individuo se autodirige, él (o ella) sitúa el curso entero de su vida en un orden unificado» (pág. 78).

18. Gerald Dworkin (1989), «The Concept of Autonomy», en *The Inner Citadel*, págs. 54-62, especialmente la pág. 60.

las vidas bien vividas son ordenadas, consistentes, están estructuradas de forma holística y que, en suma, han sido construidas racionalmente por un yo; son, por tanto, racional (y convenientemente) reconstruibles por teóricos y filósofos. El sesgo antiesquizoide es innegable: un yo dividido o desordenado, como una vida atropelladamente comprometida fuera de los límites interpretativos de la narrativa lineal, constituye un territorio insostenible para la autonomía. Aun en el caso de que la autonomía sea más «procedimental» que sustantiva, en el sentido de que los deseos particulares del yo los «elige» el «yo autodefinido», la autonomía impone ciertos límites a dicha elección al insistir en la coherencia entre las diversas elecciones, tanto en un momento dado como a lo largo del tiempo. El yo autónomo funciona, por tanto, como un elector eficiente y también como la piedra de toque de esas elecciones. Entre los «vicios» cognitivos y psicológicos a los que la autonomía se muestra vulnerable se señala, justamente, que la «ambivalencia» constituye un problema especial.¹⁹

En el sentido básico de autonomía como «autodominio» o «autogobierno», buena parte de la bibliografía sobre la autonomía personal subraya la gran distancia que existe entre el ideal de autonomía y la realidad heterónoma de las vidas de muchas mujeres (y hombres). De ello se derivan dos posibilidades mutuamente excluyentes: que la «autonomía» comporte una fuerza crítica y un llamamiento emancipatorio que deberían usar las feministas; o bien que la «autonomía» sea incapaz de compadecerse de forma razonable con las difíciles y complejas dimensiones de un sistema de género que funciona no sólo como sistema de socialización sino también, de forma más profunda y penetrante, como un sistema de aculturación en el que los «yos» se constituyen, emergen y se impregnan de rasgos diferenciados en función del género (y de otras dimensiones). Una mirada más atenta a la discusión de Feinberg de la «autonomía personal» nos permite ver con mayor claridad esas dos opciones antagónicas.

La primera de entre las virtudes que caracterizan a la persona con capacidad y derecho al autogobierno es la «autoposesión», es decir, la situación en que esa persona no «pertenece» a nadie más. La segunda es la «individualidad». La persona autónoma tiene una «autoidentidad diferente»: «no se define de forma exhaustiva por sus relaciones con cualquier otro particular» (pág. 31). La tercera virtud es la «autenticidad» o «autoselección»: «sus gustos, opiniones, ideales, objetivos y preferencias son todos y cada uno de ellos exclusivamente suyos» (pág. 32). Feinberg invoca como contramodelo al consumidor manipulado por la publicidad hasta el punto de depender totalmente de ella. La cuarta virtud de la personalidad autónoma es la «autocreación» o «autodeterminación» que, de acuerdo con la argumentación de Feinberg, no puede ser literalmente cierta, al igual que ocurre con la «autenticidad». «La autocreación resulta posible, pero no *ex nihilo*» (pág. 34). La quinta virtud del yo autónomo implica la «autolegislación», la idea de que una persona sólo sigue aquellas reglas de que se ha «dotado» ella misma o bien aquellas que ha pactado de alguna forma no coacciona-

19. Véase Young, «Autonomy and the "Inner Self"», pág. 78.

da, al menos presumiblemente. La sexta virtud, en gran medida relacionada con la quinta, es la de la «autenticidad moral», una expresión que alude a la idea de que los propios principios y convicciones morales pertenecen realmente a esa persona y «no son meramente heredados». La séptima virtud, la «independencia moral», está también estrechamente vinculada a las dos anteriores; por ella se entiende la capacidad de estar libre de compromisos sociales que de otra forma podrían incidir en nuestra capacidad de ser jueces independientes de nuestros compromisos morales. La octava virtud, la «integridad» o «autofidelidad», significa que la persona se muestra coherente y leal a sus propios principios a lo largo del tiempo (a menos que, naturalmente, tengamos una buena razón para cambiar dichos principios). El «autocontrol» o la «autodisciplina» figura como novena virtud, lo que supone que el yo no está gobernado desde «fuera» sino, por el contrario, desde «dentro». La décima y siguiente virtud es la «autoconfianza», si bien, como admite Feinberg, algunas versiones antisociales de ella dificultan su consideración como virtud. La undécima virtud, la «iniciativa» o «autogeneración», evoca la imagen de la persona activa, en oposición a la pasiva, que inicia sus propias actividades y proyectos en lugar de imitar o los demás. Finalmente, Feinberg concluye su caracterización de la autonomía como «conjunto ideal de rasgos de carácter» añadiendo una duodécima virtud, la «autorresponsabilidad», es decir, la conocida idea de que la persona autónoma es responsable de las consecuencias de sus acciones, a diferencia de lo que sucede con la persona irresponsable (a la que sin embargo puede considerarse responsable) y con la no responsable (a la que no se le pueden pedir responsabilidades).

Como admite el propio Feinberg, esta caracterización en modo alguno puede considerarse automáticamente un «ideal atractivo». Bien puede suceder que aun cumpliendo dicha caracterización nos encontremos con un individuo egoísta, carente de compromisos morales, políticos o sociales, o, a la inversa, con un individuo que suscribe principios inmorales. Lo que resulta de especial interés es que el intento de Feinberg de «rehacer» esa caracterización para hacerla más «atractiva» se centra justamente en domesticar aquellas nociones que las feministas, entre otras personas, encontraban perturbadoras o problemáticas en una serie de contextos relacionados, sobre todo en la medida en que éstos connotan o exigen una concepción atomística o limitada del individuo.²⁰

Muchas feministas consideran que algunas de las doce virtudes exploradas por Feinberg parecen potencialmente problemáticas o turbadoras: la «individualidad», por ejemplo, ha sido cuestionada como indicador normativo y empírico de un yo maduro y realizado;²¹ la noción de «autoselección» parece in-

20. Para una sólida crítica de la idea de límite como metáfora informadora básica de la autonomía, véase Jennifer Nedelsky (1990), «Law, Boundaries, and the Bounded Self», en *Representations*, vol. 30, págs. 162-189. Para una crítica del modelo atomista del yo dentro de las teorías de la justicia, véase Elizabeth H. Wolgast (1980), *The Grammar of Justice*, Ithaca, Cornell University Press.

21. Véase al respecto Nancy Chodorow (1989), *Feminism and Psychoanalytic Theory*, New Haven, Yale University Press y *The Reproduction of Mothering*, Berkeley, University of California Press, 1978.

genua desde la perspectiva de las descripciones psicoanalíticas del «yo»;²² la «autocreación» resulta extraña desde la perspectiva de la experiencia reproductiva y de trabajo de las mujeres;²³ la «autolegislación» kantiana genera dos lecturas extremas y diametralmente antagónicas a la que se oponen muchas feministas (el aislamiento moral anarquista, por un lado, y la objetividad moral abstracta, por otro);²⁴ el «autocontrol» evoca resonancias perturbadoras de la ética masculina, blanca y protestante, así como la memoria de que «aquello» (tanto de naturaleza interna como externa) que ha requerido control a menudo ha sido feminizado;²⁵ la «autoconfianza» también evoca la ética protestante y se interfiere con el desarrollo de nociones alternativas de conexión social y responsabilidad respecto de los demás.²⁶

Por tanto, Feinberg fija selectivamente los «límites» de un ego separado y separable que, en ausencia de intereses o presiones compensadoras, está expuesto a estar totalmente separado de cualquier contexto social. De ahí que escriba: «El ideal de persona autónoma es el de un individuo auténtico cuya autodeterminación sea completa y también coherente con el requisito de ser, obviamente, miembro de una comunidad» (pág. 45). Sostiene que la «autonomía» se encuentra en algún punto entre los polos extremos del colectivismo totalitario y el individualismo atomista.²⁷ Pero, ¿por qué adoptar este aceptado ideal extremo de autonomía y su yo asociado, un ego delimitado (que Catherine Keller ha denominado el «yo separado o separador»), que —como deberíamos advertir— comporta una gama de connotaciones masculinas inequívocas, como el punto de partida para la modificación?²⁸ La escala de extremos entre los que la auto-

22. Además de Chodorow, ya citada, véase Jessica Benjamin (1988), *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism and the Problem of Domination*, Nueva York, Pantheon, págs. 11-50; y también Jane Flax (1990), *Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism and Postmodernism in the Contemporary West*, Berkeley, University of California Press, págs. 47-132.

23. Véase Mary O'Brien (1981), *The Politics of Reproduction*, Boston, Routledge and Kegan Paul.

24. Véase Carol Gilligan (1982), *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Harvard University Press; «Moral Orientation and Moral Development», en *Women and Moral Theory*, págs. 19-33; y «Remapping the Moral Domain», en *Reconstructing Individualism*, págs. 237-252; también Iris Murdoch (1970), *The Sovereignty of Good*, Londres, Routledge.

25. Véase Dorothy Dinnerstein (1976), *The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangements and Human Malaise*, Nueva York, Harper and Row; Evelyn Keller (1985), *Reflections on Gender and Science*, New Haven, Yale University Press; y Carolyn Merchant (1980), *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*, San Francisco, Harper and Row.

26. Además de las obras ya citadas de Carol Gilligan, véase Jean Bethke Elshtain (1990), *Power Trips and Other Journeys: Essays in Feminism as Civic Discourse*, Madison, University of Wisconsin Press; Mary Jeanne Larrabee (1993), *An Ethic of Care: Feminist and Interdisciplinary Perspectives*, Nueva York, Routledge; Nell Noddings (1984), *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, Berkeley, University of California Press; y Sara Ruddick (1989), *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*, Boston, Beacon Press.

27. De una línea similar, John Benson (1983), en «Who is the Autonomous Man?», en *Philosophy*, vol. 58, págs. 5-17, sostiene que la autonomía existe en una escala entre la heteronomía y el solipsismo.

28. Véase Catherine Keller (1986), *From a Broken Web: Separation, Sexism and Self*, Boston, Beacon Press, págs. 7-46, para un análisis del «yo separado» y su contraparte el «yo soluble». Keller describe el yo separado y separador como el «sujeto separado, autocontenido, que se mantiene idéntico a sí mismo a lo largo de sus realizaciones en el tiempo. Sus relaciones no afectan a su esencia (...). Prueba su excelencia mediante test de separación, estableciendo una autonomía móvil como su virtud (...)» (pág. 9).

nomía emerge como elección lógica y matizada quizá merezca un examen adicional.

4. REPENSANDO LA AUTONOMÍA: UNA CARTOGRAFÍA FEMINISTA

Muchas mujeres anhelan la autonomía e invocan dicho concepto en su afán por contestar los supuestos, basados en el género, sobre los deseos y necesidades de las mujeres, incluyendo sus propios e incuestionados hábitos de pensamiento y acción. Como vimos, el análisis de Watson del celibato sexual y la autonomía está explícitamente orientado a ayudar a las mujeres a descubrir quiénes son y qué quieren en ausencia de hombres dominantes y entrometidos. La teoría feminista se ha apropiado del concepto de autonomía y lo ha empleado, especialmente en su esfuerzo por ampliar nuestra percepción de las variadas y complejas formas de coerción e influencia a la que están sometidas las mujeres. Dentro de esta corriente de pensamiento, el «problema» de la autonomía es que las mujeres necesitan más de ella, especialmente en aquellos dominios «privados» de la vida que han sido aislados del examen político por el consenso definicional.²⁹ Pero, como sugiere Jean Grimshaw, este enfoque ha generado numerosos problemas que, como mostraré, tienen alguna instructiva semejanza con el itinerario de la autonomía previamente comentado, sobre todo en la medida en que resultan implicadas nociones de yo «auténtico».

Las feministas han empleado en ocasiones un modelo de yo que parte de la posibilidad de distinguir entre un yo «interno» y uno «externo». El yo «externo» es el yo que ha sido objeto de coerción a través de la fuerza, de condicionamiento o manipulación psicológica; podríamos denominarlo el falso yo «femenino». El yo «interno» se «considera como un yo femenino auténtico, aquel cuyo descubrimiento o recuperación constituye una de las aspiraciones del feminismo».³⁰ Como Grimshaw sugiere, este tipo de pensamiento se basa en un discutible conjunto de supuestos relativos al yo: en primer lugar, «que es, al menos potencialmente, una cosa racional unitaria, consciente de sus intereses»; en segundo, que las divisiones (pese a su carácter unificado) dentro del yo o psique son consecuencia de la socialización y el condicionamiento; en tercero y último, que la tarea de deshacer el condicionamiento femenino puede lograrse mediante procesos racionales de análisis, comprensión y contestación de la dominación masculina (pág. 95). La concepción de la autonomía implícita, y familiar, en esas asunciones parece ser la siguiente: lo autónomo/auténtico se origina en

un yo libre de todo condicionamiento o manipulación. No obstante, ese tipo de ideas resultan problemáticas en diversos sentidos y por diversas razones; se basan en una noción de yo que se ha cuestionado a fondo, cuando no desacreditado totalmente, desde numerosos enfoques teóricos, que incluyen la teoría psicoanalítica, la teoría postestructural y diversos sectores específicos de la teoría feminista. Grimshaw apunta otro efecto problemático de esta forma de pensar acerca del yo y la autonomía:

Para ser autónoma o auténtica una persona debería ser fuerte, independiente, racional, coherente o consistente, capaz de distinguir con claridad aquellos aspectos del propio yo previo que proceden del condicionamiento derivado del dominio masculino, para, a continuación, rechazarlos. Si una persona es ambivalente, se siente incierta o llena de conflictos, confusa, o simplemente incapaz de rechazos globales, puede ser acusada, bien por sí misma bien por los demás, de mala, falta de coraje, de «venderse», de inautenticidad (pág. 97).

Estas imágenes relacionadas del yo y de la autonomía son potencialmente amenazadoras para las mujeres que se sienten «disminuidas» por la caracterización de sus vidas en términos de esfuerzos obligados y baldíos; son también penosas para las mujeres que se consideran feministas pero que pueden sentirse vulnerables a las imputaciones de ser políticamente retrógradas si no han rehecho completamente sus vidas y a ellas mismas de acuerdo con parámetros inequívocamente feministas.

De acuerdo con la interpretación que hace Grimshaw de éste y otros problemas conexos, la solución no debería consistir en rechazar conceptos como «identidad» o «autonomía». Antes al contrario, el reto feminista es «ofrecer una interpretación de ellos que ni asuma el yo unitario original (...) ni ignore las necesidades de las mujeres» (pág. 105). Esas necesidades incluyen el deseo de muchas mujeres de «relacionar fragmentos confusos de sí mismas para lograr algo que parezca más coherente y que sientan que controlan más y mejor» (pág. 106). Lo que Grimshaw está sugiriendo es que una autonomía modificada satisficiera las necesidades de algunas mujeres de construir una narrativa para sí mismas y acerca de ellas mismas. Por consiguiente, lo que necesitamos, de acuerdo con Grimshaw, es un concepto y un ideal de autonomía articulados en forma diferente, no un rechazo total de éste.

Volviendo al ejemplo del celibato sexual como autonomía, podemos reformular la cuestión de la búsqueda femenina de la «verdad» sexual acerca de sí mismas señalando que muchas mujeres han perseguido un camino alternativo al modelo solipsista prescrito por Watson, es decir, considerando las relaciones sexuales con mujeres como una alternativa a las relaciones sexuales con hombres. La autonomía sexual no supone necesariamente un regreso al propio «yo» ofuscado sino que puede pensarse, por el contrario, como la búsqueda de otros yos posibles que podrían obtenerse en nuevos hábitats sociales y no descubrirse mediante la introspección/masturbación solitaria.

La teoría feminista de las relaciones cosificadas o de objeto proporciona otro

29. Para un ejemplo de este enfoque, véase Allison Assiter (1988), «Autonomy and Pornography», en Morwenna Griffiths y Margaret Whitford (comps.), *Feminist Perspectives in Philosophy*, Bloomington, Indiana University Press, págs. 58-71. Para una crítica conexa de la dicotomía público/privado como límite de las cuestiones de justicia para las mujeres, véase Susan Moller Okin (1989), *Justice, Gender and the Family*, Nueva York, Basic Books.

30. Jean Grimshaw (1989), «Autonomy and Identity in Feminist Thinking», en *Feminist Perspectives in Philosophy*, págs. 90-108, especialmente pág. 93.

medio de interrogar el yo autónomo clásico. Como han sostenido Nancy Chodorow y otras, los temas de la diferencia, separación e «integridad» de un yo «nuclear» presentes en las concepciones individualistas modernas de la autonomía parecen engendrar preocupaciones que recapitulan los procesos específicos, sesgados por el género, mediante los que se adquiere y establece un sentido de identidad dentro de las estructuras y reglas de las familias nucleares modernas en que las mujeres hacen de madres. Mientras que la identidad de género masculina se adquiere mediante demostraciones de separación de la dadora de cariño maternal, la identidad de género femenina implica un proceso más complejo de negociación entre la hija y su madre, en que ésta es a la vez «semejante» y «diferente» a ella. La separación y la distintividad se consideran atributos constitutivos de un yo masculino «independiente» que debe reprimir los recuerdos y evocaciones de su anterior presencia en un universo materno de conexión difusa. Como señala Evelyn Keller: «Las definiciones culturales al uso de masculino como aquello que nunca puede parecer femenino y de autonomía como aquello que nunca debe relajarse conspiran para reforzar las primeras asociaciones infantiles de lo femenino con los placeres y peligros de la unión, así como la asociación de lo masculino con la comodidad y la soledad de la separación».³¹ Respecto de estas relaciones cosificadas o de objeto, hay que decir que en la bibliografía sobre la autonomía son claramente constatables los ecos del género masculino en la interpretación de los diferentes procesos por los que chicos y chicas se convierten en sujetos en función del género:

La diferencia es psicológicamente notoria para los hombres en una forma que no se da en el caso de las mujeres, habida cuenta de las diferencias de género en los tempranos procesos de desarrollo formativo y en los conflictos y defensas inconscientes específicos que éstos generan. Esta notoriedad se convierte, a su vez, en una preocupación cultural consciente respecto de la diferencia de género. Al mismo tiempo esto se entrelaza con las nociones culturales más generales y ayuda a producirlas, concretamente, la idea de que el individualismo, la separación y la distancia respecto de los demás son deseables y necesarias para lograr la autonomía y la realización personal. Mediante todos estos procesos las mujeres, en tanto que madres, devienen objetos alejados de aquello que se define mediante la separación, la diferencia y la autonomía.³²

El análisis de Chodorow nos permite poner de manifiesto dos temas conexos que preocupan a las feministas comprometidas con una revalorización de la autonomía. Por un lado, la noción de autonomía parece llevar aparejada connotaciones de género específicas (precisamente aquellas connotaciones que Feinberg intenta modificar) y, como tal, es menos universal o universalizable de lo que pudiera pensarse. Como afirma Evelyn Keller, la «tendencia a confundir

autonomía con separación e independencia de las otras personas forma parte de lo que hemos de explicar».³³ Tenemos también una buena razón para sospechar que el proceso de adquisición, defensa y definición de la autonomía (masculinizada) conlleva la consideración de las mujeres como objetos y por ende como «otros» potencialmente heterónomos. La madre se convierte en el otro, en el objeto contra el que se plantea contrafacticamente la identidad masculina: «Soy aquel que no es madre». Este punto de partida negativo para la elaboración del yo específicamente masculino se invierte posteriormente, desembocando en una noción familiar, endémica a la filosofía y cultura occidentales: las mujeres son «no hombres».

La teoría de las relaciones cosificadas o de objeto sostiene que la adquisición del yo autónomo se conforma y constituye a partir de demostraciones de separación de la presencia maternal, que llega a representar el peligro y el éxtasis de la unión bienaventurada. La autonomía se masculiniza eficazmente como una postura de separación vigorosa y decidida de la madre femenina.³⁴ Aquí justamente encontramos una versión particularmente virulenta del actual desafío feminista de la autonomía, aunque ese desafío no ha sido formulado y puesto en práctica de una forma tan inequívoca como cabría esperar. En efecto, sostener que un concepto o ideal particular es fenomenológicamente irrelevante para un grupo particular suele suponer también que se está sugiriendo que ese concepto o ideal ha contribuido a la dinámica de opresión de ese grupo. De acuerdo con esta interpretación, la «autonomía» se ve más como parte del problema que como solución de la heteronomía feminizada.

Una buena parte de lo que está en juego aquí es nuestra conceptualización del yo. La teoría feminista de las relaciones de objeto o cosificadas subraya las formas en que los acuerdos sociales y simbólicos basados en el género generan dos tipos de yo: un yo separado masculino y yo femenino soluble. Mientras el yo soluble muestra una tendencia a «disolverse emocionalmente y devocionalmente en el otro», el yo separado «se convierte a sí mismo en absoluto y se libera de relaciones».³⁵ La forma de prestar atención a estas versiones distintivas del yo no consiste en sustituir el yo soluble por el yo separado, sino, por el contrario, en introducir algunas cuestiones críticas básicas acerca del uso del yo separado como ejemplo de independencia y autogobierno autónomo.

El giro de las relaciones cosificadas o de objeto a las experiencias preedípicas subraya la aprehensión de que la vida psicológica empieza con y en la vinculación, no con la separación. Además, «ni siquiera los límites aparentes del individuo separan, en forma simple alguna, el prístino individuo del resto del mundo».³⁶ El yo de la teoría de las relaciones de objeto o cosificadas es *inexorablemente*,

33. Keller (1985), *Reflections on Gender and Science*, pág. 97.

34. Para una buena descripción de los vínculos entre autonomía, masculinidad, objetividad y poder, véase Evelyn Keller, *Reflections on Gender and Science*, págs. 75-114.

35. Catherine Keller (1986), *From a Broken Web*, págs. 13 y 26.

36. Chodorow (1989), «Toward a Relational Individualism: The Mediation of Self Through Psychoanalysis», en *Feminism and Psychoanalytic Theory*, pág. 157.

31. Keller (1985), *Reflections on Gender and Science*, pág. 88.

32. Nancy J. Chodorow (1989), «Gender, Relation and Difference in Psychoanalytic Perspective», en *Feminism and Psychoanalytic Theory*, pág. 112.

y no sólo *contingentemente*, un yo social; está construido dentro de una *matriz* relacional de intercambios que llegan a constituir el yo. De acuerdo con ello, la «diferenciación no constituye distintividad y separación, sino una forma particular de estar conectado con las otras personas».³⁷ «Hasta cierto punto todos y todas somos —escribe Chodorow— incorporaciones y extensiones de otras personas.»³⁸ La diferenciación se da en un contexto de relación, de ahí que singularizar dicho proceso y considerarlo «el centro mismo de la noción de yo (...) puede resultar inadecuado».³⁹ Por consiguiente, centrarse en la autonomía y la separación puede proporcionar una descripción inadecuada y empobrecida del «yo», que, a su vez, tiene interés en «protegerse» de la incursión de «otros» ajenos a él mismo. Conviene repetir que esta descripción del «yo» incide en nuestro sentido de autonomía, en la medida en que las descripciones de la «autonomía» prescriben imágenes particulares del yo. Dicho de otra forma, los conceptos de «autonomía» y de «yo» resultan ser mutuamente constitutivos.

Así pues, la descripción de las relaciones cosificadas o de objeto problematiza la propia noción de yo como piedra de toque de la autonomía, habida cuenta de que este yo está constituido de forma compleja, encarnado de forma relacional y no es necesariamente global o unitario, excepción hecha de las formulaciones provisionales, ficticias o exageradas de separación, independencia e identidad. De acuerdo con esta construcción alternativa, «el yo se conoce en la experiencia de la vinculación o conexión; y se define por la interacción y no por la reflexión».⁴⁰ Carol Gilligan ha escrito al respecto que:

Los valores de justicia y autonomía, presupuestos en las actuales teorías del desarrollo humano e incorporadas a las definiciones de la moralidad y del yo, implican una visión del individuo como ser separado y de las relaciones como algo jerárquico o contractual, limitado por las alternativas de inhibición y cooperación. Por el contrario, los valores de la atención y el cuidado (*care*) y de la vinculación, destacados e importantes en el pensamiento de las mujeres, presuponen una concepción del yo y del otro como interdependientes, así como de las relaciones como redes creadas y sustentadas por la atención y la respuesta.⁴¹

La autonomía, así como lo relativo a los actores y la acción, «no han de estar basados en distinciones del tipo yo-otro, de individuo como individuo».⁴² Por tanto, de acuerdo con este enfoque, el «yo autónomo» no es un yo que esté también vinculado o conectado (como Feinberg sugiere tras introducir sus modificaciones); es un yo que *ya está* vinculado o conectado, una amalgama de relaciones con otros yos constituidos de forma similar. Esto, empero, reintroduce

el problema familiar de dónde localizar la autonomía y dónde, por tanto, garantizar que las decisiones y acciones son auténticamente «autónomas». El intento de localizar la autonomía plantea, característicamente, el problema del regreso infinito respecto de un yo sobre cuyas decisiones no se puede estar totalmente seguro que se deban a él o ella. De hecho, la descripción feminista de las relaciones de objeto desencadena el problema del regreso o iteración infinita en una dirección diferente de la que ha tomado en la bibliografía filosófica.

Un problema común en la bibliografía sobre autonomía es el relativo a la cuestión de cómo podemos saber cuándo nuestras elecciones son realmente «nuestras» y no el resultado de una socialización insidiosa. La solución consiste bien en buscar algo a qué agarrarse bien en dejar de lado la influencia de la socialización. Gerald Dworkin se ha ocupado del problema introduciendo una distinción entre deseos de orden superior y deseos de orden inferior.⁴³ Los deseos de orden superior denotan nuestra aprobación e identificación de los deseos de orden inferior, es decir, el deseo a desear lo que deseamos. Las reflexiones de segundo orden, así como las aceptaciones de nuestras motivaciones de orden inferior, introducen un elemento de reflexión y distancia sobre qué pensamos que queremos. Sin embargo, como han sostenido algunas críticas, ¿qué nos hace pensar que podamos confiar en el examen de segundo nivel de los deseos de primer orden? Una cuestión que introduce a su vez la perspectiva de iteración o recursión infinita, moviéndonos a niveles cada vez «superiores» de reflexión acerca de si deseamos desear lo que deseamos desear... Paradójicamente, el tipo de yo implicado en este proceso de autoexamen crítico se denomina precisamente un yo «con diversos niveles o sustratos» (*split-level self*). La autonomía entendida como autoidentidad consistente parece requerir una división, la presencia de varios sustratos, para que se pueda lograr y garantizar el efecto autónomo deseado. La propia autonomía se localiza dentro de las capacidades abstractas de un yo cognitivo «superior» que perdura en presencia de sus deseos «inferiores».

El problema de encontrar una morada última para la autonomía se invierte en la descripción de las relaciones cosificadas o de objeto. Los deseos de primer orden o deseos de orden inferior se encarnan en complejas historias sociales que deben ser clasificadas, separadas. Pero en el proceso retrospectivo de clasificarlas y separarlas, acabamos encontrándonos con un yo ausente, puesto que se manifiesta el «yo» psicoanalítico mediante el intercambio social del deseo. Así las cosas y en ese contexto, ¿qué puede significar decir que los deseos de un yo, masculino o femenino, son auténticamente suyos?

Pero si algunas feministas critican las descripciones de la autonomía que des-

37. Chodorow (1989), «Gender, Relation, an Difference in Psychoanalytic Perspective», pág. 107.

38. *Ibid.*

39. *Ibid.*

40. Carol Gilligan (1989), «Remapping the Moral Domain: New Images of the Self in Relationship», en *Reconstructing Individualism*, pág. 241.

41. *Ibid.*, pág. 242.

42. Chodorow (1989), «Gender, Relation and Difference», pág. 108.

43. Gerald Dworkin (1989), «The Concept of Autonomy», en *The Inner Citadel*, págs. 54-62. Para una discusión, véase John Christman (1988), «Constructing the Inner Citadel: Recent Work on the Concept of Autonomy», en *Ethics*, vol. 99, octubre, págs. 109-124. Para una crítica y la correspondiente respuesta, véase Marilyn A. Friedman (1986), «Autonomy and the Split-Level Self», en *Southern Journal of Philosophy*, vol. 24, págs. 19-35; y John Christman (1987), «Autonomy: A Defense of the Split-Level Self», en *Southern Journal of Philosophy*, vol. 25, págs. 281-293.

mienten la naturaleza encarnada del «yo» y favorecen constructos masculinos que hablan de yos separados, éstas parecen poco proclives a renunciar totalmente al vocabulario de la autonomía. Existe en la actualidad, por el contrario, un esfuerzo por repensar la autonomía de forma creativa para hacer justicia a las nociones conectivas, vinculantes, del yo, así como a las demandas femeninas de justicia en un mundo diferenciado en función del género. Nancy Chodorow, por ejemplo, apela a una «autonomía relacional y no reactiva» y en su descripción de la identidad del yo sustituye las ideas de separación por la noción de «distintividad segura».⁴⁴ Por tanto, se conserva el vocabulario de la individualidad, de los actores y la acción, pero despojándolo de su entorno masculino e incorporándolo a un guión diferente que permita el autodesarrollo. Así, por ejemplo, en la versión de la autonomía «dinámica» de Evelyn Keller, que ella misma contrapone a la vieja descripción «estática»:

La autonomía dinámica refleja un sentido del yo (...) que se relaciona y diferencia a la vez de los/as otros/as, y un sentido de los otros/as como sujetos con quienes se comparte lo suficiente como para reconocer sus intereses y sentimientos independientes. (...) Se desarrolla no simplemente a partir de la experiencia de la competencia, de ser capaz de afectar a los otros y al propio entorno de forma satisfactoria, sino también, y de forma esencial, a partir de la experiencia de continuidad y reciprocidad de sentimientos (...).⁴⁵

Keller usa «autonomía» para «aludir a la sensación psicológica de ser capaz de actuar bajo los dictados de la propia volición en lugar de hacerlo bajo control externo»;⁴⁶ se trata de un «sentido psicológico» y no de un estado de existencia real o verificable o de un atributo de la acción.⁴⁷

Se trata de un proyecto ambicioso cargado de dificultades y peligros potenciales. La teoría feminista de las relaciones cosificadas o de objeto sitúa el yo autónomo (masculino) dentro de un campo de sensibilidades y relaciones sesgadas en función del género. Pero la posibilidad de pensamiento y actuación fuera del campo de sensibilidad influido por el género queda excluida por la descripción del género y de la identidad propia de la teoría de las relaciones cosificadas. De ahí que a menudo las «nuevas» descripciones de la autonomía puedan interpretarse como si elementos del yo conectado «femenino» hubieran sido injertados en aspectos del «viejo» yo descarnado. Al leer estos trabajos tene-

44. Chodorow (1989), «Gender, Relation and Difference», pág. 107. Para una argumentación afín, véase Catherine Keller (1986), *From a Broken Web*: «¿Qué sucedería si el continuo original del que todas las personas emergemos, llamémosle preedípico, narcisista, oceánico o empático, no fuera reprimido ni quebrantado, sino ampliado y transformado? ¿Y si la diferenciación significara la diferenciación y modulación gradual del continuo empático?» (pág. 153).

45. Keller (1985), *Reflections on Gender and Science*, pág. 99.

46. *Ibid.*, pág. 97.

47. Se podría señalar que la autonomía en manos de Evelyn Keller sufre un destino semejante al de la legitimación en las de Max Weber. En la medida en que cada uno de ambos términos se psicologiza, el alcance normativo de cada concepto disminuye.

mos la impresión de que algunas personas quieren a la vez tener nuestro pastel pero también comérselo. Queremos exponer y criticar el yo autónomo masculino y queremos también redefinir la autonomía como si ésta pudiera pensarse fuera de su contexto de género. Existen diversas buenas razones para querer retener alguna noción de autonomía. Si el mundo del neonato masculino es peligroso, lo mismo debe decirse, incluso con mayor énfasis, del mundo en que habitan y negocian chicas y mujeres adultas. Somos distintivamente vulnerables a la violación y otras formas de violencia física y acoso sexual, a la violencia de la pobreza, del racismo, de la misoginia, a la carga de parir y criar niños/as en sociedades que adoptan responsabilidades colectivas mínimas en la reproducción de las próximas generaciones. Si la autonomía se «inventó» para proteger y proporcionar «límites» a un yo amenazado, para proporcionarle alguna garantía de su integridad frente a la incursión de los «otros», entonces quizás la «autosuficiencia» y la «autodirección» sean apropiadas para apoyar a las mujeres en su crítica sistemática de los acuerdos y estructuras sociales, políticas y económicas que parecen socavar, contumazmente, la autonomía de las mujeres. No obstante, una cuestión sigue importunándonos. Supongamos que tenemos esa autosuficiencia y autodirección, ¿ello supondría un éxito o una derrota para las mujeres?

Las feministas han afrontado el reto de la autonomía de formas bien diferentes. Un enfoque, como ya se ha visto, ha consistido en tomársela en serio y, de acuerdo con sus propios términos, preguntarse «¿quién es la mujer autónoma», para contestarse a continuación de forma clara e inequívoca: Ella es «su propia mujer». Otro enfoque ha sido el de contestar las versiones al uso de la autonomía eligiendo un punto de partida diferente para el yo, comenzando así el proceso de reescribir la autonomía, aunque, como ya he señalado, tal cosa puede resultar más difícil de lo que nos gustaría admitir. Una estrategia alternativa presupone separar la noción de autonomía de una noción articulada del yo y tratarla, por el contrario, como una capacidad. De acuerdo con este último enfoque, la autonomía tiene menos que ver con la *representación* del yo y más con la *construcción* de un yo autónomo. El último enfoque es el desarrollado por Diana Meyers en *Self, Society and Personal Choice*.⁴⁸

Como Meyers señala, la búsqueda de una conciencia autónoma que se «basa» en la acción autónoma desencadena una regresión infinita: ¿cómo y cuándo sabremos que hemos alcanzado finalmente el yo «real» (es decir, no socializado)? ¿Cuándo concluirá ese autoexamen? Según Meyers, tal cosa debe considerarse un problema sólo si la autonomía se vincula a la noción de libre albedrío; es decir, en el caso de que la autonomía se trate como un atributo de la autoconciencia. La solución de Meyers al problema de la regresión infinita es tratar la autonomía como el ejercicio de una competencia. La autonomía, por tanto, no ha de analizarse como un «estado que supone haber superado la socialización a través de la autoconciencia» (pág. 30). En vez de centrarnos en la cuestión

48. Diana T. Meyers (1989), *Self, Society and Personal Choice*, Nueva York, Columbia, University Press.

del yo autónomo, deberíamos atender a cómo se toman las decisiones autónomas, particularmente en la medida en que contribuyen a la «integración personal» y a la «innovación del plan de vida». Meyers, sin embargo, insistirá en retener una noción de yo que sirva como piedra de toque; la autonomía se presenta como una «forma de vivir en armonía con el propio y auténtico yo» (pág. 20). Meyers cree que ha de retener alguna noción de yo porque el «núcleo del concepto de autonomía personal es el concepto de un individuo que vive en armonía con su yo auténtico» (págs. 49-50). El hecho de que retenga el vocabulario del yo auténtico resulta instructivo precisamente en virtud de sus esfuerzos por separar la autonomía de la noción de un yo prístino, no socializado.

Meyers articula algunas nociones que se parecen de forma turbadora a la presentación de Grimshaw del paradigma «humanista» de la autonomía y de la identidad, globalmente adoptado por algunas feministas. Consideremos la siguiente afirmación: «Los agentes autónomos deben vivir en armonía no sólo con sus yos sino también con sus yos “auténticos”. Controlar la propia vida supone, por tanto, vivir en armonía con el yo verdadero, el auténtico (...) la autonomía personal requiere una piedra de toque, el yo único» (pág. 19). Meyers define su «yo auténtico» como una «disposición en evolución de deseos, valores, vínculos emociones, objetivos, rasgos y cosas semejantes» (pág. 185). Lo que cohesiona esa «disposición en evolución», lo que mantiene unida la heterogeneidad, es la idea de «plan de vida», que denota una «visión ampliamente esquemática, parcialmente articulada de una vida valiosa que resulta deseable para un individuo particular» (pág. 51). «Cuando las personas formulan planes de vida prestan atención a sus propias capacidades, inclinaciones y sentimientos, y cuando eligen esos planes sin verse estorbados por presiones coercitivas externas, sus planes de vida pueden considerarse autónomos» (págs. 50-51). (Dejemos de lado de momento la cuestión de quién está en condiciones de elegir realmente planes de vida sin ningún tipo de presión coercitiva externa.) Para lograr planes de vida autónomos, las personas deben ser capaces de plantearse ciertas preguntas sobre sí mismas y de encontrar sus correspondientes respuestas: ¿qué quiero, qué necesito, etcétera, realmente? ¿Qué o a quién me apetece cuidar? Y deben ser capaces de actuar en función de dichas respuestas, así como de corregirse a sí mismas en caso de equivocarse. Esas capacidades conforman lo que Meyers denomina «competencia de autonomía», una expresión que denota el «repertorio de habilidades y destrezas coordinadas que posibilita el auto-descubrimiento, la autodefinición y la autodirección» (pág. 76). Por consiguiente, «el yo auténtico es la disposición en evolución de rasgos y características que surgen cuando alguien ejerce la competencia de autonomía» (pág. 76). Por tanto, presumiblemente, si alguna persona no tiene competencia de autonomía no tiene tampoco un yo «auténtico».

En relación a los hombres, ¿tienen las mujeres «yos auténticos»? Meyers responde diciendo «sí y no». Distingue entre autonomía mínima, media y total para aprehender las implicaciones de las diferencias entre personas respecto de su posesión y ejercicio de las destrezas y habilidades de la autonomía. Los hom-

bres tienden a concentrarse en la zona de la autonomía media, mientras que las mujeres tienden a ubicarse en la zona de la autonomía mínima. La autonomía total, si bien es en principio un objetivo alcanzable, no es evidente en la práctica, puesto que la sociedad no educa a sus vástagos y ciudadanos/as en las habilidades y destrezas propias de la competencia de autonomía.

Meyers pretende destacar la «capacidad de autodefinición de las personas» (pág. 96), que se encuentra subrepresentada en la bibliografía existente sobre la autonomía y subincentivada en la estructura de prácticas sociales y convenciones políticas existentes. De acuerdo con su visión alternativa:

El individuo autónomo está comprometido en un proceso dinámico de entretejer un autorretrato con un plan de vida que le proporcione una personalidad integrada. Para la autonomía resulta indispensable ejercitar la competencia que comprende una disposición a consultar al yo, una capacidad de discernir la importancia de las respuestas autorreferenciales sentidas así como la de las creencias, valores y objetivos independientes, y también una capacidad de pergeñar y realizar conductas congruentes con el yo. El ejercicio habilidoso de la competencia de autonomía (...) posibilita que las personas desarrollen un sentido seguro de sus propias identidades y que actúen de acuerdo con él, es decir, posibilita su autogobierno (pág. 84).

A pesar de sus afirmaciones en sentido contrario, de hecho en la descripción y análisis de Meyers se ha insinuado de nuevo una ontología del yo.

La descripción y análisis de la autonomía de Meyers, ostensiblemente deontológica, genera una serie de interrogantes provocadores. ¿Qué sucede con la autonomía que incita a postular el «yo real» incluso cuando un/a filósofo empieza diciendo precisamente que no es eso lo que quiere hacer? ¿Por qué Meyers se siente constreñida a retener una noción de yo «auténtico»? ¿Serviría al mismo propósito la noción de yo provisional? ¿Cómo puede un yo «auténtico» servir simultáneamente como piedra de toque y como efecto de prácticas autónomas? ¿Hasta qué punto las nociones de «planes de vida», «yos únicos» y «personalidad integrada» gravan la idea de yo «autodefinitorio» al prescribir los contornos y proyectos de ese yo? La «autonomía», parece, no implica realmente el derecho a definirse uno mismo en *cualesquiera* términos que uno elija. Pero el problema no estriba sólo en que la autonomía prescriba una versión particular, entendida como algo antagónico de una versión abierta, del sujeto integrado en su plan de vida. Lo cierto es que al final resulta difícil, cuando no imposible, dar sentido a la noción de planes de vida elegidos en «circunstancias libres de estorbos o cargas».

Bonnie Thornton Dill describe en «Making the Job Good Yourself: Domestic Services and the Construction of Personal Dignity» diversas estrategias adoptadas por las trabajadoras domésticas negras en los Estados Unidos para lograr una dosis de dominio en sus entornos de trabajo.⁴⁹ Dentro de las actuales y po-

49. Bonnie Thornton Dill (1988), «Making the Job Good Yourself: Domestic Service and the Construction of Personal Dignity», en Ann Bookman y Sandra Morgen (comps.), *Women and the Politics of Empowerment*, Filadelfia, Temple University Press, págs. 33-52.

derosas constricciones del racismo, sexismo y la falta de oportunidad económica, muchas de estas mujeres ejercen sofisticadas habilidades de competencia de autonomía. Han desarrollado y perseguido planes de vida construyendo carreras profesionales en el trabajo doméstico; se han comportado de forma estratégica al negociar con sus patronos, en especial en lo relativo al tiempo fuera del lugar de trabajo que era vulnerable a la intromisión del patrón; han mantenido un sentido de dignidad personal mediante la atención vigilante y la resistencia al racismo de sus patronos. De acuerdo con la descripción de la autonomía como competencia de Meyers, estas mujeres habrían logrado puntuaciones muy altas. Pero, ¿eran sus vidas autónomas? Sus «planes de vida» no podrían considerarse autónomos merced a que están gravados por fuerzas coercitivas externas, a saber, las presiones combinadas de la discriminación racial y sexual que hizo que las mujeres negras se vieran impelidas a concentrarse en los trabajos de asistencia doméstica entre 1890 y 1960. Existe un desajuste obvio entre la competencia de autonomía y el plan de vida heterónomo en esta descripción que la teoría de Meyers no puede resolver. Si felicitamos a esas mujeres por su competencia de autonomía, corremos el riesgo de ignorar las abrumadoras cargas y obstáculos de racismo y sexismo que han limitado sus elecciones. Y si insistimos en que sus vidas eran heterónomas merced a dichas cargas y obstáculos, somos incapaces de valorar su competencia, creatividad y resistencia, en suma, su habilidad para pergeñar planes de vida dentro de y contra una estructura de fuerzas heterónomas de proporciones abrumadoras. El tapiz estrechamente tejido de competencia de autonomía, yo auténtico y plan de vida empieza a resquebrajarse aquí, suponiendo que el diseño original de Meyers esté bien integrado y diseñado.

Sospecho que se trata de un efecto de la retórica del yo «auténtico» que, al actuar como «efecto de piedra de toque» para la cuestión de la autonomía, desemboca en el magnífico esquema de un «plan de vida», la piedra de toque última de la autonomía. El otro lado del problema es que el hecho de tratar la autonomía como competencia en la formulación de un «plan de vida» en el irreal contexto de «presiones externas no coercitivas» parece menguar la capacidad de subrayar las constricciones heterónomas de las oportunidades vitales. Merced a la indeterminación que acompaña a la noción de «yo auténtico» como efecto piedra de toque de la competencia de autonomía, las cosas deben someterse a control. La noción de «plan de vida» sirve a dicho propósito amarrando el «yo» en una narrativa de su «propia» creación. Esta descripción, sin embargo, acaba teniendo bien poco sentido cuando encontramos competencia de autonomía en circunstancias que son claramente heterónomas. Intentar darle sentido a todo ello en el lenguaje de la autonomía nos obliga, se quiera o no, a volver a la noción de «yo» como fundamento de la autonomía.

Pensar en la autonomía en términos centrados en el sujeto tiende a conducirnos a uno u otro de dos resultados igualmente insatisfactorios: un modelo o esquema de vida autónoma que es imposible por hiperintegrado, puesto que la autonomía exige la ausencia o suspensión de todas las «cargas y obstáculos»

en el momento en que el sujeto elija o se autolegisle; o bien a una descripción voluntarista que es incapaz de confrontarse y de contestar las constricciones heterónomas de las oportunidades vitales.

¿Supone este rompecabezas la imposibilidad o el final de la autonomía como concepto político normativo? Algunas personas responderán que «sí y enhorabuena».⁵⁰ Otras se mostrarán menos optimistas respecto de la pérdida de conceptos normativos éticos y políticos.⁵¹ Si pensamos en la autonomía de acuerdo con lo sugerido por Gerald Dworkin, es decir, como «un término introducido por un teórico con la intención de aclarar una enmarañada red de intuiciones, asuntos conceptuales y empíricos y afirmaciones de valor normativo»,⁵² estaremos en condiciones de volver a ocuparnos de la maraña de intuiciones y asuntos que revolotean insistentemente en torno de la figura del yo o del sujeto.

5. ¿LA OBSOLESCENCIA DE LA AUTONOMÍA?

Las elaboraciones posmodernas del sujeto socavan el *ethos* moderno de la autonomía de varias formas: subrayando la imposibilidad de identidad singular, de autoconocimiento transparente y de autoposesión limitada; proponiendo la contraimagen de la subjetividad dividida en capas, opuesta a la subjetividad coherente; sugiriendo que cualquier versión definitiva de la identidad comporta la idea de diferencia.⁵³ Nos encontramos por tanto con un afinamiento de la idea de diferencia dentro y entre sujetos concebidos más como efectos que como piedras de toque. Judith Butler, por ejemplo, sugiere que «el sujeto se constituye mediante la exclusión y diferenciación, quizás mediante la represión, que posteriormente es enmascarada, disfrazada por el efecto de la autonomía. En este sentido, la autonomía es la consecuencia lógica de una dependencia inconfesada, o lo que es lo mismo, sucede que el sujeto autónomo puede mantener la ilusión de su autonomía en la medida en que se encubra la ruptura a partir de la cual se ha constituido».⁵⁴ Para Butler, «no existe ninguna reflexividad ontológicamente intacta al sujeto colocado en un contexto cultural» respecto de la cual se adopte una actitud terminada en una situación mental «razonable» (pág. 12). La autonomía vela más que revela y está constitutivamente implicada en su contrario, la dependencia.

Esta idea de ruptura o fisura que constituye el sujeto autónomo es bien diferente de la afirmación de las teóricas de las relaciones cosificadas o de objeto

50. Véase Kenneth Gergen (1991), *The Saturated Self: Dilemmas of Identity in Contemporary Life*, Nueva York, Basic Books.

51. Véase Cora Diamond (1988), «Losing Your Concepts», en *Ethics*, vol. 98, enero, págs. 255-277.

52. Gerald Dworkin (1989), «The Concept of Autonomy», en *The Inner Citadel*, pág. 55.

53. Véase William Connolly (1991), *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*, Ithaca, Cornell University Press.

54. Judith Butler (1992), «Contingent foundations: Feminism and the Question of "Postmodernism"», en Judith Butler y Joan W. Scott (comps.) *Feminist Theorize the Political*, Nueva York, Routledge, págs. 3-21, especialmente la pág. 12.

de que los sujetos están invariablemente constituidos y encarnados en relaciones sociales. Esta última aproximación al tema resulta, como vemos, más benigna y acomodaticia respecto de la autonomía. Busca una versión modificada, feminizada, domesticada del sujeto autónomo. La contranarrativa de la subjetividad de Butler exige un examen más minucioso, especialmente respecto de los aspectos reprimidos y (presumiblemente) constitutivos de la subjetividad autónoma. De acuerdo con el vocabulario e ideas de Julia Kristeva, podemos denominar tal cosa el dominio de la alteridad abyecta.⁵⁵

Lo abyecto, que a menudo se experimenta en sensaciones de disgusto acerca de las excreciones corporales, expone la frontera entre lo interno y lo externo, entre el yo y el otro como algo constituido y frágil. La abyección genera la frontera primitiva entre el yo y el otro, antecedente de la posterior emergencia del sujeto en relación a otros objetos. En este sentido, el dominio de la alteridad abyecta es un antecedente de la narrativa de la subjetividad profesada por la teoría de las relaciones cosificadas o de objeto. Como explica Iris Young, «lo abyecto es diferente, otro, del sujeto, pero es pura y simplemente el otro lado de la frontera. Por tanto, lo abyecto no es lo opuesto y enfrentado al sujeto, sino lo próximo a él, lo que está demasiado cerca para producir comodidad».⁵⁶ Sentir asco ante lo abyecto es una forma de restaurar límites y fronteras. Pero la auténtica proximidad de lo abyecto al sujeto da cuenta también de la experiencia de ambigüedad que caracteriza la abyección. Lo abyecto, por tanto, es simultáneamente horroroso y amenazante, pero también atormentador y fascinante.

El modelo de Kristeva de constitución de la subjetividad prescribe un objetivo diferente del presumido y enunciado en la bibliografía sobre la autonomía, el conocimiento y aceptación de la rareza o extrañeza dentro del yo como algo opuesto a su dominio. Kristeva sugiere que sólo aceptando y respetando lo misterioso y extraordinario dentro del yo podemos identificarnos con otros y formar una comunidad, «pero no una comunidad que unifica y banaliza». En una entrevista reciente, Kristeva afirmó que:

Nos reconocemos mutuamente como extraños, como desconocidos. Es decir, como débiles, o lo que es lo mismo, como potencialmente enfermos. Y, justamente, siendo capaz de escuchar al otro como alguien aquejado de alguna patología, de alguna anomalía, como me sucede a mí misma, es como puedo negarme a ver en el otro un enemigo. Y esto es lo que constituiría la base para una forma de moralidad.⁵⁷

La significación de la formulación de Kristeva para lo que aquí nos ocupa estriba en su desafío de las concepciones del sujeto transparente, autor primario de un plan de vida coherente que sólo esa persona y solamente ella ha trazado, un sujeto cuya solidaridad con los otros depende de su aceptación de sus propias capacidades para el autodomínio racional, es decir de su aceptación de que son en líneas generales semejantes a las suyas. Dentro de esta familiar concepción liberal de la solidaridad, la «tolerancia» se plantea como la actitud y el mecanismo por el que la rareza y la diferencia pueden superarse *en tanto que* impedimentos. Por el contrario, en la vía alternativa propuesta por Kristeva, una cultivada atención a lo raro, o lo misterioso y extraordinario presente en el interior, inserta al sujeto en campos relacionales donde se encuentran otros «raros y desconocidos». ¿Hemos de ver en todo esto un vago esbozo de un nuevo sujeto sustituto que con el tiempo reemplazará a la moribunda ficción del sujeto autónomo soberano?

Plantear la cuestión de la obsolescencia de la autonomía conlleva el riesgo de un peculiar tipo de paradoja, no en vano pensar que tenemos la responsabilidad o la posibilidad de aceptar, modificar o rechazar el discurso y el *ethos* de la autonomía constituye en sí mismo un rasgo de la moderna forma de pensar autónomamente. Los léxicos políticos incluso «nos hablan» como si nosotros les «estuviéramos hablando a ellos». No podemos, por tanto, vencernos a nosotros mismos incluso, y precisamente como, sujetos que se han constituido, aunque ilusoriamente, como «autónomos». Habida cuenta de que las mujeres se han visto englobadas de forma ambigua, al menos hasta cierto punto, en el alcance discursivo de la autonomía, no debe sorprendernos el hecho de que la autonomía haya emergido para algunas feministas como una cuestión de la que ocuparse. Aunque la cuestión de la autonomía parezca exigir respuestas constructivas en la forma bien de nociones reconstruidas de la autonomía bien en la de pronunciamientos definitivos sobre la obsolescencia de la misma, puede sugerir también una respuesta adicional. Se trataría de ocuparse de la cuestión de la autonomía no sólo en tanto que problema, sino de considerarla también una preciosa oportunidad política, una forma de introducirnos en la cuestión de cómo nos está yendo a nosotras y adónde deberíamos ir habida cuenta de dónde nos encontramos.

55. Julia Kristeva (1982), *Powers of Horror: An Essay on Abjection* (traducción de Leon S. Roudiez), Nueva York, Columbia University Press.

56. Iris Marion Young (1990), *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, págs. 141-148, especialmente la pág. 144. Young se ocupa también del racismo, el sexismo y la homofobia como formas de opresión estructuradas por reacciones de aversión al «otro».

57. Suzanne Clark y Kathleen Hulley (1990-1991), «An Interview with Julia Kristeva: Cultural Strangeness and the Subject in Crisis», en *Discourse*, vol. 13, otoño-invierno, pág. 164.