

CLASIF. H 021154  
C351B  
FE. 4/8/10  
FECHA 15-III-08  
PROCED. \_\_\_\_\_  
FACT. No. 1023423

CLAVE PROL AD&ME  
FACT NO 012865  
PAGINAS  
EJEM  
ISBN  
ILLUS 14/08  
No PORTADAS



Instituto de Investigaciones Filosóficas  
BIBLIOTECA  
"DR. EDUARDO GARCÍA MAYNEZ"  
CIUDAD UNIVERSITARIA  
04510 MÉXICO, D. F.



**Colección Idea Universitaria-Filosofía**

IDEA BOOKS, S.A.  
Rosellón, 186, 1ª Z  
08008 Barcelona

☎ 93 4533002 - ☎ 93 4541895  
e-mail: [ideabook@fonocom.es](mailto:ideabook@fonocom.es)  
<http://www.ideabooks.es>

**Feminism in Philosophy**  
© 2000 Cambridge University Press  
© 2001 Idea Books, S.A. de la producción  
y la edición en lengua castellana.

**Director de la colección:**  
Gerard Vilor  
**Diseño cubierta:**  
Imma Simón  
**Traducción:**  
Olga Fernández Prat

**Impresión y encuadernación:**  
Gráficos y encuadernaciones Reunidos, S.A.  
ISBN: 84-8236-215-1  
Depósito legal: B-35.511-2001  
Impreso en España - Printed in Spain

FEMINISMO

Y

FILOSOFÍA

UN COMPENDIO

Dirección

Miranda Fricker

Heythrop College, University of London

y

Jennifer Hornsby

Birkbeck College, University of London



IDEA BOOKS, S.A.

## El feminismo en la ética: Las concepciones de la autonomía

### La ética feminista

La ética o filosofía moral, como campo de investigación intelectual, se ha desarrollado en Occidente durante más de dos mil años con una contribución mínima de las mujeres. Las voces femininas han estado virtualmente ausentes de la ética occidental hasta el presente siglo, como lo han estado también en todos los campos del trabajo intelectual. La ausencia de voces femininas ha implicado que las preocupaciones morales de los hombres hayan sido las que han ocupado a la ética occidental tradicional, las perspectivas morales de los hombres han configurado sus métodos y conceptos y los sesgos masculinos contra las mujeres prácticamente no han sido puestos en cuestión en su seno. La ética feminista explora el efecto substancial de este desequilibrio en la filosofía moral y trata de rectificarlo.

Al igual que otras áreas del pensamiento feminista, la ética feminista se basa en el compromiso de acabar con la opresión, la subordinación, el abuso y la explotación de las mujeres y las niñas, en todas las partes en que puedan darse. En las postrimerías de la década de 1960, al comienzo de la ética feminista, ésta consistía principalmente en aplicar los recursos de la filosofía moral tradicional a toda una variedad de cuestiones morales que estaban siendo expuestas a la atención del público por los movimientos feministas que entonces aparecían en muchas de las sociedades occidentales. Esas cuestiones, como la discriminación económica contra las mujeres, los papeles sexuales restrictivos, la violencia doméstica, la violación, los matrimonios desiguales y los ideales de una maternidad sacrificada, constituían una preocupación especial de las mujeres y habían sido en gran medida dejadas en el olvido por la ética filosófica tradicional. De ese modo, desde el comienzo, la ética feminista trató de trasladar la atención filosófica hacia temas que los filósofos, casi exclusivamente hombres, anteriormente habían pasado por alto.

Cierto es que a algunos de los temas de especial interés para las mujeres, como la prostitución y la pornografía, se les había ya prestado atención por parte de una profesión filosófica predominantemente masculina. Además, el aborto, aun-

que no había sido muy tratado profesionalmente con anterioridad a 1970, se convirtió en un tema de gran actualidad para los filósofos en general poco después de esa fecha, como resultado de una tendencia creciente hacia su descriminalización en los países occidentales. La innovación que supone el feminismo no ha consistido tanto en introducir esos temas en el público filosófico como en enfatizar dimensiones que habían sido pasadas por alto, como las perspectivas de las mujeres involucradas, las relaciones de género relevantes y el contexto cultural de la subordinación femenina. Por ejemplo, en el tema de la pornografía los filósofos, en su mayoría hombres y no-feministas, habían debatido sobre si la mera *utilización* de materiales sexualmente explícitos y excitantes era por sí mismo inmoral. Por contraste, las feministas dirigieron su atención al impacto de la pornografía sobre *las mujeres*, y en particular sobre la cuestión de si su producción y utilización fomentaba la subordinación femenina, su objetualización o su vulnerabilidad frente a la agresión sexual.<sup>1</sup>

A comienzos de la década de 1980, los conceptos y las estrategias de la ética feminista se habían hecho más complejos y la ética feminista emergía como un área reconocidamente distinta de la teoría feminista. En lugar de la mera aplicación de las herramientas éticas tradicionales a temas femeninos, como había sido característico en los años 70, la ética feminista dirige ahora también su atención a las herramientas mismas. Un cuidadoso análisis puso de manifiesto lo que parecen ser sesgos masculinos en los propios conceptos y métodos de la ética filosófica tradicional. Los filósofos masculinos no solamente habían pasado por alto temas que se centraban en las mujeres, sino que habían reflejado herramientas de articulación, interpretación y análisis que parecían reflejar sus perspectivas masculinas, a pesar de presumir de una universalidad abstracta. Las filosofías feministas trataron, de acuerdo con ello, de introducir perspectivas morales específicamente femeninas en la ética filosófica y de forjar herramientas conceptuales y metodológicas que reflejaran los puntos de vista femeninos.

Un importante catalizador de este desarrollo provenía de la investigación feminista en el campo de la psicología moral, especialmente la de Carol Gilligan.<sup>2</sup> Basándose en estudios empíricos, Gilligan denunciaba la existencia de un grado significativo de correlación entre el género y la orientación moral. Sostenía en sus primeros escritos que los hombres se ocupan característicamente de temas morales sustantivos relativos a la justicia, los derechos, la autonomía y la individuación. En sus razonamientos morales, tienden a apoyarse en principios abstractos y aspiran a la universalidad. Por el contrario, las mujeres se ocupan más frecuentemente

<sup>1</sup> Una colección representativa de finales de la década de 1970 es la de Laura Lederer, ed., *Take Back the Night: Women on Pornography* (Nueva York: William Morrow and Company, 1980).

Véase también Catharine MacKinnon, *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987).

<sup>2</sup> Véase especialmente Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982); y Carol Gilligan, 'Moral Orientation and Moral Development', en Eva Feder Kittay y Diana T. Meyers, eds., *Women and Moral Theory* (Totowa, Nueva Jersey: Rowman & Littlefield, 1987), pp. 19-33.

de temas morales sustantivos relativos a la existencia, las relaciones personales y el evitar herir a otros. Tienden a evitar principios abstractos y pretensiones universalistas, y se centran en cambio en el detalle contextual y en las respuestas emocionales interpersonales.

Las ideas de Gilligan no eran completamente nuevas en el pensamiento feminista. A comienzos de la década de 1980, algunas teóricas del feminismo habían ya empezado a sostener teóricamente que las relaciones asistenciales o que tienen que ver con el cuidado formaban una parte significativa de las concepciones femeninas del yo y de la identidad personal.<sup>3</sup> Gilligan le dio a esta tendencia un nuevo ímpetu al articular tales temas dándoles una perspectiva moral detallada que contrastaba fuertemente con las tradiciones de pensamiento en psicología y filosofía moral generadas por los hombres. También proporcionó una evidencia empírica en favor de considerar la perspectiva asistencial o del cuidado como una orientación moral característicamente femenina.

Quizás lo más importante de todo era que Gilligan *honraba* lo que presentaba como razonamiento moral femenino; presentaba la ética del cuidado como algo moralmente equiparable a las teorías morales tradicionales orientadas hacia la justicia. De este modo, su trabajo comprendía un enfoque feminista emergente ya en ese momento y que algunos llamarían más tarde 'feminismo cultural'.<sup>4</sup> Según este enfoque, las mujeres poseen rasgos característicos como mujeres, pero estos rasgos no son necesariamente inferiores a los de los hombres; algunas veces son tan valiosos como los de los hombres o incluso superiores a ellos. El problema social real para las mujeres no es tanto que se les hayan negado oportunidades para adquirir las experiencias o los rasgos de carácter de los hombres, sino más bien que la sociedad no ha apreciado ni ha premiado lo que es característicamente valioso en los rasgos de carácter *de las mujeres*. Realmente el 'hombre' ha sido 'la medida de todas las cosas', y a las mujeres se las ha juzgado negativamente midiéndolas erróneamente por ese rasero. En lugar de buscar oportunidades para que las mujeres emularan la vida y los puntos de vista tradicionales de los hombres, las feministas culturales pretendían que socialmente se tuvieran en mayor estima los méritos iguales, y a veces superiores, de las perspectivas y las preocupaciones característicamente femeninas.

Aunque ciertamente hay más cosas en la ética feminista que la explicación dada por Gilligan de la ética del cuidado, la influencia de esa explicación en la filosofía moral es importante de varios modos. En primer lugar, impulsó a muchos filósofos a hacerse la pregunta de si los conceptos y las metodologías morales son, en algún sentido substancial, algo que se basa en el género o que está sesgado por el género. La idea de que distintos géneros tienden a adoptar perspectivas

<sup>3</sup> Un libro que tuvo una amplia influencia interdisciplinaria es el de Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysts and the Sociology of Gender* (Berkeley: University of California Press, 1978); véase también Jean Baker Miller, *Toward a New Psychology of Women* (Boston: Beacon Press, 1976).

<sup>4</sup> Véase, por ejemplo, Linda Alcoff, 'Cultural Feminism Versus Post-Structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory', *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 13:3 (1988), 405-36.

morales distintas encontraba un eco entonces, y todavía lo encuentra hoy en día, en las experiencias de muchas personas. Ciertamente, posee un amplio atractivo extracadémico, como lo muestran, por ejemplo, las obras con éxito de ventas que nos dicen que las mujeres son 'de Venus' mientras que los hombres son 'de Marte'.<sup>5</sup> Gilligan encontraba un fundamento para esos estereotipos de género en rasgos y actitudes específicamente morales. Con ello proporcionaba unos recursos que las feministas podían utilizar al argumentar que determinados conceptos y métodos moralmente no eran, después de todo, universales sino que constituían meros reflejos de un punto de vista moral característicamente masculino.

En segundo lugar, la dicotomía de Gilligan del cuidado/justicia contribuyó a configurar un movimiento que ya estaba formándose en el campo de la ética en general, a saber, la búsqueda de orientaciones morales alternativas al marco utilitarista y al marco kantiano que habían dominado la teoría ética en la década de los 70 y que todavía ejercen una gran influencia en ese campo. Según la interpretación de Gilligan, las dos tendencias que compiten en la teoría ética moderna, el utilitarismo y la ética kantiana, aparecen más bien como aliadas que como rivales. Los defensores de ambas tradiciones tienden a considerar el punto de vista moral como imparcial, impersonal, universal y basado en principios, y a darles gran importancia a las cuestiones de la justicia. El presente resurgimiento de la ética aristotélica, con su énfasis en la virtud y en la comunidad, ha sido un producto de la búsqueda, en la propia corriente principal de la ética, de alternativas al utilitarismo y a la ética kantiana. La ética del cuidado de Gilligan ofrece otra alternativa verosímil a esas tradiciones éticas.

Cierto es que Gilligan oscila al tratar las relaciones entre las orientaciones dirigidas al cuidado y las dirigidas a la justicia. A veces, Gilligan sugiere que las perspectivas del cuidado y de la justicia constituyen visiones morales distintas y mutuamente excluyentes que, al igual que sucede en el caso de los aspectos alternativos en los que se ven configuraciones distintas en imágenes ambiguas, no pueden utilizarse simultáneamente. Sin embargo, otras veces sugiere que las perspectivas del cuidado y la justicia son incompletas por sí solas y que pueden y deben ser integradas para formar una orientación moral auténticamente adecuada y más 'madura'. Según este último enfoque, la asistencia o el cuidado podrían reinterpretarse como parte constituyente de una justicia dirigida hacia las personas queridas, o bien la justicia podría reinterpretarse como un modo especial de asistir o preocuparse por los demás. No existe todavía un acuerdo general sobre la relación entre la ética del cuidado y las teorías morales que enfatizan la justicia. Una estrategia de trabajo sensata en el momento presente es considerar, como mínimo, la ética del cuidado como explicación de un estilo o enfoque característico de los problemas y los temas morales.

Por consiguiente, en tercer lugar, la concepción de Gilligan de una perspectiva moral, centrada específicamente en el cuidado y las relaciones personales, traslada estos temas al centro del escenario moral. Además de impulsar la búsqueda de te-

orías morales alternativas, una ética del cuidado pone de relieve la importancia moral de las prácticas asistenciales o del cuidado, la atención moral a otras personas en lo que tienen de únicas y el mantenimiento del tejido social de las relaciones personales. Tal como se encontraban a comienzos de la década de 1980, ni el utilitarismo ni la ética kantiana habían dedicado mucha atención a estos temas. Incluso la ética aristotélica presta poca atención a la asistencia o el cuidado y a los esfuerzos que se requieren para mantener las relaciones.

En la teoría moral moderna ha habido una tendencia a ignorar los temas que pertenecen a las relaciones personales y a los ámbitos privados de la vida, como la sexualidad, la familia y la amistad. Aunque todas las figuras de referencia de la ética filosófica tuvieron opiniones acerca de estos ámbitos de la vida, las obras escritas que han dominado el discurso ético en los siglos recientes se han centrado en temas de moralidad pública, esto es, en temas que no presuponen una conexión cercana o especial entre las personas. Las obras de Gilligan pertenecen a una corriente contraria en ética que considera que el punto de vista *personal* es el apropiado y quizás el único posible para justificar el razonamiento moral. Muchos de los principales filósofos de la moral habían sostenido con anterioridad que la justificación en el razonamiento moral requiere rasgos como la imparcialidad y la universalidad. En cambio, un punto de vista personal refleja la historia especial de alguien, su inclusión en una red de relaciones sociales, por no mencionar sus deseos y sus emociones. Parece ser irreduciblemente parcial y particular. La idea de que el punto de vista personal es ineludible en el razonamiento moral, requiere una reconceptualización de qué es lo que significa que el razonamiento moral, o, más ampliamente, la comprensión de lo moral esté justificado. En particular, en el caso de los que simpatizan con una ética del cuidado, una perspectiva moral que es autorreflexivamente consciente de su propia implicación en un nexo de relaciones constituye para el razonamiento moral un punto de vista superior a otro que sea distanciado, desinteresado, imparcial y universalista.

Debido a esta concentración en lo personal, una cuarta influencia de la obra de Gilligan consistía en añadir una perspectiva feminista a otra tendencia filosófica, a saber, la defensa del papel de las emociones en la vida moral. Las principales corrientes de la filosofía moral habían mostrado anteriormente la tendencia a ver el punto de vista moral como algo basado en la razón. La emoción se consideraba no sólo como irrelevante sino como causa de prejuicios y de distorsiones en la comprensión moral. Algunos significados filósofos habían ya comenzado a argumentar por varias razones que las emociones eran moralmente importantes.<sup>6</sup> Las feministas le añadieron a este reto la idea de que denigrar las emociones era parte de una infavaloación cultural de las mujeres. Defender las emociones, incluyendo su papel en la comprensión moral, se ha convertido para las feministas en parte constituyente del proyecto de aumentar la estima cultural hacia las mujeres.

5 J. Gray, *Men Are From Mars: Women Are From Venus* (Nueva York: Harper Collins, 1993).

6 Cf. Bernard Williams, 'Morality and the Emotions', en *Problems of the Self* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973).

En quinto lugar, el trabajo de Gilligan contribuyó a una convicción creciente de que las mujeres se orientan más hacia las relaciones que los hombres y que los hombres son más individualistas que las mujeres. Esta convicción es algo difundido entre las feministas a pesar de que éstas son reacias a las generalizaciones acerca de las perspectivas morales de todas las mujeres. Muchas feministas creen que es más probable en las mujeres que en los hombres el mostrarse interdependientes y reconocerlo, así como admitir que las identidades de las personas dependen de esas interdependencias. Según esto, es más probable en los hombres que en las mujeres el ignorar la importancia de las relaciones. Como resultado de ello es más probable en los hombres que en las mujeres el conservar una perspectiva inversamente individualista y adoptar una actitud impersonal, imparcial y universalista respecto al razonamiento moral.

La obra de Gilligan fue seguida por un torrente de escritos inspirados en el feminismo acerca de las relaciones personales, la asistencia o el cuidado y la crianza, las diferencias entre cuidado y justicia, la autoidentidad relacional y la importancia de las disposiciones a responder de una manera emocional a los otros. Entre las personas que han contribuido a este desarrollo se encuentran Annette Baier, Seyla Benhabib, Lawrence Blum, Claudia Card, Owen Flanagan, Marilyn Friedman, Jean Grimshaw, Virginia Held, Kathryn Jackson, Alison Jaggar, Nel Nodding, Bill Puka, Sara Ruddick, Joan C. Tronto y Margaret Walker.<sup>7</sup>

A pesar de la amplia influencia de la obra de Gilligan en una serie de disciplinas, algunas feministas empezaron, hacia mediados de la década de 1980, a plantear ciertas críticas a la ética del cuidado y a los argumentos de Gilligan en favor de una orientación moral característicamente femenina. Son aquí dignas de mención varias de estas objeciones. En primer lugar, la correlación empírica entre el género y la perspectiva moral no era algo uniforme y los propios datos eran susceptibles de diversas interpretaciones. Algunas feministas propusieron separar la afirmación (aparente) de Gilligan de una diferencia de género y la relativa a la distinción entre la perspectiva de la justicia y del cuidado para realizar una evaluación separada de ambas.

En segundo lugar, la orientación de las mujeres hacia la asistencia o el cuidado y las relaciones personales parecía reflejar principalmente el papel social de la mu-

<sup>7</sup> Artículos acerca de la ética del cuidado de Annette Baier, Seyla Benhabib, Lawrence Blum, Claudia Card, Owen Flanagan, Marilyn Friedman, Virginia Held, Kathryn Jackson, Alison Jaggar, Bill Puka, Joan Tronto, Margaret Walker y otros se pueden encontrar en las siguientes excelentes colecciones acerca de la ética del cuidado: Eva F. Kittay y Diana T. Meyers, eds., *Women and Moral Theory*; Mary Jeanne Larabee, ed., *An Ethic of Care: Feminist and Interdisciplinary Perspectives* (Nueva York: Routledge, 1993); y Virginia Held, ed., *Justice and Care: Essential Readings in Feminist Ethics* (Boulder, CO: Westview Press, 1995).

Libros de autores particulares que se dedican enteramente o de manera sustancial a discutir la ética del cuidado son: Nel Nodding, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education* (Berkeley: University of California Press, 1984); Jean Grimshaw, *Philosophy and Feminist Thinking* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986); Seyla Benhabib, *Shattering the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics* (Nueva York: Routledge, 1992); Marilyn Friedman, *What Are Friends For? Feminist Perspectives on Personal Relationships and Moral Theory* (Ithaca: Cornell University Press, 1993); Joan C. Tronto, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care* (Nueva York: Routledge, 1993); Susan Hekman, *Moral Voices, Moral Selves: Carol Gilligan and Feminist Moral Theory* (University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1995).

jer y madre tradicional y heterosexual. (Algunas profesiones de orientación femenina, como la de enfermera, se centraban en la asistencia, pero el análisis de Gilligan no descansaba en ningún detalle profesional específico). Sin embargo, este papel plantea problemas desde un punto de vista moral. Aunque ha significado la satisfacción de muchas mujeres, limita sus vidas de modo importante. Requiere la heterosexualidad femenina, promueve la dependencia de la mujer con respecto del hombre y la consecuente vulnerabilidad económica y social, y sumerge los propios deseos y las aspiraciones de la mujer en el proyecto moral de un cuidado sin límites a los demás. Pocas personas estarían en desacuerdo con Gilligan en que una orientación hacia la asistencia o el cuidado refleja las experiencias del papel tradicional de las mujeres; la disputa concierne al modo en que se haya de evaluar la orientación resultante. Que una orientación moral refleje las experiencias y los puntos de vista de las mujeres no es, en sí misma, razón para pensar que sea superior a todas las demás o que incluso sea buena por sí misma. Una perspectiva relacional del cuidado podría muy bien ser algo limitado y condicionado por los aspectos opresivos de las experiencias propias de ese papel que la han producido.<sup>8</sup>

Una tercera objeción es que la investigación empírica que subyace al análisis de Gilligan de la ética del cuidado se basaba únicamente en mujeres blancas, de clase media y heterosexuales, y sus escritos no reconocían que las diferencias entre las mujeres pudieran repercutir en sus perspectivas morales. El que la ética del cuidado se dé en las perspectivas de las lesbianas, las mujeres negras, las mujeres pobres o cualesquiera otras que diverjan de manera importante de la muestra que investigó Gilligan, resulta una cuestión abierta.<sup>9</sup> En la década de los 80, muchas feministas se resistieron cada vez más a admitir generalizaciones que pretendieran representar a las 'mujeres' sin más. El interés por articular diferencias entre las mujeres debidas a factores como la orientación sexual, la raza, la clase, la religión, la etnicidad, la natalidad, la edad y la capacidad se convirtió en un tema importante del feminismo. Si la orientación moral se vincula a experiencias vitales importantes y si las experiencias vitales varían de acuerdo con estos otros factores, entonces podría ser que se requiriera una ética lesbiana, una ética femenil negra, etc.<sup>10</sup> De ese modo, donde Gilligan

<sup>8</sup> Véase, por ejemplo, Card, 'Gender and Moral Luck', en Held, ed., *Justice and Care*, pp. 79-98, y Barbara Houston, 'Rescuing Womanly Virtues: Some Dangers of Moral Reclamation', en Marsula Hansen y Kai Nielsen, eds., *Science, Morality and Feminist Theory*, *Canadian Journal of Philosophy*, volumen suplementario 13 (1987), 237-62.

<sup>9</sup> Michele M. Moody-Adams, 'Gender and the Complexity of Moral Voices', en Claudia Card, ed., *Feminist Ethics* (Lawrence, Kansas: University Press of Kansas, 1991), pp. 195-212.

<sup>10</sup> Sobre la ética lesbiana, véase Sarah Lucia Hoagland, *Lesbian Ethics: Toward New Value* (Palo Alto, California: Institute of Lesbian Studies, 1988); y Claudia Card, *Lesbian Choices* (Nueva York: Columbia University Press, 1995). El término 'femenil' (womanist) es la alternativa de Alice Walker a 'feminista'; véase Alice Walker, *In Search of Our Mothers' Gardens* (Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, 1983). Sobre perspectivas éticas que reflejen las experiencias de las mujeres negras véase también Patricia Hill Collins, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment* (Nueva York: Routledge, 1991); bell hooks, *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism* (Boston: South End Press, 1981); y bell hooks, *Talking Back: Thinking Feminist, Thinking Black* (Boston: South End Press, 1989).

hacia referencia inicialmente a sólo dos orientaciones morales, el cuidado y la justicia, algunas feministas empezaban ahora a hablar acerca de una multiplicidad de perspectivas entre las mujeres.

Resumiendo: la ética feminista comparte el objetivo feminista general de eliminar la subordinación y la opresión de las mujeres y de promover el respeto social para sus puntos de vista y sus capacidades. La ética feminista adopta con esta finalidad diversas estrategias metodológicas, incluyendo la defensa de teorías y conceptos que parecen ser más compatibles con la manera de reflexionar y de entender las cosas de las mujeres de lo que son los conceptos y las teorías de la ética convencional. Algunas de estas estrategias ya se estaban desarrollando simultáneamente en este tipo de ética por razones que no tenían que ver con el feminismo. Entre esas estrategias coincidentes se encuentran: una búsqueda de alternativas a la ética kantiana y utilitarista, la legitimación de un punto de vista personal, la defensa del papel de las emociones en el juicio moral y el desarrollo de una psicología moral orientada hacia las relaciones.

Otras estrategias de la ética feminista son propias de ella. Una de esas estrategias tiene un carácter crítico general: poner de manifiesto y desafiar los prejuicios orientados hacia lo masculino en la ética convencional, tanto tradicional como contemporánea, y en especial las actitudes con las que se quería justificar o excusar la subordinación de las mujeres. Entre esas actitudes se encuentran los supuestos derogatorios acerca de las mujeres,<sup>11</sup> una preocupación con los problemas morales que se originan en experiencias típicamente masculinas,<sup>12</sup> y (en opinión de muchas de las teóricas del feminismo) los enfoques individualistas de la teoría moral.<sup>13</sup> Muchas feministas ven también los prejuicios masculinos en las pretensiones de universalidad e imparcialidad que frecuentemente realizan los teóricos de

la ética convencional en favor de las teorías por las que abogan. La objeción de las feministas es que se trata sólo de nociones de estrechas miras —en particular, nociones morales masculinas— disfrazadas de universales morales carentes de prejuicios.

Una segunda estrategia distintiva de la ética feminista consiste en enfatizar las interconexiones entre lo político y lo personal, o lo público y lo privado —o bien en rechazar por completo estas distinciones. Una tercera estrategia característica consiste en desarrollar conceptos, teorías y metodologías morales que incorporan las perspectivas y las (diversas) comprensiones morales de las mujeres. Sin pretender 'universalizar' sobre todas las mujeres, las feministas tienden, no obstante, a tratar la orientación relacional y la defensa de las emociones como algo característico de las preocupaciones morales femeninas, independientemente de las diferencias entre las mujeres. Las feministas tienen, en general, una tendencia a buscar reformulaciones relacionales de la mayoría de los ideales y los conceptos morales más importantes. En cuarto lugar, la ética feminista pretende incorporar en nuevos modos morales de comprender, allí donde sea apropiado, el reconocimiento de la diversidad entre las mujeres que se basa en diferencias de orientación sexual, raza, clase, religión, etnicidad, nacionalidad, edad y capacidad.

Algunas de estas estrategias se ejemplifican en las discusiones feministas de la autonomía, un tema que paso a tratar ahora.

### La autonomía moral

La palabra 'autonomía' tiene sus raíces etimológicas en la idea del autogobierno o la autodeterminación, una idea que los filósofos han explicado de varias maneras. Hablando laxamente y de manera general, una persona autónoma se comporta y vive su vida de acuerdo con sus valores y con obligaciones que son, en un sentido importante, sus propias obligaciones. Muchos filósofos entienden que la autonomía moral, esto es, la autodeterminación en la comprensión moral y en la toma de decisiones, es un prerrequisito moral de la conducta y de la responsabilidad moral.

El concepto de autonomía moral fue la piedra angular de la filosofía moral de Kant (1724-1804) y todavía hoy se encuentra mayoritariamente asociada con las tradiciones éticas kantianas.<sup>14</sup> Según Kant, la autonomía moral es el fundamento de la conducta moral. Una persona moralmente autónoma no sigue meramente las enseñanzas de las tradiciones morales o sus propios deseos o inclinaciones. En vez de ello, esa persona (para Kant, siempre se trata de un *el/15*) utiliza su capacidad racional para aprehender la ley moral, y la obedece sin que medie causa

<sup>11</sup> Aristóteles, por ejemplo, creía que las mujeres carecían de la autoridad de la razón que podían conseguir los hombres; Kant creía que las mujeres eran incapaces del tipo de pensamiento basado en principios que constituye el signo distintivo de la autonomía racional. Para una antología de fragmentos de los clásicos de la tradición filosófica occidental que expresan estas y otras ideas derogatorias sobre las mujeres, véase Martha Lee Osborne, ed., *Woman in Western Thought* (Nueva York: Random House, 1979).

<sup>12</sup> Por ejemplo, J. O. Urmson considera a los soldados que se arrojan sobre granadas activadas para salvar a sus camaradas como ejemplos paradigmáticos de héroes a la vez que minusvalorar 'el sacrificio de una madre hacia su hijo' como algo que simplemente constituye un ejemplo de un 'afecto natural' al que no se le aplica el concepto de moralidad'; véase su 'Saints and Heroes', en Joel Feinberg, ed., *Moral Concepts* (Oxford: Oxford University Press, 1969), pp. 62-3. En general, la mayoría de los filósofos han relegado hasta hace poco la moralidad de la vida familiar y de las relaciones íntimas en favor de la moralidad pública, del lugar de trabajo y de la polis.

<sup>13</sup> Los conceptos de autonomía, imparcialidad, derechos, libertad y contrato social pueden darse de modo que presupongan individualidades sumamente separadas que carecen de intereses mutuos y de apegos interpersonales profundos. Estas acusaciones han sido dirigidas contra, por ejemplo, John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), tanto desde una perspectiva no-feminista (Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982)) como desde una perspectiva feminista (Seyla Benhabib, 'The Generalized and the Concrete Other: The Kohlberg-Gilligan Controversy and Moral Theory', *Situating the Self*, pp. 148-77).

<sup>14</sup> Véase, por ejemplo, Immanuel Kant, *Grounding for the Metaphysics of Morals*, traducción de James W. Ellington (Indianapolis: Kackett, 1981).

<sup>15</sup> Véase, por ejemplo, el extracto del escrito de Kant 'Observations on the Feeling of the Beautiful and the Sublime', en Osborne, ed., *Women in Western Thought*, pp. 154-61.

alguna excepto su respeto racional por la ley moral como tal. Al hacerlo así, se conviene en un ser que se da leyes morales a sí mismo, es decir, es moralmente autónomo.

Según Kant, las máximas generales no constituyen algo moral a menos que tengan la forma de leyes universales y categóricamente necesarias. La persona moralmente autónoma es alguien que capta la necesidad categórica de la ley moral universal y que intenta actuar de acuerdo con ella. Las leyes universales categóricamente necesarias sólo pueden ser entendidas por medio de la razón. Las emociones, los deseos y las inclinaciones en general no pueden producir conocimiento alguno de la ley moral, puesto que son contingentes y carecen de universalidad. La persona que se autodetermina moralmente se dota a sí misma de la ley moral mediante su aprehensión como universal y categóricamente necesaria. El punto de vista racional que adopta es imparcial en la medida en que no está gobernado por ninguna de las contingencias que definen al agente moral (ni a ninguna otra persona) como un ser empírico particular del mundo.

Las razones anteriormente enunciadas que llevaron a las feministas a adoptar la ética del cuidado les sirvieron también a éstas para rechazar el enfoque kantiano de la autonomía moral. Las feministas han argumentado que el enfoque kantiano debe rechazarse si se pretende que la teoría ética reconozca la importancia moral de las emociones, las relaciones personales, las relaciones sociales en general y la naturaleza no imparcial de cualquier punto de vista ético real.

Las teorías normativas imparcialistas a menudo se han ocupado del dominio público y de las preocupaciones morales de los ciudadanos que se relacionan unos con otros como extraños que carecen de un interés recíproco, pero que se presentan como iguales. Al centrarse en cuestiones de justicia y de derechos, las teorías kantianas de la autonomía moral han tendido a olvidar las que tienen que ver con la asistencia o el cuidado, o las relaciones personales. Al entender la razón como el camino que conduce a la autonomía moral, las teorías kantianas no dejan lugar alguno para las emociones como ingrediente legítimo de la comprensión moral. Sin embargo, un agente moral se concibe a sí mismo y a su situación en parte por medio de su comprensión del significado de sus propias reacciones emocionales. Sucede igualmente que llega a entender a los demás en primer lugar por empatía con ellos en sus situaciones comprometidas. Si careciéramos de recursos para la sensibilidad emocional hacia los sentimientos y las actitudes de otras personas, sería difícil, si no imposible, que llegáramos a tener una preocupación profunda por sus situaciones morales.<sup>16</sup>

La teoría kantiana desatiende también la naturaleza interpersonal del razonamiento moral. La comprensión moral, como cualquier otro tipo de comprensión humana, es una empresa que realizan conjuntamente comunidades de individuos que se comunican unos con otros y que comparten prácticas sociales. Así, en vez de ser

la especie de logro aislado que sugiere la teoría kantiana original, el razonamiento moral se basa en la vida social,<sup>17</sup> y el razonamiento del que se sirve no es el razonamiento imparcial de la autonomía moral kantiana, sino un razonamiento situado en el contexto de la vida de personas que poseen un cuerpo y que tienen una situación social. Son las propias experiencias las que configuran los hábitos y las capacidades de razonamiento. Puesto que no existe una 'perspectiva desde ningún lugar en particular'<sup>18</sup> que las personas puedan adoptar, es totalmente imposible que un agente moral pueda razonar con independencia de las contingencias empíricas que lo convierten en la persona concreta que es.<sup>19</sup>

Es posible que parezca ahora que las feministas, al defender las perspectivas morales de las mujeres, hayan de rechazar por completo la noción de autonomía moral. Sin embargo, es posible reaccionar de forma distinta a estas críticas de la teoría kantiana. Los filósofos que han tratado de la autonomía moral se han centrado exclusivamente en la concepción particular que Kant tiene de la misma, algo que es perfectamente comprensible si se tiene en cuenta que es la tradición de la ética kantiana la que le ha dado a ese ideal su más plena formulación.<sup>20</sup> Pero parece haber un núcleo valioso en la idea de autodeterminación moral al que no afectan las críticas feministas. Si queremos retener ese núcleo en el significado del ideal de la autodeterminación, deberemos entonces hallar una teoría distinta, una teoría que sea a la vez más plausible que la teoría kantiana y más afín a las preocupaciones feministas. Este es el proyecto que tratemos a continuación.

#### Hacia una concepción feminista de la autonomía

El núcleo de la idea de autonomía moral lo constituye simplemente la noción de *conducirse de acuerdo a normas o ideales que, dada la propia naturaleza moral de cada uno, cada uno haya determinado que se justifican como guía moral*.

<sup>17</sup> Barbara Herman defiende que, antes de que se pueda aplicar el imperativo categórico a una situación, se debe considerar esa situación como algo que tiene rasgos moralmente significativos. Según Herman, se llega a entenderla así en virtud de 'reglas de notabilidad moral', las cuales 'estructuran la percepción que el agente tiene de su situación, de manera que lo que percibe es un mundo con rasgos morales'. Es muy importante tener en cuenta que estas reglas son 'elementos de una educación moral'; según Herman, se *adquirieron de otras personas*. Así, la teoría moral de Herman, aunque sea decididamente kantiana, tiene en cuenta el contexto social que subyace a la comprensión moral humana. Véase Barbara Herman, *The Practice of Moral Judgment* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993), p. 77.

<sup>18</sup> La expresión proviene de Thomas Nagel en *The View from Nowhere* (Nueva York: Oxford University Press, 1986).

<sup>19</sup> Véase, por ejemplo, Friedman, *What Are Friends For?*, cap. I; también, Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press, 1990), cap. 4.

<sup>20</sup> Un cierto número de feministas han analizado conceptos de la autonomía moral desarrollados fuera de la tradición kantiana. Véase, por ejemplo, Lynne Arnauld, 'The Radical Future of a Classic Moral Theory', en Alison M. Jaggar y Susan R. Bordo, eds., *Gender/Body/Knowledge: Feminist Reconstructions of Being and Knowing* (New Brunswick, Nueva Jersey: Rutgers University Press, 1989), pp. 188-206.

<sup>16</sup> Véase, sin embargo, John Christman, 'Feminism and Autonomy', en Dana E. Bushnell, ed., *Nagging Questions: Feminist Ethics in Everyday Life* (Langham: Rowman & Littlefield, 1995), pp. 24-7, quien defiende que la concepción kantiana de la autonomía moral puede dar cabida a la emocionalidad.

Esta concepción reconoce la interconexión humana y su relevancia para la autonomía, aunque no especifica la naturaleza de la misma. Además, no sostiene que la razón constituye la fuente exclusiva de la autonomía moral, puesto que la comprensión emocional puede contribuir a la elección de la guía moral que adopte un agente moral. Añádase a ello que ese núcleo de la idea de autonomía no necesita de la imparcialidad, en el sentido de un razonamiento aislado de las contingencias empíricas de la identidad o la vida de una persona particular.<sup>21</sup> No está tampoco limitada en su aplicación sólo al dominio público; las relaciones personales pueden pertenecer al dominio de la vida en la que un agente moral ejerce su comprensión acerca del modo en que debe vivir.

Hay buenas razones para pensar que esta noción nuclear de la autodeterminación moral debería atraer a las feministas. La opresión ejercida sobre las mujeres ha negado a menudo la oportunidad de configurar rasgos moralmente significativos de su vida de acuerdo con sus propias reflexiones acerca del mejor modo de vivir, reflexiones basadas en una comprensión de sus propias necesidades y sus valores. Su relación de subordinación en prácticamente todas las instituciones sociales ha comportado que los puntos de vista de las mujeres acerca de asuntos culturales de importancia no hayan sido tenidos en cuenta históricamente y se hayan suprimido por sistema. Incluso en el terreno de lo doméstico, que ha constituido tradicionalmente el dominio de las mujeres, éstas se han visto subordinadas a la autoridad masculina, esperándose de ellas que centraran sus vidas alrededor de las necesidades y las preocupaciones de otras personas con las que estaban relacionadas. Sandra Bartky argumenta que la nutrición emocional y el apoyo al ego que tradicionalmente se ha esperado que proporcionasen las mujeres a los hombres, fomenta en las mujeres una tendencia a identificarse con el punto de vista de sus amados y a suspender su propia evaluación moral independiente.<sup>22</sup>

Según Jerome Schneewind, la concepción kantiana de la autonomía constituyó la culminación revolucionaria del desarrollo de la concepción de la moralidad co-

<sup>21</sup> No es necesario que las feministas renuncien completamente a la idea de la imparcialidad. La imparcialidad es un rasgo decisivo de la justificación de las normas morales. Las normas morales pueden justificarse por parte de una comunidad sólo si son aceptables desde una perspectiva que no privilegie los intereses de ciertos individuos o grupos sobre otros individuos o grupos. El problema es que, debido a la naturaleza finita y parcial de la psicología individual humana, no existe ninguna garantía de que el razonamiento individual pueda incluir este tipo de distanciamiento personal.

Con todo, el diálogo interactivo de un grupo puede ayudar a superar los prejuicios individuales. Si cada una de las partes es capaz por igual de representar su propio punto de vista, entonces el diálogo del grupo como un todo incluirá que se tengan en cuenta los intereses de cada una de las partes. Los que pudieran resultar ser víctimas de los prejuicios de algunos participantes podrían rechazar un razonamiento moral que les pone en desventaja frente al beneficio de otros. Desde este punto de vista, la imparcialidad se interpreta específicamente como algo no sesgado, y un proceso social, a saber, el diálogo, se convierte en el método para asegurar mejor su realización en el razonamiento moral humano. Este enfoque de la imparcialidad refuerza indirectamente la apelación feminista a un enfoque de la autonomía social o interpersonal. Para una más amplia elaboración de este argumento, véase mi *What Are Friends For?*, cap. 1.

<sup>22</sup> Sandra Bartky, *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression* (Nueva York: Routledge, 1990), cap. 7.

mo autogobierno de la filosofía moral moderna, idea que sustituyó la anterior concepción occidental de la moralidad como obediencia.<sup>23</sup> Las morales basadas en la obediencia sostienen, entre otras cosas, que las personas no son iguales entre sí en cuanto a su capacidad de captar aquello que la moralidad requiere. Por lo tanto, para llevar una vida moral la mayoría de las personas necesita obedecer a esas pocas personas que comprenden los requerimientos de la moralidad. La moderna filosofía moral rechazó directamente esta idea y desarrolló la noción abstracta de que todas las personas son capaces por igual de comprender lo que la moralidad exige y de ser motivadas a actuar de acuerdo con ello. A su vez, esta idea dependía del desarrollo de una psicología moral que tratara a las personas como competentes de manera individual en cuanto a sus capacidades de discernimiento y motivación moral. La filosofía moral kantiana constituyó una culminación revolucionaria de esta tendencia histórica a atribuir individualmente un respeto moral abstracto cada vez mayor a las personas.<sup>24</sup>

Sin embargo, durante la mayor parte de la edad moderna sólo los hombres — más precisamente sólo algunos de ellos — se beneficiaron de esta evolución. Mientras que cada vez más hombres eran reconocidos como agentes morales competentes, las mujeres en general seguían estando en la práctica subordinadas moralmente a la autoridad y el control de sus padres, sus maridos, sus sacerdotes y sus gobernantes. Sólo en el siglo XX a un número sustancial de mujeres de diversos estamentos sociales se les permitió ejercer como agentes morales en diversos contextos sociales. Incluso así, las religiones más importantes y la mayoría de las sociedades humanas no llegan a reconocer, en una u otra medida, la plena igualdad moral con los hombres en cuanto a ser consideradas agentes morales competentes para participar en todo el ámbito de las actividades humanas e instituciones sociales.<sup>25</sup> Así pues, la concepción de la moralidad como autogobierno no ha sido nunca aplicada plenamente a las mujeres tal como lo ha sido a los hombres.

Muchas feministas han argumentado que el problema que tienen las filosofías morales modernas, como la de Kant, va más allá del mero hecho de que los hombres eran los principales beneficiarios de las mismas; estribaría presuntamente en que esas filosofías son profundamente masculinistas en sus mismas concepciones y sus valores, como lo pone de manifiesto, por ejemplo, el hecho de que pasan por alto la naturaleza social de la comprensión moral.<sup>26</sup> No obstante, esta visión

<sup>23</sup> Jerome Schneewind, *The Invention of Autonomy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

<sup>24</sup> Por supuesto, en la práctica, a algunos grupos de hombres — y a todas las mujeres — les fue negada durante mucho tiempo su participación en la tendencia a permitir a los individuos una libertad cada vez mayor de vivir sus propias vidas de la manera que estimaran conveniente.

<sup>25</sup> La Iglesia Bautista del Sur, que es la mayor confesión protestante de los Estados Unidos, modificó recientemente su documento confesional más importante, 'The Baptist Faith and Message', para sostener el principio de que las mujeres deberían 'someterse de buen grado' a sus maridos, justificando este pronunciamiento a partir de la Biblia; Southern Baptists Call for Wives to Be Submissive, *St. Louis Post-Dispatch*, 10 de junio de 1998, pp. A1, 9.

<sup>26</sup> Véase, por ejemplo, Susan J. Hekman, *Moral Voices, Moral Seles: Carol Gilligan and Feminist Moral Theory* (University Park, Pensilvania: Pennsylvania State University Press, 1995), especialmente cap. 2 y pp. 72-6.

de las filosofías morales modernas no es la única manera de criticarlas que pueden seguir las feministas. Es decisivo para el pensamiento feminista en general poner en cuestión los vestigios culturales de la concepción de la moralidad como obediencia, tal como ésta se aplica a las mujeres. Ello requiere poner en duda la idea de que las mujeres *como individuos* son menos capaces que los hombres como individuos de captar lo que requiere la moralidad y de ser motivadas a actuar con arreglo a ello. Con este fin parece necesario insistir en que las mujeres poseen, como individuos, la capacidad de acceder a la competencia como agentes morales sin haber de ser dominadas o controladas por otros. De modo que, como en la tradición kantiana, cualquier perspectiva ética que pretenda poner en cuestión la concepción de la moralidad como obediencia o la aplicación de esa concepción a las mujeres parece requerir que se preste atención a la capacidad moral individual.

La concepción social de la comprensión moral, por plausible que sea desde una perspectiva feminista, no proporciona por sí misma razón alguna para rechazar la peligrosa concepción de la moralidad como obediencia. No proporciona ninguna razón para pensar que las personas deberían contribuir *por igual* a la empresa moral. La mayor parte de las tareas sociales se caracterizan por la existencia de jerarquías en cuanto al conocimiento o la autoridad, es decir, algunos individuos adquieren una parte mayor que otros de los conocimientos generados por los esfuerzos del grupo. La mayoría de las personas piensan que un mayor conocimiento justifica el ejercicio de una mayor autoridad y mando en las empresas comunes, y las concepciones sociales de la comprensión moral no excluyen la idea de que algunas personas deberían ser dirigidas moralmente por otras, en particular por aquellas cuyo conocimiento moral sea mayor, ni excluyen la idea de que en los hombres reside un mayor conocimiento moral, por lo que deberían controlar a las mujeres en diversas cuestiones morales. Por esta razón, una concepción social de la comprensión moral que pase por alto la capacidad moral individual (de las mujeres) no puede por sí misma servir al ideal feminista de poner fin a la subordinación moral de las mujeres a los hombres.

Una atención excesiva a la naturaleza social de la empresa moral, especialmente cuando se la une a la idea de que las mujeres están orientadas a las relaciones mucho más que los hombres dentro de esa empresa, podría conllevar que pareciera que las mujeres fueran especialmente incapaces *como individuos* de captar lo que requiere la moralidad y actuar de acuerdo con ello. Este énfasis social puede arrojar dudas sobre la capacidad de las mujeres de tomar decisiones morales cuando están solas o de resistir la influencia de comunidades mal orientadas moralmente. Para poner en cuestión las formidables estructuras de dominio masculino no que siguen existiendo en este mundo, es vital que el feminismo insista en que las mujeres maduras son tan capaces como los hombres de ser plenamente agentes morales por sí solas y que no deberían ser dominadas o controladas en el transcurso de sus vidas adultas más de lo que los hombres habrían de serlo.

Con esta finalidad, una ética feminista debería enfatizar algo más que la mera naturaleza social de la autonomía moral. Además debería enfatizar que las capaci-

dades morales de las mujeres *como individuos* son al menos iguales que las de los hombres como individuos. Este enfoque no excluye la tesis de que la capacidad moral individual es un producto social. Esa capacidad surge de una socialización anterior y su manifestación depende de recursos culturales compartidos relativos al significado moral y la comunicación. Sin embargo, dentro del contexto de una empresa moral que es necesariamente un proyecto social, las mujeres son al menos tan capaces como los hombres de determinar *individualmente* lo que requiere la moralidad y de autogobernarse *individualmente*.

#### La autonomía personal

Después de haber visto la importancia que tiene para el feminismo el replanteamiento de la autonomía moral, hemos de explorar una noción más general de autonomía que ha ocupado la atención de las feministas. En este punto no se requiere que se pongan en duda las especiales necesidades del ámbito moral. Mientras que la autonomía moral se define como autodeterminación en la comprensión y la elección moral, la autonomía *personal* o individual puede definirse como autodeterminación en el sentido general de elegir el modo de actuar y de vivir la propia vida.

Las actitudes feministas hacia la autonomía personal han cambiado con los años. En la década de 1970, no se vio como problema el ideal de la autonomía por sí mismo. Las feministas creían que la autonomía personal era un rasgo deseable en las mujeres, un rasgo con el cual podrían resistir la opresión y vivir vidas plenas. La principal preocupación de las feministas en ese momento consistía en que el proceso de socialización y de supresión política del género había negado la autonomía a las mujeres injustamente. Larry Blum, et. al., Sharon Bishop Hill y, más recientemente, Diana T. Meyers, defendieron esto.<sup>27</sup>

Sin embargo, en la década de 1980, las feministas comenzaron a poner objeciones al ideal mismo de la autonomía tal como éste se concebía en las principales corrientes filosóficas. Una de las críticas era que las concepciones de la autonomía en estas corrientes descansan en una psicología poco realista de la persona. La mayoría de la corrientes principales de la autonomía consideran que algún tipo de cuidadosa reflexión sobre uno mismo y de autoatribución es decisivo para que se dé la autonomía, con lo cual se supone que la conciencia verdadera de uno mismo es un logro fácil y que el autoengaño no constituye un serio problema. En contraste con ello, las feministas argumentan que la autocomprensión verdadera es un logro inusual que no debería darse por supuesto. Como sugiere Jean Grimshaw, las ex-

<sup>27</sup> Larry Blum, Marcia Homiak, Judy Housman y Naomi Scheman, 'Altruism and Women's Oppression', *The Philosophical Forum* 5:1-2 (otoño-invierno, 1973-74), 196-221; Sharon Bishop Hill, 'Self-Determination and Autonomy', en Richard Wasserstrom, ed., *Today's Moral Problems*, 2ª edición (Nueva York: Macmillan, 1979), pp. 118-33; y Diana T. Meyers, *Self, Society and Personal Choice* (Nueva York: Columbia University Press, 1989).

plicaciones de la autonomía que no reconocen las dificultades que existen para conocer los propios deseos y que no suministran indicación alguna acerca de la manera de superar esas dificultades son muy incompletas y pueden llevar a error.<sup>28</sup>

Quizá la objeción feminista más importante a las teorías predominantes estriba en el carácter eminentemente individualista de éstas. El ideal de autonomía está estrechamente relacionado con las tradiciones liberales en el pensamiento moral y político. De acuerdo con la crítica feminista, estas tradiciones conciben a los individuos como átomos sociales que se hacen autónomos mediante la independencia autosuficiencia y autocreación, separándose egoístamente de su conexión con otros humanos. Las feministas acusan a estas teorías de tratar las relaciones sociales y las interdependencias entre humanos simplemente como amenazas a la autonomía.<sup>29</sup>

Un tratamiento atomista de las personas y de la autonomía personal no es realmente verosímil. Los individuos no se crean ellos mismos; no son literalmente 'hombres que se hacen a ellos mismos'. A todos los seres humanos los crían y los socializan otros seres humanos para que puedan sobrevivir y llevar vidas característicamente humanas. La mayoría de los seres humanos siguen dependiendo de los demás durante toda su vida de alguna u otra manera. Incluso aquellos individuos poco frecuentes que pueden sobrevivir sin compañía humana durante largos periodos de tiempo han necesitado de otras personas para aprender las habilidades que les permitan conseguirlo. Además, el proceso de socialización incorpora recursos culturales como el lenguaje, los modos de pensar y los hábitos prácticos en la identidad misma y la consciencia de las personas. También, la consciencia de uno mismo como un yo y la capacidad con ella relacionada de la reflexión sobre uno mismo necesitan del contexto de otros yos, de quienes se aprende a diferenciarse tanto numéricamente como cualitativamente. Finalmente, los conceptos y las normas socialmente compartidos moldean y hacen significativas las elecciones y las obligaciones por medio de las cuales se realiza la autonomía individual. Así pues, las relaciones sociales y las interdependencias humanas en lugar de amenazar la autonomía son necesarias para su realización.

En lugar de un tratamiento atomista de la autonomía, las feministas recomiendan o abandonar completamente el ideal de autonomía o modificar la explicación de la misma teniendo en cuenta la naturaleza social y los modos de autodeterminación de las personas.<sup>30</sup> La explicación feminista de la autonomía más frecuente

<sup>28</sup> Jean Grimshaw, 'Autonomy and Identity in Feminist Thinking', en Morwenna Griffiths y Margaret Whitford, eds., *Feminist Perspectives in Philosophy* (Bloomington: Indiana University Press, 1988), pp. 90-108.

<sup>29</sup> Véase, por ejemplo, Evelyn Fox Keller, *Reflections of Gender and Science* (New Haven: Yale University Press, 1985); Jennifer Nedelsky, 'Reconceiving Autonomy: Sources, Thoughts and Possibilities', *Yale Journal of Law and Feminism* 1:1 (verano 1989), 7-36; Lorraine Code, *What Can She Know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge* (Ithaca: Cornell University Press, 1991); y Morwenna Griffiths, *Feminisms and the Self: The Web of Identity* (Londres: Routledge, 1995).

<sup>30</sup> Los defensores de la tradición liberal niegan que ésta sostenga concepciones atomistas o individualistas; véase por ejemplo Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture* (Oxford: Clarendon Press, 1989), cap. 1. En el texto que sigue se verá cómo las concepciones predominantes de la autonomía en general han convergido con las del feminismo en este punto.

en la actualidad puede calificarse de social o relacional. Muchas filósofas feministas han desarrollado variantes, por ejemplo Evelyn Fox Keller, Jennifer Nedelsky, Seyla Benhabib, Lorraine Code, Morwenna Griffiths, Alison Weir y Susan Brison.<sup>31</sup> Sus explicaciones contienen dos afirmaciones relacionales decisivas. Primero, la clase de yo que puede ser personalmente autónomo es un ser inherentemente social que ha llegado a ser un yo distintivo con una identidad particular precisamente mediante las relaciones interpersonales con otras personas. Segundo, la autonomía requiere capacidades que o se *aprenden* de otros, como son el conocimiento de uno mismo, preguntar, dudar o *imaginar* alternativas, o deben ser ejercitadas *interactuando* con otros, por ejemplo, explicando historias sobre uno mismo. Estas capacidades son sociales también, pues requieren sistemas significativos de representación para entender el yo y sus circunstancias, sistemas que deben estar incrustados en las prácticas sociales.

Las teorías relacionales de la autonomía gozan de gran plausibilidad. De hecho, desde hace ya algún tiempo muchos de los filósofos de la autonomía dentro de las corrientes predominantes han reconocido que solamente los seres socializados pueden ser autónomos y que lo son en virtud de procesos basados en relaciones y prácticas sociales.<sup>32</sup> Además, ninguna de las concepciones predominantes requiere que para que una persona sea autónoma deba separarse de las otras o tener una independencia autosuficiente. Una persona puede ser autónoma aunque dependa de otras, cuidando mucho de ellas, velando por las necesidades y los deseos de los seres queridos, cooperando con otros en empresas colectivas, o, según algunas opiniones, incluso siendo un subordinado de otras personas. De acuerdo con varias de las teorías predominantes, una persona puede hacer estas cosas de manera autónoma en tanto en cuanto sus decisiones se basen en el tipo adecuado de autorreflexión.<sup>33</sup>

Dado que las principales teorías filosóficas actuales sobre la autonomía reconocen que las relaciones sociales son la base de la autonomía personal, ¿se han equivocado las teorías feministas de la autonomía al criticarlas? Quizá. No obstante, sugiero que aquello contra lo que se dirigen las críticas feministas a la autonomía no es la corriente filosófica predominante, sino un ideal de autonomía masculina que impregna las culturas populares de la mayoría de las sociedades. En

<sup>31</sup> Véase, por ejemplo, Keller, *Reflections of Gender and Science*; Nedelsky, 'Reconceiving Autonomy'; Benhabib, *Situating the Self*; Code, *What Can She Know?*; Griffiths, *Feminisms and the Self*; Alison Weir, *Sacrificial Logics: Feminist Theory and the Critique of Identity* (Nueva York: Routledge, 1996); y Susan Brison, 'Outliving Oneself: Trauma, Memory, and Personal Identity', en Meyers, ed., *Feminists Rethink the Self*, pp. 12-39.

<sup>32</sup> Para una discusión sobre cómo las concepciones predominantes de la autonomía reconocen la naturaleza social de ésta, y por ello coinciden con las teorías feministas, véase mi 'Autonomy and Social Relationships: Rethinking the Feminist Critique', en Meyers, ed., *Feminists Rethink the Self*, pp. 40-61.

<sup>33</sup> Una de las teorías principales que ejemplifica esta idea es la de Gerald Dworkin, *The Theory and Practice of Autonomy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988). Para un análisis de cómo las teorías contemporáneas de la autonomía son consistentes con las preocupaciones feministas, véase Christman, 'Feminism and Autonomy'.

las sociedades occidentales que idealizan la autonomía, se idealiza a los hombres por ser autosuficientes y básicamente independientes, y porque evitan la dependencia financiera o emocional. Las normas de masculinidad usaban rasgos y comportamientos que conducían a un ideal de elevada independencia, un ideal que no es en absoluto neutral en cuanto a los procedimientos. Este modelo de autonomía (masculina) manifiesta el individualismo atomista que las feministas han criticado.

Las teorías filosóficas de la autonomía predominantes tienen poco que decir sobre lo que hay de erróneo en esos populares ideales masculinos. Simplemente pasan por alto los ideales que dan forma a la comprensión popular de la autonomía. Desafortunadamente, no considerar esos ideales significa pasar por alto el modo en que las concepciones de los géneros influyen y distorsionan la comprensión popular. Al no tener en cuenta estos ideales culturales de género, las teorías filosóficas de la autonomía predominantes olvidan las prácticas que configuran la manera en que las mujeres y los hombres comprenden y luchan por la autonomía personal. No consideran los modos en que la búsqueda real de autonomía no alcanza los ideales filosóficos debido a la influencia de prácticas condicionadas por el género. Los enfoques feministas están dirigidos precisamente a remediar ese déficit. Por ello, las teorías feministas de la autonomía incluyen una dimensión de la conciencia social y la consideración de lo social de la que carecen en la mayoría de los enfoques filosóficos preponderantes.

En la actualidad, las explicaciones relacionales feministas de la autonomía se enfrentan como mínimo a dos retos. En primer lugar, las relaciones sociales no tienen siempre efectos benignos sobre las mujeres. Por ejemplo, en las relaciones sexuales y familiares las mujeres han estado sujetas históricamente al control económico, la subordinación jerárquica, la violación y la violencia doméstica con la indiferencia, cuando no la bendición, de Iglesias y estados. Como resultado, las mujeres han sufrido de muchos modos a causa de las relaciones sociales, incluyendo también la negación al grado de autonomía que de otro modo les hubiera correspondido, fuera el que fuere.

Consideremos los abusos sobre las mujeres por parte de sus maridos o sus parejas. Tales abusos amenazan la seguridad de la víctima en su propia casa. En lugar de poder centrarse en llevar una vida autónoma que esté de acuerdo con sus valores y compromisos más profundos, la mujer se ve forzada a concentrar toda la atención en su supervivencia y su seguridad. A su vez, estas necesidades de supervivencia hacen que dirija su atención a los deseos y las demandas del que abusa de ella. Una mujer sobre la que se cometen abusos tiende a desarrollar una mayor conciencia de lo que su pareja quiere y necesita para acomodarse a sus deseos y caprichos, todo ello en un intento de minimizar sus reacciones violentas.<sup>34</sup> Tener que dejar que las necesidades y los deseos de otra persona de-

terminen el curso de la propia conducta para poder sobrevivir es un modo de existencia trágicamente heteronómico.

Las investigaciones feministas sobre la violencia y las violaciones que las relaciones sociales algunas veces les deparan a las mujeres es, por tanto, algo conspicuamente relevante para las explicaciones feministas de la autonomía. Los escritos feministas sobre la autonomía de la década de 1980 en adelante reconocen ya que las relaciones sociales son, por un lado, necesarias para la autonomía pero, por el otro, a veces constituyen una barrera.<sup>35</sup> El problema teórico consiste ahora en darle a cada una de estas tesis en contraste lo que les corresponde y llevarlas a un todo coherente.

Un segundo reto para las explicaciones relacionales feministas de la autonomía es el de replantear de una manera coherente la naturaleza de lo que constituye ser uno mismo y la propia individualidad.<sup>36</sup> Ello requiere, en particular, eliminar las posibles tensiones entre dos puntos de vista, a saber, que el ser persona es algo intrínsecamente social y que la autonomía requiere un grado apreciable de personalidad separada. Para *determinar* lo que constituye su propio yo, un ser debe, como mínimo, *ser* un yo. Los yos deben, por ejemplo, ser distintos numéricamente de otros seres, y deben ser identificables separadamente como actores, agentes o autores de elecciones y conductas externas. Un yo debe poseer un cierto grado de unidad coherente como yo separado y ser capaz en alguna medida de reflexionar fiablemente sobre sí mismo. Estas parecen ser las condiciones mínimas necesarias para que alguien pueda poseer el mínimo de condición de persona que le capacita para poder acceder a la autonomía, por mucho que esa autonomía no pueda realizarse, excepto en el contexto de las relaciones sociales.

El postmodernismo, el deconstruccionismo, el psicoanálisis y otros movimientos en la filosofía contemporánea han puesto en duda de diversos modos el concepto de un yo autoconsciente unificado y coherente. La filosofía feminista, en una parte importante, ha sido influenciada por estos movimientos intelectuales. De modo que algunas filosofías feministas han rechazado la idea de que los seres humanos son seres unificados, coherentes o autoconscientes de un modo fiable.<sup>37</sup> Es innecesario decir que las feministas que opinan esto mostrarán poco interés por el concepto de autonomía.<sup>38</sup>

No obstante, la unidad, la coherencia y la autoconsciencia son una cuestión de grado. Para ejercer la autonomía, un sujeto no tiene por qué ser absolutamente unificado, coherente o autoconsciente de modo transparente e incorregible; sólo necesita poseer esos rasgos en grado suficiente. No hay nada en el feminismo

<sup>34</sup> Véase, por ejemplo, Keller, *Reflections on Gender and Science*, pp. 112-13; Nedelsky, 'Reconceiving Autonomy', pp. 21, 33-4; y Code, 'Second Persons', pp. 87-94, 108. Véase también mi 'Autonomía, Social Disruption, and Women', en Natalie Stoljar y Carrianna Mackenzie, eds., *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency and the Social Self* (Oxford: Oxford University Press).

<sup>35</sup> Véase, por ejemplo, Meyers, ed., *Feminists Rethink the Self*.

<sup>36</sup> Judith Butler argumenta esto concretamente en relación con la identidad de género; cf. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (Nueva York: Routledge, 1990).

<sup>37</sup> Véase, por ejemplo, Stoljar y Mackenzie, eds., *Relational Autonomy*.

<sup>38</sup> Véase, por ejemplo, Kathleen J. Ferraro, 'Battered Women: Strategies for Survival', en Albert P. Carandelli, ed., *Violence Between Intimate Partners: Patterns, Causes, and Effects* (Boston: Allyn y Bacon, 1997), pp. 124-40, especialmente pp. 128-9.

