

## CAPÍTULO 7

### FEMINISMO

El pensamiento feminista contemporáneo es extremadamente diverso, tanto en sus premisas como en sus conclusiones. Hasta cierto grado, esto también es cierto de las otras teorías que he examinado. Sin embargo, esta diversidad aparece multiplicada en el caso del feminismo, porque cada una de aquellas teorías se encuentra representada dentro del feminismo. Así, tenemos un feminismo liberal, un feminismo socialista, e incluso un feminismo libertarista. Más aún, encontramos un movimiento significativo dentro del feminismo que, como la teoría psicoanalítica o postestructuralista, se orienta hacia formas de teorización que trascienden los límites de las principales corrientes de la filosofía política angloamericana. Alison Jaggar dice que el compromiso de terminar con la subordinación de las mujeres informa las diversas formulaciones de la teoría feminista (Jaggar, 1983, p. 5). Sin embargo (como advierte la misma autora), este acuerdo pronto se diluye en explicaciones radicalmente diferentes acerca de tal subordinación, y las medidas requeridas para eliminarla.

Sería necesario un libro aparte para discutir cada una de estas formulaciones de la teoría feminista.<sup>1</sup> Aquí, me centraré en tres críticas del feminismo hacia el modo en que las principales corrientes de la teoría política se ocupan, o dejan de ocuparse, de los intereses y preocupaciones de las mujeres. He sostenido en éstas que un amplio número de teorías políticas contemporáneas comparte una «plataforma igualitaria», un compromiso con la idea de que todos los miembros de la comunidad deberían ser tratados como iguales. Con todo, y hasta hace muy poco, la mayor parte de la filosofía política ha defendido, o al menos ha aceptado, la discriminación en razón del sexo.

1. Una introducción a estas diversas formulaciones puede verse en Jaggar (1983); Nye (1988); Charvet (1982); Tong (1989).

Y aunque los puntos de vista tradicionales sobre esta discriminación sexual han sido progresivamente abandonados, muchas feministas creen que los principios que se desarrollaron teniendo en mente los intereses y experiencias de los hombres son incapaces de reconocer adecuadamente las necesidades de las mujeres, o de incorporar sus experiencias. Consideraré tres de tales argumentos. El primero se centra en la definición «sexualmente neutral» de la discriminación en razón del sexo; el segundo se refiere a la distinción social-privado. Estos dos argumentos afirman que aspectos relevantes de la concepción liberal democrática sobre la justicia privilegian a los varones. El tercer argumento, por otra parte, afirma que el mismo énfasis en la justicia tiende a favorecer a los varones, y que cualquier teoría que sea sensible a los intereses y experiencias de las mujeres reemplazará el acento en la justicia por el acento en el cuidado de los demás. Estos tres argumentos sólo nos dan una idea limitada del alcance de la teoría feminista reciente, pero nos muestran cuestiones importantes que cualquier explicación acerca de la igualdad entre los sexos debe atender, a la vez que representan tres de los puntos de contacto más comunes entre el feminismo y las principales corrientes de la filosofía política.

### 1. Igualdad sexual y discriminación

Hasta bien entrado este siglo, la mayoría de los teóricos varones, de todo el espectro político, aceptaba la creencia según la cual existían «fundamentos naturales» para el confinamiento de las mujeres en la familia, y para que, dentro de la familia, «las mujeres se hallen sujetas, por ley y por costumbre, a sus maridos» (Okin, 1979, p. 200).<sup>2</sup> Las limitaciones de los derechos civiles y políticos de las mujeres se creían justificadas por el hecho de que éstas, por naturaleza, eran

2. Al aceptar esta visión según la cual existe «un Fundamento en la Naturaleza» que establece la superioridad del marido como «más fuerte y más capaz» (Locke, en Okin, 1979, p. 200), los liberales clásicos crearon una seria contradicción respecto de sí mismos. Porque sostienen, al mismo tiempo, que todos los humanos son iguales por naturaleza, que la naturaleza no fundamenta una desigualdad de derechos. Según hemos visto, éste era el punto central de sus teorías sobre el estado natural (cap. 3, apartado 3). ¿Por qué el supuesto hecho de que los hombres sean «más fuertes y más capaces» justifica derechos desiguales para las mujeres cuando, como afirmó el mismo Locke, las «diferencias en las cualidades superiores de algunas capacidades o habilidades» no justifican derechos diferentes? Uno no puede, al mismo tiempo, mantener la igualdad de los hombres como grupo, basándose en que las diferencias en las capacidades no justifican derechos diferentes, y excluir a las mujeres como grupo, según el principio de que ellas son menos capaces. Si se excluye a las mujeres en razón de que el común de ellas es menos capaz que el común de los hombres, entonces todos los hombres que son menos capaces que la media de los varones también deberían quedar excluidos. Como dice Okin, «Si el fundamento de su individualismo pretende ser sólido, necesita argumentar que las mujeres en cuanto individuos son iguales que los hombres en cuanto individuos, de la misma manera que los hombres débiles son iguales que los fuertes» (Okin, 1979, p. 199).

poco aptas para las tareas políticas y económicas fuera del hogar. Progresivamente, los teóricos contemporáneos han abandonado este presupuesto de la inferioridad natural de las mujeres. Y han aceptado que las mujeres, tanto como los hombres, deberían considerarse «seres libres e iguales» capaces de autodeterminarse y de tener un sentido de la justicia, y por ello libres de entrar en la esfera pública. Y las democracias liberales, progresivamente, han adoptado leyes antidiscriminatorias encaminadas a asegurar que las mujeres tengan un igual acceso a la educación, el empleo, los cargos políticos, etc.

Pero estas leyes antidiscriminatorias no han traído la igualdad sexual. En Estados Unidos y Canadá, la discriminación laboral ha aumentado dentro de las ocupaciones de renta salarial más baja. En efecto, si las tendencias actuales permanecen, en el año 2000 todas las personas por debajo del umbral de la pobreza en Estados Unidos serán mujeres o niños (Weitzman, 1985, p. 350). Más aún, la violencia doméstica y los ataques sexuales están en aumento, así como otras formas de violencia y degradación dirigidas contra la mujer. Catherine Mackinnon resume su investigación sobre los efectos de la igualdad de los derechos en Estados Unidos diciendo que «las leyes de la igualdad sexual han sido totalmente ineficaces en cuanto a dar a las mujeres aquello que necesitan y que, por causa de su condición, socialmente se les impide, esto es, la posibilidad real de tener vidas productivas con una razonable seguridad física, la expresión de su propia personalidad, individuación, y un mínimo de respeto y dignidad» (Mackinnon, 1987, p. 32).

¿Por qué ocurre esto? La discriminación en razón del sexo, tal como se la interpreta comúnmente, implica la consideración arbitraria e irracional del sexo en la adjudicación de beneficios y posiciones. Conforme a esta visión, las formas de discriminación sexual más patentes son aquellas donde, por ejemplo, alguien rehúsa contratar a una mujer para un trabajo aun cuando el sexo no tenga ninguna relación con la tarea que debe desarrollarse. Mackinnon llama a éste la «consideración de la diferencia», porque ve como discriminatorio todo tratamiento desigual que no pueda justificarse apelando a alguna diferencia sexual.

Las leyes contrarias a la discriminación sexual de este tipo fueron modeladas a partir de las leyes de la discriminación racial. Y así como la legislación a favor de la igualdad de razas pretende una sociedad «ciega a las diferencias en el color», del mismo modo las leyes en defensa de la igualdad sexual pretenden una sociedad ciega por lo que hace al sexo. Una sociedad sería no discriminatoria en aquellos casos en que ni la raza ni el sexo se tengan en cuenta a la hora de adjudicar beneficios. Por supuesto, aunque es posible concebir decisiones

políticas y económicas totalmente indiferentes en cuanto a la raza, es difícil ver de qué modo una sociedad podría ser ciega en relación con el sexo. Una sociedad que establece beneficios para el embarazo, o ampara los deportes sexualmente diferenciados, está tomando en cuenta el sexo, pero esto no parece injusto. Y mientras que los lavabos diferenciados en razón de la segregación racial parecen claramente discriminatorios, la mayoría de las personas no opina lo mismo de la existencia de lavabos diferenciados para hombres y mujeres. Por lo tanto, la «consideración de la diferencia» acepta que existen casos legítimos de un tratamiento diferenciado en razón del sexo. Los que se oponen a los derechos iguales para las mujeres normalmente invocan los deportes (o los lavabos) sexualmente integrados como evidencia de que la igualdad sexual no es un criterio conveniente. Sin embargo, los defensores de la consideración de la diferencia responden diciendo que los casos de diferenciaciones legítimas son bastante raros, mientras que los casos de diferenciaciones arbitrarias son tan comunes, que la carga de la prueba recae sobre aquellos que afirman que el sexo es una causa pertinente para adjudicar beneficios o situaciones.

La consideración de la diferencia, que constituye el planteamiento corriente de la igualdad legal entre sexos en la mayoría de los países occidentales, ha tenido bastante éxito. Su «batalla moral» es la de «garantizar que las mujeres accedan a lo que los hombres han accedido», y de hecho «ha logrado para las mujeres cierto acceso al empleo y la educación, a las ocupaciones públicas, incluyendo las académicas, las actividades profesionales, los trabajos en fábricas, la participación en el ejército, y también un acceso más que nominal al atletismo» (Mackinnon, 1987, pp. 33, 35). La consideración de la diferencia ha ayudado a hacer realidad un acceso o una competición neutrales, por lo que hace al sexo, en cuanto a las posiciones y beneficios sociales existentes.

Sin embargo, el éxito de este planteamiento ha sido limitado, porque desatiende las desigualdades que tienen su asiento en la misma definición de las posiciones mencionadas. La consideración de la diferencia ve la igualdad sexual en términos de la capacidad de las mujeres para competir, en un marco de reglas neutrales en lo tocante al sexo, por roles que han sido definidos por los hombres. Pero, a la hora de decidir quién va a ocupar tales roles en tales instituciones, la igualdad no puede alcanzarse permitiendo que los hombres conformen las instituciones sociales de acuerdo con sus intereses, e ignorando el sexo de los candidatos. El problema es que estos papeles pueden estar definidos de modo tal que los hombres resulten más ap-

tos para ellos, incluso en un marco de reglas de competencia neutrales en materia de sexo.

Consideremos el hecho de que la mayoría de los trabajos «requieren que la persona, neutral por lo que hace al sexo, esté preparada para ellos, no sea la que esté a cargo del cuidado de un niño en edad preescolar» (Mackinnon, 1987, p. 37). Dado que en nuestra sociedad todavía se espera que las mujeres cuiden de los niños, los hombres van a desenvolverse mejor que ellas en la competencia por tales trabajos. Esto no es simplemente porque las mujeres que se presentan sean discriminadas. Los empresarios pueden no considerar el sexo de los que se presentan o incluso pueden desear contratar a más mujeres. El problema es que muchas no cumplen los requisitos pertinentes para el trabajo, esto es, no tener la responsabilidad del cuidado de los menores. Existe una postura neutral en cuanto al sexo, en el sentido de que los empresarios no prestan atención al sexo de los aspirantes a un trabajo, sin embargo no hay igualdad sexual, porque los empleos se definieron presuponiendo que iban a ser ocupados por hombres cuyas esposas cuidarían de los niños en el hogar. La consideración de la diferencia insiste en que no debería tomarse en cuenta el sexo, al decidir quién debería ocupar un trabajo, pero, no obstante, ignora el hecho de que «el primer día en que se tomó en cuenta el sexo fue aquel en que los trabajos fueron conformados en el supuesto de que quienes los desempeñaran no tendrían la responsabilidad del cuidado de los niños» (Mackinnon, 1987, p. 37).

Que la neutralidad sexual vaya a engendrar o no la igualdad sexual depende del hecho de si el sexo fue tomado en cuenta anteriormente, y del modo en que lo fue. Como dice Janet Radcliffe Richards:

Si se mantiene a un grupo al margen de ciertas actividades por un tiempo suficiente, es extremadamente probable que dichas actividades se desarrollen de tal modo que el grupo excluido acabe siendo incapaz de realizarlas. Sabemos que las mujeres han sido excluidas de muchas clases de trabajo, y esto significa que es bastante probable que no se encontrarán en condiciones para llevarlos a cabo. El ejemplo más obvio de esto es la incompatibilidad de la mayoría de los trabajos con parir y criar a los niños; estoy firmemente convencida de que si las mujeres, desde un principio, hubieran participado en el gobierno de la sociedad, hubiesen encontrado una forma de que el trabajo y el cuidado de los niños fueran compatibles. Los hombres no tuvieron tal motivación, y podemos ver los resultados de ello (Radcliffe Richards, 1980, pp. 113-114).

Esta incompatibilidad que han creado los hombres entre la crianza de los niños y el trabajo remunerado tiene implicaciones profundamente desigualitarias para las mujeres. El resultado no es sólo que

las posiciones más valoradas dentro de la sociedad las ocupen los hombres, mientras que las mujeres son relegadas a trabajos a tiempo parcial y con baja remuneración, sino también que muchas mujeres pasan a ser económicamente dependientes de los hombres. Cuando la mayor parte de los «ingresos domésticos» proviene del trabajo remunerado del hombre, la mujer que desempeña el trabajo doméstico no remunerado pasa a ser dependiente del hombre para acceder a los recursos. Las consecuencias de esta dependencia han comenzado a ser más claras a partir del incremento del número de divorcios. Mientras que las parejas casadas pueden compartir el mismo nivel de vida durante el matrimonio, independientemente de quién es el que obtiene los ingresos, los efectos del divorcio son desastrosos para el nivel de vida de la mujer. En California, el nivel de vida de los hombres se incrementa en un 42 %, luego del divorcio, mientras que el de las mujeres se reduce en un 73 %, y se han encontrado resultados similares en otros estados (Okin, 1986 b, p. 161). De todos modos, ninguna de estas consecuencias de la incompatibilidad entre el cuidado de los niños y el trabajo remunerado resultaría discriminatorias, de acuerdo con la consideración de la diferencia, porque no implican una discriminación arbitraria. El hecho es que ser libre de la responsabilidad del cuidado de los niños es relevante para la mayor parte de los trabajos existentes, y los empresarios no son arbitrarios al valorar este punto. Puesto que es un aspecto pertinente en la valoración del trabajador, la consideración de la diferencia sostiene que no es discriminatorio valorar este aspecto, independientemente de las desventajas que cree para las mujeres. En efecto, la consideración de la diferencia estima que tener en cuenta quién se ocupa del cuidado de los niños, en lugar de valorar criterios irrelevantes como el sexo, constituye una evidencia de que la discriminación sexual ha sido eliminada. Con lo cual no recoge como elemento pertinente la responsabilidad del cuidado de los niños, y esto refleja de por sí una profunda causa de desigualdad sexual, que surge del modo en que los hombres, históricamente, han definido la economía para adecuarla a sus intereses.

Por ello, antes de decidir si el sexo debería tomarse en cuenta o no, necesitamos conocer de qué modo ya ha sido tomado en cuenta. Y el hecho es que casi todos los roles y posiciones importantes han sido definidos de un modo que establece privilegios según el sexo:

prácticamente todas las cualidades que distinguen a los hombres de las mujeres ya han sido compensadas en esta sociedad. La contextura física de los hombres define la mayoría de los deportes; sus necesidades, las modalidades de la cobertura médica y del seguro del automóvil, sus bio-

grafías, conforme a lo previsto por la sociedad, definen las expectativas en el lugar de trabajo y los criterios para el éxito profesional; sus perspectivas e inquietudes definen lo que se considera relevante en materia académica; sus experiencias y obsesiones definen lo que tiene valor; su presencia en la familia, su incapacidad para llevarse bien con otros —sus guerras y gobiernos— definen la historia; su imagen define a Dios, y sus genitales definen el sexo. Lo que parece una serie de medidas compensatorias de cada una de las diferencias respecto del hombre viene a ser, en el fondo, la estructura y los valores de la sociedad norteamericana (Mackinnon, 1987, p. 36).

Todo esto es «sexualmente neutral», en el sentido de que las mujeres no resultan arbitrariamente excluidas de la prosecución de aquello que la sociedad define como valioso. Sin embargo es sexista, porque aquello objeto de una prosecución neutral en cuanto al sexo, viene configurado por los intereses y valores de los hombres. Las mujeres están en inferioridad de condiciones, no porque los machistas favorezcan arbitrariamente a los hombres en la adjudicación de empleos, sino porque la sociedad entera favorece sistemáticamente a los hombres en la definición de los trabajos, lo valioso, etc.

En verdad, cuanto más define la sociedad las posiciones privilegiando un determinado sexo, menor es la capacidad de la consideración de la diferencia para detectar una desigualdad. Considérese el caso de una sociedad que limita el acceso a los métodos contraceptivos y al aborto, que configura los trabajos remunerados de suerte que sean incompatibles con parir y criar niños, y que no proporciona una compensación económica para el trabajo doméstico. Cada mujer que se enfrenta a un embarazo no planificado, y que no puede al mismo tiempo criar niños y desempeñar un trabajo remunerado, se convierte en económicamente dependiente respecto de alguien que obtiene ingresos de modo estable (esto es, el hombre). Para estar segura de poder obtener este apoyo, la mujer debe resultar sexualmente atractiva para el hombre. Conociendo que éste es su destino probable, muchas mujeres no se preocupan, tanto como los hombres, por adquirir una preparación que sólo puede ejercerse por aquellos que no pueden quedar embarazados. Mientras que los varones tratan de alcanzar una situación de seguridad personal mejorando su preparación, las mujeres tratan de alcanzar dicho objetivo aumentando su atractivo para los hombres. Esto, a su vez, genera un sistema de identidades culturales en el cual a la masculinidad se la asocia con la obtención de ingresos, y la feminidad se define en términos de servicios sexuales o domésticos en favor del hombre, y mediante la crianza de los niños. Entonces, hombres y mujeres llegan al matrimonio con diferentes po-

sibilidades en cuanto a la consecución de ingresos, y esta disparidad se amplía durante el matrimonio, cuando el hombre adquiere una valiosa experiencia laboral. Dado que la mujer tiene que hacer frente a mayores dificultades si quiere mantenerse a sí misma sin estar casada, ella depende más de la institución del matrimonio, lo cual permite al hombre ejercer un mayor control dentro del mismo.

En tal sociedad, los hombres como grupo ejercen un control sobre las oportunidades de las mujeres (a través de decisiones políticas sobre el aborto, y decisiones económicas relativas a los requisitos laborales), y los hombres, como individuos, ejercen control sobre mujeres económicamente vulnerables dentro de los matrimonios. Mas no es necesario que exista alguna discriminación arbitraria. Todo esto es «sexualmente neutral», en el sentido de que el sexo no necesariamente tiene que ver con el modo en que se le trata a uno por aquellos que están a cargo de la distribución de contraceptivos, trabajos, o el subsidio doméstico. Pero aunque la consideración de la diferencia toma la no existencia de discriminación arbitraria como evidencia de que la desigualdad sexual está ausente, en la práctica ello puede constituir una evidencia acerca de lo extendido de tal discriminación. Precisamente por el hecho de que las mujeres están dominadas en esta sociedad no existe la necesidad de discriminarlas. La discriminación arbitraria en el empleo no sólo es innecesaria para el mantenimiento de los privilegios masculinos, sino que además es bastante improbable que se dé, por cuanto la mayoría de las mujeres nunca estará en la posición de ser arbitrariamente discriminadas en sus trabajos. Tal vez, alguna que otra mujer pueda superar las presiones sociales que imponen los roles sexuales tradicionales. Sin embargo, cuanto más grande es la dominación, menor es la probabilidad de que alguna mujer vaya a estar en posición de competir por un empleo, y por lo tanto menos posibilidades de que se dé la discriminación arbitraria. Cuanto mayor sea la desigualdad sexual dentro de la sociedad, más reflejarán las instituciones sociales los intereses del hombre, y menor va a ser el número de las discriminaciones arbitrarias.

Ninguna de las democracias occidentales actuales se corresponde exactamente con este modelo de una sociedad patriarcal, pero todas comparten sus rasgos esenciales. Y si tenemos que examinar estas formas de injusticia, necesitamos definir la desigualdad sexual como un problema no de discriminación arbitraria, sino de dominación. En palabras de Mackinnon:

exigir que uno sea igual que aquellos que establecen los criterios —aquellos respecto de los cuales uno ya ha sido socialmente definido como diferente— significa simplemente que la igualdad sexual ha sido

definida de modo que nunca pueda ser alcanzada. Aquellos más necesitados de un tratamiento igual resultarán, socialmente, los menos similares a aquellos cuya situación establece el criterio a partir del cual se mide el derecho de uno a ser tratado igual. Doctrinalmente hablando, los problemas más profundos de la desigualdad sexual no serán los relativos a mujeres que disfrutarán de «una posición similar a los hombres. Mucho menos va a ocurrir que las prácticas de desigualdad sexual requieran actos discriminatorios adrede» (Mackinnon, 1987, p. 44; cf. Taub y Schneider, 1982, p. 134).

La subordinación de las mujeres no es fundamentalmente una cuestión de diferencias irracionales en razón de su sexo, sino una cuestión de supremacía masculina, bajo la cual las diferencias de sexo se convierten en relevantes para la distribución de beneficios, para la postergación sistemática de las mujeres (Mackinnon, 1987, p. 42; Frye, 1983, p. 38).

Dado que el problema es la dominación, la solución no sólo es la ausencia de discriminación, sino la tenencia de poder. La igualdad no sólo exige una igual oportunidad de alcanzar roles definidos por los hombres, sino también un poder igual para crear roles definidos por las mujeres, o para crear roles andróginos que tanto el hombre como la mujer tengan un mismo interés en ocupar. El resultado de tal tenencia de poder podría ser muy diferente del de nuestra sociedad, o del de una sociedad en donde prime una igualdad de oportunidades para entrar en instituciones definidas por los hombres, que es la que favorece la actual teoría acerca de la discriminación sexual. Desde una posición de igual poder, no hubiéramos creado un sistema de papeles sociales que defina los trabajos «de los hombres» como superiores a los trabajos «de las mujeres». Por ejemplo, los papeles de los hombres y mujeres dedicados a la asistencia sanitaria fueron definidos de nuevo por éstos contra la voluntad de aquéllas. Con la profesionalización de la medicina, las mujeres se vieron relegadas al rol de enfermeras, una posición que se encuentra subordinada a la del doctor, y está menos remunerada. Tal revisión no se hubiera efectuado si las mujeres hubiesen estado en una posición de igualdad, que hoy debería ser repensada si es que las mujeres han de alcanzar la igualdad.

La aceptación de una potestad normativa de la mujer requeriría de muchos cambios en cuanto a las relaciones determinadas por el sexo. Pero ¿qué cambios requeriría en nuestras teorías de la justicia? Muchos de los teóricos que vimos en los capítulos previos, implícita o explícitamente, aceptan la consideración de la diferencia. Sin embargo, ¿refleja esto defectos en sus principios, o defectos en el modo en que aplicaron tales principios a estas cuestiones? Muchas feministas

sostienen que los defectos radican en los mismos fundamentos, que el «varonil desfile» de teóricos (como dice Mary O'Brien) tanto en la derecha como en la izquierda interpretan la igualdad de manera tal que ya no son capaces de reconocer la subordinación de las mujeres. A todo esto, algunas feministas mantienen que la lucha contra la subordinación nos exige abandonar la idea de interpretar la justicia en términos de igualdad. Elizabeth Gross afirma que, puesto que las mujeres deben ser libres de poder definir su papel en la sociedad, por una política de «autonomía», satisfaría sus objetivos por una política de «igualdad»:

La autonomía implica el derecho de verse a uno mismo en los términos que uno escoja, cualesquiera que sean éstos, lo cual puede implicar, o no, una integración o alianza con otros grupos e individuos. En cambio, la igualdad implica una valoración conforme a criterios dados. La igualdad es la equivalencia de dos (o más) términos, uno de los cuales, de forma indiscutible, adopta el papel de norma o modelo. Por el contrario, la autonomía implica el derecho a aceptar o rechazar tales normas o criterios de acuerdo con lo apropiado que resulten respecto de la definición de uno sobre sí mismo. La lucha por la igualdad... implica una aceptación de criterios dados y una conformidad en cuanto a sus expectativas y exigencias. La lucha por la autonomía, en cambio, implica el derecho de rechazar tales criterios y crear otros nuevos (Gross, 1986, p. 193).

Gross supone que la igualdad de los sexos debe interpretarse como eliminación de la discriminación arbitraria. Sin embargo, el planteamiento de la autonomía también supone una interpretación de la igualdad, y si lo aceptamos, la autonomía se convierte en una parte de la mejor teoría de la igualdad entre los sexos, y no en un valor alternativo a dicha teoría. El argumento a favor de la autonomía de las mujeres apela a, más que entra en conflicto con, la idea más profunda de igualdad moral, porque afirma que los intereses y las experiencias de las mujeres debieran ser igualmente importantes en la configuración de la vida social. Como dice Zillah Eisenstein, «en este sentido, la igualdad quiere decir individuos con igual valor como seres humanos. De acuerdo con esta concepción, la igualdad no significa parecerse a los hombres, como ocurre actualmente, o igualarse en poder con los opresores» (Eisenstein, 1984, p. 253).

Por lo tanto, el planteamiento de la autonomía comparte con los principales teóricos el compromiso con la igualdad. Pero ¿es esto consecuente con el modo en que esta mayoría de teóricos interpreta tal compromiso?, por ejemplo, ¿es posible decir que el planteamiento de la autonomía encaja dentro de la visión liberal de la igualdad de re-

cursos? Mackinnon sostiene que el planteamiento de la autonomía nos lleva más allá de los principios básicos del liberalismo. ¿Es esto así? Es cierto que los teóricos liberales, como otros teóricos de corrientes mayoritarias, han aceptado la consideración de la diferencia respecto de la igualdad sexual, y, como resultado, no se han ocupado seriamente de la subordinación de las mujeres. Sin embargo, uno puede sostener que los liberales (y otros teóricos contemporáneos) traicionan sus propios principios cuando adoptan el planteamiento de la diferencia.<sup>3</sup> En verdad, la disyunción entre el planteamiento de la autonomía y los principios liberales resulta obvia. El compromiso del liberalismo con la autonomía y la igualdad de oportunidades, y con distribuciones de recursos sensibles a la ambición e insensibles a las dotaciones personales, excluyen las tradicionales divisiones en razón de sexo. Parece no haber motivo por el que quienes aceptan la posición original de Rawls tuviesen que desconocer que los roles sociales existentes, que privilegian uno de los dos sexos, constituyen una fuente de injusticia. Aunque el mismo Rawls no dice nada acerca del modo en que sus partidarios deberían interpretar la igualdad sexual, otros han sostenido que la lógica de la construcción de Rawls —esto es, el compromiso con la idea de eliminar las desigualdades inmerecidas, y con la libertad de elegir nuestros propios fines—, exige una reforma radical. Por ejemplo, Karen Green afirma que el interés por una libertad igual exige una redistribución del trabajo doméstico (Green, 1986, pp. 31-35). Y Susan Okin sostiene que los partidarios de Rawls atacarían mucho más el sistema de diferenciación en razón del sexo, para eliminar tanto la desigual división del trabajo doméstico como aquello que dé pie a considerar a la mujer como un objeto sexual y a la práctica misma (Okin, 1987, pp. 67-68). Podemos llegar a conclusiones similares acerca de la injusticia de los roles sexuales tradicionales, preguntándonos si éstos superan o no el test de la equidad de Dworkin (cf. cap. 3, apartado 5).

Aunque los liberales, históricamente, han aceptado el planteamiento de la diferencia, éste no es el resultado de unos principios

3. Tal vez los comunitaristas no puedan aceptar el planteamiento de la autonomía, dado que ésta supone que las personas pueden cuestionar sus roles en una forma que el comunitarismo niega, o desaprueba (cap. 6, apartado 3) (sobre la tensión entre feminismo y comunitarismo véase Gerschmer, 1989; Okin, 1989 b, pp. 41-62; Friedman, 1989). Y puesto que los libertaristas no aceptan la igualdad limitada de condición que subyace a la consideración de la diferencia, no podrían tampoco aceptar la concepción de la autonomía. Sin embargo, las otras teorías parecen capaces de adoptar la concepción de la autonomía. Mackinnon sostiene que la concepción de la autonomía se escapa a la comprensión del liberalismo porque los liberales tienen como objetivo la ley «formal» o «abstracta» que es «impregnable de sustancia». Yo no comprendo la oposición que establecen entre «forma» y «sustancia», o cómo encaja con los principios liberales tradicionales de la igualdad y libertad. Mackinnon, habitualmente, parece equiparar el liberalismo con una corriente particular de la interpretación constitucional norteamericana.

equivocados sino de una aplicación equivocada de tales principios. Esto no quiere decir que los liberales, simplemente, han pasado por alto, como por accidente, el problema de la desigualdad sexual. Existen obvias razones egoístas por las que los teóricos varones han evitado el planteamiento de la autonomía. Además, como veremos, un compromiso con este criterio más sólido de la igualdad sexual presenta preguntas difíciles de responder respecto de la relación entre lo social y lo privado, y entre la justicia y la ética del cuidado.

## 2. Lo social y lo privado

Si empleamos el enfoque de la autonomía para analizar la igualdad entre los sexos, uno de los temas centrales es el de la distribución desigual del trabajo doméstico, y la relación entre la familia y las responsabilidades propias del lugar de trabajo. Sin embargo, las principales corrientes teóricas han sido cautas al examinar las relaciones de familia y en juzgarlas a la luz de los criterios de justicia. Los liberales clásicos, por ejemplo, supusieron que la familia (encabezada por el padre) es una unidad biológicamente determinada, y que la justicia sólo se refiere a las relaciones convencionalmente determinadas entre las familias (Pateman, 1980, pp. 22-24). Por lo tanto, la igualdad natural de la que se ocupan es la de los padres en tanto representantes de las distintas familias, y el contrato social que discuten es el que rige las relaciones entre las familias. La justicia se refiere a la esfera «social», donde los varones adultos tratan con otros varones adultos de acuerdo con convenciones mutuamente acordadas. Las relaciones familiares, por otra parte, son «privadas», y están regidas por el instinto natural o la comprensión.

Los teóricos contemporáneos niegan que sólo los hombres sean capaces de actuar en la esfera social. Sin embargo, aunque hoy en día se afirma la igualdad sexual, se da por sentado que esta igualdad, como en la teoría liberal clásica, se aplica a las relaciones externas a la familia. Los teóricos de la justicia siguen desatendiendo las relaciones internas de la familia, que se considera un ámbito esencialmente natural. Y todavía se supone, implícita o explícitamente, que la unidad familiar tradicional es la familia tradicional encabezada por el hombre, en donde las mujeres se encargan del trabajo doméstico no remunerado, y de la reproducción. Por ejemplo, aunque J. S. Mill subrayaba que las mujeres eran igualmente capaces de alcanzar logros en todas las esferas en las que se lo propusieran, suponía que ellas continuarían realizando el trabajo doméstico. Según él, la división sexual del trabajo dentro de la familia «ya se realiza por consen-

so, o en todo caso no por ley, sino por la costumbre», y fue así como defendió esta situación como la «división de trabajo más apropiada entre dos personas»:

Así como ocurre cuando un hombre elige una profesión, así también, cuando una mujer se casa, puede entenderse que ella elige el cuidado de la casa y por la crianza de sus hijos como el lugar donde aplicar prioritariamente sus energías, y por tantos años como sean necesarios para dicho propósito; y que ella renuncia, no a todos los demás objetivos y obligaciones, sino a aquellos que no sean consecuentes con lo requerido por aquel propósito (Mill y Mill, 1970, p. 179).

Aunque los teóricos contemporáneos raramente son tan explícitos como Mill, implícitamente comparten su presupuesto respecto del papel de la mujer dentro de la familia (o, si es que no lo hacen, no dicen nada acerca del modo en que el trabajo doméstico debería recompensarse o distribuirse). Por ejemplo, aunque Rawls dice que la familia es una de las instituciones que debe evaluar una teoría de la justicia, simplemente supone que la familia tradicional es justa, y continúa valorando las distribuciones justas atendiendo a los «ingresos familiares» que corresponden a los «cabezas de familia», de modo tal que las cuestiones de justicia propias de la familia son excluidas del tratamiento de la justicia.<sup>4</sup> El descuido respecto de la familia ha estado presente aun en buena parte del feminismo liberal, que «aceptó la división entre la esferas social y privada, y que escogió alcanzar la igualdad fundamentalmente en la esfera social» (Evans, 1979, p. 19).

Los límites de cualquier enfoque sobre la igualdad entre los sexos que descuide la familia son cada vez más claros. Como hemos visto, el resultado de la «doble jornada» para las mujeres es que éstas quedan relegadas a trabajos de escasa remuneración, y a tiempo parcial, lo cual a su vez las convierte en económicamente dependientes. Pero, aun si se eliminase esta vulnerabilidad económica, garantizando unos ingresos iguales para todos, todavía permanecería la injusticia de que se creyese que las mujeres deberían escoger entre la familia y la carrera laboral, opción esta con la que los hombres no se enfrentan. La afirmación de Mill según la cual la mujer al casarse acepta una ocupación a tiempo completo, del mismo modo en que el hombre accede a una profesión, resulta asombrosamente injusta. Después de todo,

4. Véase Rawls (1971, pp. 128, 146). La explicación de Rawls sobre la familia se critica en Okin (1987); Green (1986); English (1977); Keurns (1983). El «resabio aristotélico» que subyace al tratamiento de los individuos como «cabezas de familia» sigue siendo común en la ciencia política (Stehm, 1983).

los hombres también se casan. ¿Por qué el matrimonio habría de tener tales consecuencias, diferentes y desiguales, entre hombres y mujeres? El deseo de ser parte de una familia no debería impedir que uno desarrolle una carrera laboral, y dado que ello inevitablemente tiene consecuencias para la carrera que uno elige, las consecuencias deberían soportarse por igual.

Además, en este punto permanece la cuestión de por qué no se otorga un mayor reconocimiento al trabajo doméstico. Incluso si los hombres y las mujeres compartiesen el trabajo doméstico no remunerado, esto difícilmente contaría como una verdadera igualdad sexual, si la causa de que no hubiese remuneración fuera que nuestra cultura devalúa el «trabajo femenino», o cualquier otra actividad «propia de mujeres». El sexismo puede estar presente no sólo en la distribución del trabajo doméstico, sino también en su evaluación. Y puesto que la devaluación del trabajo doméstico se vincula a la más amplia devaluación del trabajo de la mujer, entonces parte de la lucha por un mayor respeto hacia las mujeres tiene que implicar una lucha por un mayor respeto a su contribución en la familia. La familia se encuentra, por ello, tanto en el centro de la devaluación social como de la dependencia económica que sujetan a las mujeres a roles tradicionales. Y el resultado previsible es que los hombres ostentan mayor poder en casi todos los matrimonios, un poder que se ejerce en las decisiones que conciernen al trabajo, el ocio, el sexo, el consumo, etc., e incluso, en una minoría significativa de matrimonios, un poder que se ejerce mediante actos o amenazas de violencia (Okin, 1986 b, pp. 128-130).

Por lo tanto, la familia ocupa un lugar importante en la lucha por la igualdad sexual. Existe un consenso creciente entre las feministas según el cual la lucha por la igualdad sexual debe ir más allá de la discriminación social para alcanzar también el trabajo doméstico y la devaluación de la mujer dentro de la esfera privada. Carole Pateman sostiene que la «dicotomía entre lo social y lo privado... representa, en última instancia, aquello de lo que se ocupa el movimiento feminista» (Pateman, 1987, p. 103).

Examinar la injusticia en la esfera privada requeriría cambios sustanciales en la vida de la familia. Sin embargo, ¿qué cambios requiere de las teorías de la justicia? Como hemos visto, el hecho de que no se examinen las desigualdades en razón del sexo existentes dentro de la familia puede considerarse una traición a los principios liberales de autonomía e igualdad de oportunidades. De todas formas, según algunas críticas feministas, los liberales se niegan a adentrarse en la esfera familiar, aun para favorecer los objetivos liberales de autonomía e igualdad de oportunidades, porque se encuentran compro-

metidos con la distinción entre lo social y lo privado, y porque conciben la familia como centro de la vida privada. Así, Jagggar afirma que debido a que el derecho liberal a la intimidad «abarca y protege la intimidad personal dentro del hogar, la familia, el matrimonio, la procreación, la crianza de los niños», cualquier proposición liberal orientada a invadir la esfera familiar en nombre de la justicia «representa un claro distanciamiento de esta concepción liberal tradicional de la familia como centro de la vida privada... En la medida en que el acento del feminismo liberal en la justicia eclipsa cada vez más su respeto por la, así llamada, vida privada, surge la pregunta de si los valores básicos del liberalismo son en el fondo, coherentes» (Jagggar, 1983, p. 199). En otros términos, los liberales deben abandonar, o bien su compromiso con la igualdad sexual, o bien su compromiso con la distinción entre lo social y lo privado.

De cualquier forma, no es que la «concepción liberal tradicional» vea a la familia «como el centro de la vida privada». De hecho, existen dos concepciones diferentes acerca de la distinción entre lo social y lo privado en el liberalismo: la primera, que se originó con Locke, es la distinción entre lo político y lo social; y la segunda, que surge a partir de los liberales con influencias románticas, es la distinción entre lo social y lo personal. Ninguna de tales distinciones trata la familia como algo puramente privado, o explica o justifica su inmunidad respecto de posibles reformas legales. En verdad, cada una de las distinciones mencionadas ofrece pautas para criticar la familia tradicional. De todos modos, los liberales no han aplicado estas distinciones a la familia, y en general han descuidado el papel de la misma tanto al organizar la vida social como la privada.

#### a) EL ESTADO Y LA SOCIEDAD CIVIL

La primera formulación de la distinción liberal entre lo social y lo privado se ilustra mediante la distinción de Constant entre la libertad de los antiguos y la de los modernos. La libertad de los antiguos consistía en su participación activa en el ejercicio del poder político, y no el pacífico disfrute de la independencia personal. Los atenienses eran libres porque se gobernaban a sí mismos colectivamente, aunque carecían de independencia personal y libertades civiles, y se esperaba que sacrificasen sus placeres por el bien de la *polis*. La libertad de los modernos, por otra parte, se basaba en la prosecución sin trabas de la felicidad en sus lazos y ocupaciones personales, lo cual requería libertad respecto del poder político. Mientras que los antiguos sacrificaban la libertad privada en aras de la vida política, los modernos

veían la política como un medio (y de algún modo como un sacrificio) necesario para proteger su vida privada. El liberalismo expresa su compromiso con la libertad moderna separando marcadamente el poder público del Estado de las relaciones privadas en la sociedad civil, y estableciendo límites estrictos en cuanto a la capacidad del Estado para intervenir en la vida privada.

Se ha criticado frecuentemente esta distinción entre lo público y lo privado alegando que el acento liberal en la vida privada es antisocial. De acuerdo con Marx, por ejemplo, los derechos individuales proclamados por los liberales constituyen las libertades de «un hombre tomado como una mónada aislada y replegada en sí misma... el derecho de un hombre a la libertad no se basa en la unión del hombre con el hombre, sino en la separación del hombre respecto del hombre. El derecho a la libertad es el derecho a esa separación» (Marx, 1977 b, p. 53). Sin embargo, la visión liberal, en realidad, presupone nuestra sociabilidad natural. Como dice Nancy Rosenblum:

este límite entre esferas no implica que la vida privada sea radicalmente apolítica o antisocial. La vida privada quiere decir la vida en la sociedad civil, y no en algún estado natural presocial o en alguna condición antisocial de aislamiento y separación... la libertad privada ofrece un espacio libre de la vigilancia y la interferencia de los funcionarios públicos, multiplicando las posibilidades para las asociaciones y agrupaciones privadas... Lejos de invitar a la apatía, se supone que la libertad privada alienta la discusión pública y la formación de grupos que son los que hacen posible que los individuos accedan tanto a contextos sociales más amplios como al gobierno (Rosenblum, 1987, p. 61).

Cuando el Estado deja a las personas en una «perfecta independencia» en su vida privada, no las deja aisladas, sino más bien libres para que formen y mantengan «asociaciones y agrupaciones», o aquello que Rawls denomina «asociaciones libres». Debido a que son animales sociales, los individuos van a usar su libertad para asociarse con otros en la prosecución de sus fines comunes. La libertad, para los liberales clásicos, se basaba en la «unión del hombre con el hombre», sin embargo, ellos creían que la unión de los hombres que surgiese de las asociaciones libres en la sociedad civil resultaba más auténtica, y más libre, que la forzada, propia de las asociaciones políticas. El ideal liberal de la vida privada no era el de proteger al individuo contra la sociedad, sino el de liberar a la sociedad de la interferencia política. Resulta más adecuado ver el liberalismo, no como una doctrina antisocial, sino como «la exaltación de la sociedad», dado que los liberales «consideran la vida social la forma más

perfecta de realización humana y la condición vital para el desarrollo de la moral y la racionalidad», mientras que lo político se reduce al «severo símbolo de la coerción que es necesaria para mantener las actuaciones sociales dentro de un orden» (Wolin, 1960, pp. 291, 363, 369; cf. Holmes, 1989, p. 248; Schwartz, 1979, p. 245).

La cuestión básica en la evaluación de esta concepción de la separación entre lo social y lo privado no es cuánto requieren los individuos de la sociedad para ser libres, sino cuánto requieren tales individuos del Estado para su libertad. Como vimos en el capítulo 6, esto ha sido desatendido por la crítica comunitarista contra el «atomismo» liberal (cap. 6, apartado 4). Sin embargo, cuando Aristóteles dijo que los hombres eran *zoon politikón*, no quiso decir simplemente que los hombres eran animales sociales. Al contrario, «la asociación natural, meramente social de la especie humana, era vista como una limitación impuesta sobre nosotros por las necesidades de la vida biológica, que son las mismas para el animal humano que para otras formas de vida animal» (Arendt, 1959, p. 24). Por otro lado, la vida política era diferente y más elevada que la mera vida social.

Se han hecho varios intentos por hacer tabla rasa de exaltación liberal de la sociedad, y restablecer la concepción de la política como una forma más elevada de vida. Sin embargo, la visión liberal se ha extendido en la era moderna, y hoy es implícitamente compartida aun por sus críticos más radicales (Wolin, 1960, pp. 290, 414-416). Aunque los griegos sentían que «la política no podía ser, bajo ninguna circunstancia, sólo un medio para proteger a la sociedad», los teóricos modernos están en desacuerdo, tan sólo, respecto de cuál es el tipo de sociedad a la que la política debe servir: «la sociedad de los fieles de la Edad Media, o la sociedad de los propietarios de Locke, o la sociedad de los que están despiadadamente interesados en la adquisición, como en Hobbes, o la sociedad de los productores, como en Marx, o la sociedad de los empleados, como la nuestra, o la sociedad de los obreros, como en los países socialistas y comunistas. En todos estos casos, es la libertad... de la sociedad la que exige y justifica la limitación de la autoridad política. La libertad pertenece al reino de lo social, y la fuerza o la violencia pasa a ser monopolio del gobierno» (Arendt, 1959, p. 31). Como ocurrió con el compromiso con la igualdad moral, éste es uno de los casos en donde el liberalismo ha venido en el debate histórico, por lo cual cualquier debate posterior viene a situarse dentro de los límites de los compromisos liberales básicos.

Ésta es la primera versión de la distinción hecha por el liberalismo entre lo social y lo privado. Las feministas la han criticado por numerosas razones. La objeción más grave es que la mayoría de las descripciones liberales de la esfera social parecen considerar sólo

hombre adultos (y fuertes), sin tener en cuenta el trabajo que es necesario para crear y nutrir a éstos, trabajo que es realizado fundamentalmente por mujeres, principalmente dentro de la familia. Como dice Pateman, «el liberalismo conceptualiza la sociedad civil haciendo abstracción de la vida doméstica vinculada a ella», y por lo tanto «la última acaba siendo "olvidada" en la discusión teórica. La separación entre lo privado y lo social se [presenta] así como una división *dentro...* del mundo de los hombres. La separación se expresa, luego, de varias maneras, no sólo como una separación entre lo social y lo privado sino también, por ejemplo, como una separación entre "sociedad" y "Estado"; o "economía" y "política"; o "libertad" y "coerción"; o entre "lo social" y "lo político"» (Pateman, 1987, p. 107), todas las cuales son divisiones «dentro del mundo de los hombres».

La vida doméstica, entonces, ha tendido a situarse fuera del Estado y la sociedad. Pero ¿qué razón hay para excluir a la familia de la sociedad? La respuesta no puede ser que se la excluye debido a que se sitúa dentro de la esfera privada, porque aquí el problema es precisamente que no sea vista como parte de la esfera privada, que es la esfera de la libertad liberal. En un sentido, esta exclusión de la familia es sorprendente, porque la familia parece una institución social paradigmática, en principio basada en ese tipo particular de cooperación que los liberales admiran en el resto de la sociedad, pero que hoy se encuentra todavía estancada en razón del tipo de restricciones propias del feudalismo, que los liberales aborrecen. Con todo, los liberales a quienes preocupaba la protección de la vida social, y el acceso de los hombres a la misma, no se han preocupado por asegurar que la vida doméstica se organice según principios de igualdad y consenso, o por impedir que los acuerdos domésticos restrinjan el acceso de las mujeres a otras formas de vida social. ¿Por qué los liberales, que se opusieron a las jerarquías establecidas, en la ciencia, la religión, la cultura, y la economía, no muestran interés por hacer lo mismo respecto de la esfera doméstica?<sup>5</sup>

La explicación obvia es que los filósofos varones no tenían interés en cuestionar la división sexual del trabajo de la cual se beneficiaban. Esto fue racionalizado por medio del presupuesto según el cual los

5. Una explicación es que los liberales mantuvieron la misma actitud de rechazo hacia el ámbito de lo doméstico que los antiguos. Del mismo modo que estos últimos vieron el ámbito doméstico como algo que se debía trascender para llegar a ser hombres libres participasen en la vida política, así los liberales vieron lo doméstico como algo que debía ser controlado con el objeto de poder ser libre en la vida social. Esto parece ser parte de la explicación de por qué Mill y Marx no consideraron que la reproducción fuese un ámbito de libertad y justicia. Estos dos autores vieron el papel tradicional de las mujeres como «naturales», incapaz de desarrollo cultural (cf. Jagger, 1983, cap. 4; Okin, 1979, cap. 9).

roles domésticos estaban fijados biológicamente, un presupuesto basado en afirmaciones acerca de la inferioridad de las mujeres, o en la idea más reciente de «la familia sentimental», que dice que el lazo sentimental que surge naturalmente entre la madre y los niños es incompatible con el tipo de carácter necesario para la vida social o política (Okin, 1981). Sin embargo, aunque la mayoría de los teóricos liberales ha invocado uno u otro de estos presupuestos, éstos no representan las concepciones típicamente liberales, y no existe conexión lógica o histórica entre ellos y la aceptación de la distinción liberal entre sociedad y Estado.

Lo más triste de la cuestión es que casi todos los teóricos políticos dentro de la tradición occidental, cualquiera que sea su visión acerca de la distinción entre sociedad y Estado, han aceptado una u otra de estas justificaciones para separar la vida doméstica del resto de la sociedad, y para relegar a las mujeres a dicha vida. Como sostienen Kennedy y Mendus, «Las teorías de Adam Smith y Hegel, Kant y Mill, Rousseau y Nietzsche, son opuestas en casi todos los aspectos, sin embargo, en lo que hace al tratamiento de las mujeres, estos filósofos tan diversos presentan un sorprendente frente común». Los teóricos varones, cualquiera que sea el lugar que ocupen en el espectro político, han aceptado que «el confinamiento de las mujeres en la esfera [doméstica] se justifica por su naturaleza particularista, emocional e introspectiva. Dado que ellas sólo conocen los vínculos del amor y la amistad, resultan peligrosas en la vida política, con tendencia, quizás, a sacrificar el interés social, más amplio, por algún lazo personal o alguna preferencia privada» (Kennedy y Mendus, 1987, pp. 3-4, 10). En otras palabras, los liberales han aceptado la distinción entre lo social y lo privado por las mismas razones a las que han recurrido los antiliberales, y no porque creyeran en una distinción entre lo social y lo privado.<sup>6</sup>

6. Muchas feministas dicen que la distinción entre lo doméstico y lo social surgió con, o se reflejó en, la separación que hizo el liberalismo entre las esferas de lo social y lo privado (por ejemplo, Nicholson, 1986, p. 201; Kennedy y Mendus, 1987, pp. 6-7; Colthreath, 1986, p. 112). Sin embargo, históricamente, este argumento es poco sólido porque «la asignación del espacio social a los hombres y el espacio [doméstico] a las mujeres es constante en la historia de Occidente» (Eisenstein, 1981, p. 22). El liberalismo heredó, más que creó, la distinción entre lo social y lo doméstico. Puede ser cierto que al subvertir la distinción entre lo social y lo privado dentro de la sociedad, los liberales pasaron por alto la distinción más fundamental entre lo social y lo doméstico (Pateman, 1987, p. 109). No obstante, si es así, lo que pasaron por alto es una distinción preliberal entre el ámbito femenino y el masculino (Eisenstein, 1981, p. 223; cf. Green, 1986, p. 34; Nicholson, 1986, p. 161).

¿Por qué se ha perdido esta concepción liberal original de la esfera privada, de modo tal que «hablar de un ideal del mundo privado dentro del contexto de la sociedad norteamericana contemporánea implica hablar sobre la familia» (Eisenstein, 1981, p. 322; cf. Benn y Geus, 1983, p. 54). Tal vez, porque las personas suponen que lo «social» y lo «privado» implica una separación de ámbitos. Si fuera así, entonces el lugar más propio de lo privado sería el hogar. Sin embargo, la distinción liberal entre lo social y lo privado no es una distinción entre dos ámbitos físicos, dado que la sociedad y la po-

De hecho, aquellos teóricos que rechazaron la distinción liberal entre lo social y lo privado tendieron a acentuar la tradicional división entre lo doméstico y lo social. Por ejemplo, aunque los antiguos griegos no tenían una concepción como la de la esfera privada que favorecen los liberales, sí concebían una radical distinción entre lo doméstico y lo social, que condenaba a las mujeres a ser socialmente invisibles (Elshtain, 1981, p. 22; Arendt, 1959, p. 24; Kennedy y Mendus, 1987, p. 6). Lejos de negar la separación entre lo social y lo privado, «en lo alto de la conciencia política griega encontramos una claridad y precisión inigualadas en el trazado de esta distinción» (Arendt, 1959, p. 37). De modo similar, aunque Rousseau se oponía a la separación liberal de lo social y lo privado, presentaba su concepción de una sociedad integrada «como si ésta fuera y debiera ser enteramente masculina, apoyada por la estructura familiar privada femenina» (Eisenstein, 1981, p. 77; cf. Elshtain, 1981, p. 165; Pateman, 1975, p. 464). Es decir, suscribía la visión griega según la cual, cuando las mujeres se casaban «desaparecían de la esfera social; entregadas, dentro de las cuatro paredes de su hogar, al cuidado de su casa y familia. Éste es el modo de vida prescrito para las mujeres tanto por la naturaleza como por la razón» (Rousseau, en Eisenstein, 1981, p. 66). Por último, aunque Hegel rechaza la «radical separación» que hace el liberalismo entre las esferas social y privada, su teoría «brinda el ejemplo más gráfico del modo en que se ha utilizado la idea de la familia sentimental para definir las capacidades de las mujeres, y para justificar su subordinación, su falta de educación, y su exclusión de los ámbitos sociales del mercado, la ciudadanía, y la vida intelectual» (Elshtain, 1981, p. 176; Okin, 1981, p. 85).

Así, la distinción liberal entre lo social y lo privado es diferente de la distinción entre lo doméstico y lo social. ¿Existe algún razonamiento feminista para rechazar la distinción liberal entre Estado y sociedad, una vez que establecemos la diferente distinción, entre lo doméstico y lo público? Muchas feministas contemporáneas aceptan los rasgos esenciales de la visión liberal acerca de la relación entre Esta-

---

lítica comparan, esencialmente, los mismos límites. Es una distinción entre dos objetivos y responsabilidades diferentes. Actuar en sociedad es aceptar la responsabilidad de promover el bien común, entendido éste como una preocupación imparcial por los intereses de cada persona. Cuando uno actúa privadamente, se exige que uno lo haga imparcialmente, pero se es libre de tratar de alcanzar los propios fines, en armonía con los derechos de otros, y de asociarse con otros en la prosecución de los fines comunes. Estas dos actividades pueden llevarse a cabo en cualquier ámbito de la sociedad. El hecho de que uno se incorpore a la esfera social no significa que uno sea responsable de actuar imparcialmente o que esté obligado a explicar sus acciones. El hecho de que uno se quede en su hogar no le exige de respetar los derechos de otras personas.

do y sociedad, y, por lo tanto, entre lo social y lo privado.<sup>7</sup> Por una parte, la exaltación que los griegos hacen de la política se fundamenta en un dualismo entre naturaleza y cultura del tipo que, según las feministas, se encuentra en la raíz de la devaluación sociocultural de las mujeres. Un punto importante en la devaluación del trabajo de las mujeres, particularmente en lo relativo a parir y criar niños, viene dado por la idea de que dichas tareas son algo meramente natural, una cuestión de instinto biológico más que una cuestión cultural. Así, a las mujeres se las asocia con las funciones meramente animales del trabajo doméstico, mientras que los hombres llegan a tener vidas verdaderamente humanas, eligiendo sus actividades de acuerdo con los objetivos marcados por su contexto cultural, no por sus inclinaciones naturales.

La afirmación según la cual la política constituye una forma de vida más elevada descansa, habitualmente, en la idea de que la vida social, como la doméstica, se encuentra estancada «en el heterogéneo reino de las necesidades, intereses, y deseos particulares» (Young, 1989, p. 253). Según los griegos, la vida social permanece «en el ciclo establecido por la naturaleza, de fatiga y descanso, trabajo y consumo, con la misma regularidad desprovista de propósitos con la cual el día y la noche y la vida y la muerte se siguen unas a otras» (Arendt, 1959, p. 106). Esta «regularidad desprovista de propósitos» de la vida cotidiana resulta, en última instancia, irrelevante, destinada como está a volver al polvo del que surgió. Sólo la política representa para los ciudadanos «la garantía contra la futilidad de la vida individual» (Arendt, 1959, p. 56). Puesto que la política intenta trascender «los ciclos de la naturaleza», «dominar las necesidades de la vida doméstica era la condición para la libertad de la *polis*... la vida hogareña existía por el bien de la buena vida en la *polis*» (Arendt, 1959, pp. 30-31, 37). En efecto, «ninguna actividad que sirviera sólo al propósito de ganarse la vida, sólo para sostener el proceso vital, tenía acceso al reino de lo político» (Arendt, 1959, p. 37). Es difícil imaginar una concepción de la vida social que se oponga más frontalmente a la explicación de Adrienne Rich acerca del trabajo de la mujer como «el mundo de la protección, el mundo de la pre-

7. Existen feministas críticas de la división entre Estado y sociedad, aun cuando se la distingue de la división patriarcal entre lo doméstico y lo social. Por ejemplo, Pateman dice que, a diferencia de los críticos republicanos que sólo tratan de «reintegrar la política en la vida pública», las críticas feministas «insisten en que la alternativa a la concepción liberal también debe abarcar la relación entre la vida social y la doméstica» (Pateman, 1987, p. 108). Mas no explica por qué las feministas que rechazan la distinción entre lo social y lo privado deberían preocuparse también por la distinción liberal entre lo social y lo doméstico. Sus propios comentarios sugieren que no tenemos una idea clara acerca de cómo afectaría a la oposición entre lo social y lo privado que se integrara la política en la sociedad civil (Pateman, 1987, p. 120). Frances Olsen presenta una crítica feminista a la distinción entre Estado y sociedad basándose en los comentarios de Marx sobre la alienación (Olsen, 1983, pp. 1561-1564).

servación, el mundo del cuidado.... aquél donde se teje invisiblemente una vida rutinaria y marchita» (Rich, 1979, p. 205).

Más aún, dado que la preeminencia de la política sobre la sociedad se basa en la pretendida universalidad o generalidad de la primera, la protección de esta universalidad exige separar la política del reino de la particularidad, y ello ha significado, invariablemente, separarla de las preocupaciones domésticas. Como dice Iris Young:

ensalzar las virtudes de la ciudadanía como una participación en un reino social universal, los hombres modernos eludieron la cuestión de la diferencia entre los sexos... La exaltación de un reino social de virtudes y derechos varoniles como reino de la independencia, los principios generales, y la razón desapasionada, llevó a la creación de la esfera privada de la familia como lugar donde se confinaban las emociones, el sentimiento, y las necesidades corporales. Así, el carácter general de lo social descansa en la exclusión de la mujer (Young, 1989, pp. 253-254).

A diferencia de los griegos, que entendían la política como trascendencia respecto de la naturaleza, y de los hegelianos que entendían la política como trascendencia respecto de la particularidad, las feministas y los liberales comparten un compromiso con la concepción del poder público como un medio para la protección de los intereses y las necesidades particulares.

Esto no quiere decir que las feministas y los liberales estén de acuerdo en todos los aspectos de la relación entre Estado y sociedad. Aun cuando acordemos que el poder público debería justificarse por la promoción de los intereses privados en la sociedad, quedan muchas áreas de potenciales desacuerdos. En primer lugar, podríamos pensar que la vida social no es tan estable ni capaz de regularse a sí misma como suponen los liberales. Por ejemplo, podríamos pensar que los individuos, por sí solos, no van a poder mantener la trama de relaciones sociales que reciben. Que van a aceptar y rechazar los vínculos sociales con tal rapidez que la sociedad va a tender a desintegrarse a menos que el Estado intervenga para apoyar los grupos sociales. En el fondo, éste es el mensaje de los comunitaristas, un mensaje que, a pesar de su acento en la sociabilidad humana, presupone en realidad que las personas precisan que el gobierno las conduzca a la vida social (cap. 6, apartado 4, B). Pero éste es un interés legítimo, y de hecho podemos querer que el gobierno apoye ciertos lazos sociales, incluyendo los familiares, y haga más difícil desvincularse de tales lazos.

En segundo lugar, podríamos cuestionar la fe liberal que nos dice que si todos tienen un libre acceso a los medios de expresión y a las asociaciones, entonces la verdad va a terminar por prevalecer sobre la

falsedad, y la comprensión sobre el prejuicio, sin necesidad de la tutela del gobierno. Los liberales tienden a creer que la tiranía sociocultural no puede sobrevivir en condiciones de libertad civil e igualdad material. Sin embargo, pueden existir muchas concepciones culturales falsas y perniciosas, inmunes a la crítica social, y capaces de sobrevivir y aun de florecer en el marco de una lucha libre y justa contra la verdad. La pornografía y otras representaciones culturales acerca de las mujeres nos proporcionan un ejemplo de ello. Los liberales creen que si la pornografía no daña a las mujeres, entonces, la falsa imagen que da no es razón para limitarla, y ello, no porque las ideas no tengan poder, sino por la convicción de que las ideas deben ser puestas a prueba a través de la libertad de expresión y asociación existentes dentro de la sociedad, y no por medio del aparato coercitivo del Estado. Para algunas personas, esta actitud representa una ingenuidad injustificada acerca del poder de la libertad de expresión en la sociedad como medio para terminar con la tiranía sociocultural. En palabras de Mackinnon, si la libertad de expresión ayuda a descubrir la verdad, «¿por qué ahora, con más pornografía a nuestro alcance que nunca, estamos inmersos en todas estas mentiras?» (Mackinnon, 1987, p. 155). Según esta autora, esta fe en la libertad de expresión demuestra que «la moral liberal no es capaz de tratar con las falsas percepciones que conforman la realidad» (Mackinnon, 1987, p. 162).

Aunque estas cuestiones susceptibles de controversia entre liberales y feministas son de primera importancia (y conllevan algunas de las preguntas empíricas acerca del Estado y de la cultura que presenté al final del capítulo 6), tienen su lugar natural dentro de un compromiso compartido respecto de la prioridad de la vida social sobre la política.

#### b) LO PERSONAL Y LO SOCIAL: EL DERECHO A LA INTIMIDAD

A la división liberal original entre lo social y lo privado se ha añadido en los últimos cien años, una segunda distinción, que separa lo personal o lo íntimo de lo social, y en donde «lo social» incluye tanto al Estado como a la sociedad. Esta segunda distinción surgió primeramente entre los románticos, y no entre los liberales y, en parte, surgió en oposición a la exaltación liberal de la sociedad. Mientras que los liberales clásicos presentaron la sociedad como la esfera básica de la libertad personal, los románticos subrayaron los efectos de la conformación social sobre la individualidad. La individualidad resultaba amenazada no sólo por la coerción política, sino también por la pre-

sión aparentemente omnipresente de los objetivos de la sociedad. Para los románticos, «lo privado» significa:

una separación respecto de la existencia mundana [una separación que] se asocia con el propio crecimiento de la persona, con la expresión de sí, y con la creación artística... En el pensamiento liberal clásico, por el contrario, «lo privado» se refiere a la sociedad, no al retiro hacia lo personal; y la sociedad constituye el dominio de la actividad racional libre más que de la libertad de expresarse. El liberalismo protege esta esfera restringiendo el ejercicio del poder del gobierno por medio de una definición de las libertades civiles. El romanticismo puro y el liberalismo convencional no difieren sólo en cuanto a sus nociones acerca de la vida privada, sino también en cuanto a sus motivaciones para fijar una esfera privada privilegiada (Rosenblum, 1987, p. 59).

Los románticos incluyen la vida en sociedad en la esfera social porque los lazos de la sociedad, aunque son lazos no políticos, continúan vinculando a los individuos al juicio y a la posible censura de los demás. La presencia de otros puede resultar desorientadora, desconcertante, o simplemente agotadora. Los individuos necesitan tiempo para sí mismos, lejos de la vida social, para la meditación, para probar prácticas impopulares, regenerar fuerzas, y alimentar relaciones íntimas. Respecto de estas cuestiones, la vida social puede resultar tan exigente como la política. De hecho, «la intimidad actual en su función más relevante, que es la de dar refugio a la vida interior, fue descubierta no como opuesta a la esfera política sino como opuesta a la vida social» (Arendt, 1959, p. 38; cf. Benn y Gaus, 1983, p. 53). Por lo tanto, los románticos consideraron sociales «todas las asociaciones con otros, salvo las relaciones íntimas como la amistad o el amor» (Rosenblum, 1987, p. 67).

Aunque esta segunda distinción entre lo social y lo privado surgió en oposición al liberalismo, los liberales de hoy en día han aceptado en buena medida la visión romántica, y han tratado de integrar su acento en tal concepción de las presiones sociales, con el clásico acento liberal en la libertad social. La importancia que los románticos concedieron a la intimidad coincidió con los temores liberales respecto del poder coercitivo que los grupos ejercen sobre sus propios miembros en asociaciones profesionales, sindicatos, instituciones educativas, etc., y con la presión más generalizada a favor de la uniformidad social. Contra ella, ni la pluralidad de asociaciones ni el mercado de las ideas supusieron una protección adecuada. Como resultado, el liberalismo moderno no sólo tiene la preocupación de proteger la esfera privada de la vida social, sino también por aislar un espacio *dentro de la esfera privada* donde los individuos puedan tener in-

*timidad*. Actualmente, para los liberales, la vida privada significa, tanto una participación en las instituciones civiles de la sociedad, a las que tanta importancia concedían los liberales clásicos, como un refugio personal respecto de aquella vida social ordenada, en la que los románticos ponían el acento.<sup>8</sup>

Esta segunda versión de la distinción liberal entre lo social y lo privado habitualmente se plantea y discute en su manifestación legal, el «derecho a la intimidad». Como en el caso de la primera distinción entre lo social y lo privado, también fue cuestionada por el feminismo. La decisión que dio rango constitucional al derecho a la intimidad en Estados Unidos, la sentencia sobre el caso *Griswold vs. Connecticut* (381 US 479 [1965]), fue considerada inicialmente una victoria de las mujeres, por cuanto establecía que las leyes que negaban a las casadas el acceso a los métodos contraceptivos violaban el derecho a la intimidad. Sin embargo, desde entonces se hizo evidente que este derecho, tal como lo interpretaba la Corte Suprema de Estados Unidos, podía resultar, también, un obstáculo para reformas posteriores tendentes a defender a las mujeres de la opresión de que son víctimas en el hogar. La idea de un derecho a la intimidad se ha interpretado como que adentrarse en la esfera familiar constituye una violación de la intimidad. Ella ha servido para que la familia goce de inmunidad frente a reformas destinadas a proteger los intereses de las mujeres. Por ejemplo, la idea de la intimidad ha sido utilizada para criticar la intervención estatal destinada a proteger a las mujeres frente a maltratos, o a darles poder para que interpongan demandas en caso de que no se les conceda una pensión de manutención, o a otorgarle un reconocimiento oficial al valor del trabajo doméstico (Taub y Schneider, 1982, p. 122). El derecho a la intimidad «refuerza la división entre lo social y lo privado que... mantiene la esfera de lo privado más allá de la reposición legal de derechos y aparta de la esfera pública el sometimiento de la mujer en el interior de la misma» (MacKinnon, 1987, p. 102).

De ahí que esta segunda distinción entre lo privado y lo social haya reforzado la tendencia a dispensar las relaciones familiares del examen de la justicia pública. Sin embargo, se da una peculiaridad en la interpretación que hace la Corte Suprema del derecho a la intimi-

8. Esta visión romántica de la intimidad fue tan asumida por el liberalismo moderno, que algunas personas pasaron a considerarla como la concepción liberal original (por ejemplo, Benin y Gaus, 1983, pp. 57-58). De todos modos, aunque la idea de apartarse de la sociedad puede encontrarse en los liberales clásicos (por ejemplo, las *Cartas sobre la tolerancia* de Locke), esta posición fue adoptada por los liberales. Concebir la intimidad como un apartarse de todos los roles de la sociedad, lejos de ser la posición liberal original, significa que «lo personal y lo privado han quedado disociados prácticamente de cualquier institución. El resultado es que se derrumba la tradicional distinción liberal entre lo social y lo privado así como entre el gobierno y la sociedad» (Rosenblum, 1987, p. 66).

dad, dado que define la intimidad individual en términos de la intimidad colectiva de la familia. Se ha considerado que el derecho a la intimidad afectaba a las familias en cuanto unidades, y no en cuanto a sus miembros individuales. Como resultado, los individuos no pueden reclamar intimidad dentro de la familia. Si dos personas se casan, el derecho a la intimidad garantiza que el Estado no interfiera dentro de las decisiones domésticas de la pareja. Sin embargo, si la mujer no tiene intimidad dentro del matrimonio, y no tiene poder para la toma de tales decisiones, entonces este derecho a la intimidad familiar no le garantiza ninguna intimidad individual, y de hecho le impedirá que el Estado actúe para proteger su intimidad.

Existen algunos casos en los cuales la Corte Suprema ha invocado explícitamente la intimidad *individual* de la mujer, aun dentro de la familia. Sin embargo, parecen ser más la excepción que la regla (Eichbaum, 1979). ¿Por qué las relaciones familiares no han de garantizar la intimidad individual? La respuesta no puede ser que se considera la familia el centro de la vida privada, porque aquí, el problema es precisamente que la noción de intimidad que se aplica en otros casos no se aplica dentro de las relaciones familiares. Como dice June Eichbaum, la idea de una intimidad basada en la familia se opone frontalmente a la idea del derecho a la intimidad: «un derecho a la intimidad que protege el interés de la unidad colectiva, la familia, a costa de la autonomía individual, ignora por completo la necesidad humana de intimidad y confunde su significado más profundo» (Eichbaum, 1979, p. 368). Proteger a la familia de la intervención estatal no garantiza a las mujeres (o a los niños), necesariamente, un refugio individual respecto de los otros, o de la presión para asumir los objetivos de otros.

¿Por qué la Corte Suprema ha interpretado que la intimidad se basa en la familia? La respuesta parece encontrarse en la prolongada influencia de ideas preliberales acerca del carácter natural de la familia tradicional. Esto resulta evidente en la larga tradición de resoluciones judiciales que invocan el sagrado carácter de la familia, respecto de la cual «el derecho a la intimidad» es simplemente la última muestra. La primera defensa de la intimidad basada en la familia la constituyó la doctrina del *cabeza de familia*, en la cual «el hogar familiar se concebía como una extensión de la personalidad del cabeza de familia». De modo que «intervenir en los asuntos familiares de un hombre era una invasión en su esfera privada y personal... parecida, en esencia, a la de exigirle que tome baños más a menudo» (Benn y Gaus, 1983, p. 38). De acuerdo con esta doctrina, las mujeres pasaron a ser la propiedad de sus maridos, y así, dejaron de ser personas a ojos de la ley, y sus intereses venían definidos por, y se circunscribían

a, la familia, a la que se consideraba su lugar natural. Con el reconocimiento gradual de los derechos de otros miembros del hogar, aparecieron desafíos a la autoridad del cabeza de familia. Sin embargo, la legitimación de la familia tradicional provista por la doctrina del cabeza de familia fue confirmada por diversos tribunales conservadores en la década de 1920, mediante la doctrina de la «autonomía de la familia». Aunque no se consideró el hogar propiedad del cabeza de familia, la estructura básica de la familia tradicional permaneció inmune a la reforma judicial porque fue vista como un bastión de la civilización, y una condición para la estabilidad social (por ejemplo, *Meyer vs. Nebraska*, 262 US 390 [1923]).

Con la transformación de la visión sobre la familia de la década de 1960, la doctrina de la autonomía de la familia fue cuestionada, a su vez, y los tribunales necesitaron una nueva justificación para no intervenir dentro de la familia. El énfasis emergente en la intimidad se erigió como un sustituto tentador, dado que el interés liberal en la intimidad individual se superponía parcialmente con el interés conservador por la autonomía de la familia, y proveía de alguna legitimidad moderna a aquella vieja política. Sin embargo, el cambio resultó más aparente que real, porque lo que la Corte Suprema entendió por intimidad se reveló asombrosamente parecido al significado dado a la idea del cabeza de familia.<sup>9</sup> De hecho, la Corte Suprema de Estados Unidos no ha negado que el derecho a la intimidad basado en la familia sea una continuación de la vieja doctrina de la autonomía de la familia. La Corte Suprema ha justificado su acento en la intimidad marital apelando al «antiguo y sagrado carácter del matrimonio como fundamento de sus decisiones» (Grey, 1980, pp. 84-85; cf. Eichbaum, 1979, p. 372). En cambio, el mismo tribunal ha negado incluso los aspectos más básicos de una concepción liberal de la intimidad individual, en la medida en que ellos no estén vinculados a la estructura familiar tradicional. Por ejemplo, la Corte Suprema continúa apoyando las leyes que sancionan las relaciones homosexuales entre adultos que consienten, mantenidas en sus hogares, a la vez que niega que estas leyes violen el derecho a la intimidad (*Bowers vs. Hardwick*, 478 US 186 [1986]).

9. Es de notar cómo las políticas que se justificaron en razón de que la familia era la propiedad privada del hombre se justifican ahora alegando que los hombres y las mujeres tienen un derecho igual a la intimidad (véase, por ejemplo, Benin y Gaus, 1983, p. 38). Como demuestran Taub y Schneider, «El fracaso del Estado en la regulación de la esfera doméstica se justifica ahora, habitualmente, con el argumento de que la ley no debería interferir en las relaciones emocionales propias del ámbito familiar porque ello sería un proceder autoritario... De todas formas, la importancia de esta preocupación resulta socavada por el hecho de que el mismo resultado se justificaba anteriormente mediante ficciones legales, tales como la anulación civil de las mujeres en el matrimonio» (Taub y Schneider, 1982, p. 122).

Así, el ideal romántico de la intimidad llegó a la ley fusionado con el ideal conservador de la familia heterosexual, estructurada y oficialmente reconocida como bastión de la sociedad. Aunque los tribunales invocan la idea liberal que distingue entre lo social y lo privado, de hecho están invocando la distinción no liberal entre lo social y lo doméstico, que subordina la intimidad individual a la autonomía familiar. Mackinnon afirma que:

Probablemente no sea una coincidencia que las mismas cosas que el feminismo considera fundamentales para el sometimiento de las mujeres —por ejemplo, el lugar, el cuerpo; las relaciones en general, las relaciones heterosexuales; las actividades en las que se centran, las relaciones sexuales y la reproducción; y hasta los mismos sentimientos y la intimidad— constituyan el núcleo de lo que engloba la doctrina de la intimidad. Desde esta perspectiva, el concepto legal de intimidad puede amparar y de hecho ha amparado la violencia, la violación dentro del matrimonio, y la explotación de las mujeres; dicho concepto ha mantenido las realidades instituidas fundamentales por medio de las cuales las mujeres se ven *privadas* de su identidad, su autonomía, su gobierno, sus preferencias... Este derecho a la intimidad es un derecho de los hombres a «que se les deje solos» para oprimir a las mujeres... Mantiene a algunos hombres fuera del dormitorio de otros hombres (Mackinnon, 1987, pp. 101-102).

La razón por la que no resulta una coincidencia que el derecho a la intimidad no afecte a la esfera doméstica no es que la intimidad liberal suponga la protección de lo doméstico, sino que quienes deberían defender lo doméstico han asumido la intimidad liberal.

Creo que la mayoría de las feministas comparten las motivaciones liberales básicas sobre la protección de la intimidad, si se las desvincula de las ideas patriarcales sobre la autonomía de la familia, esto es, valorar el hecho de tener algunos momentos libres de distracciones y de las incesantes demandas de los demás, y el tener la posibilidad de probar prácticas impopulares y alimentar relaciones íntimas (Allen, 1988). Considérese la bien conocida afirmación de Virginia Wolff según la cual las mujeres deberían tener «un cuarto propio». En todo caso, la concepción liberal de la intimidad, como la distinción entre el Estado y la sociedad, no supone una defensa de la división entre lo doméstico y lo social. Porque se precisa una defensa de la intimidad al margen de la familia, y se precisa una defensa de la vida interior dentro de la familia. Por lo tanto, la separación entre la intimidad y lo no privado va contra la distinción entre lo doméstico y lo social. Aunque esperamos que la familia constituya un «ámbito de intimidad y refugio personal», para muchas personas la familia aparece como

una institución respecto de la cual desean intimidad, y en tal sentido, la acción del Estado puede ser necesaria dentro de la esfera doméstica para proteger la intimidad y prevenir maltratos.<sup>10</sup>

Dado el carácter esencial de la familia para el sistema de desigualdades sexuales, resulta crucial que las teorías de la justicia presten atención a los efectos de la organización familiar dentro de la vida de las mujeres. La negativa de las principales teorías a hacer esto se explica habitualmente diciendo que las familias han sido relegadas al ámbito de lo privado. Sin embargo, en algún sentido, esta visión implica un desdén por el problema. No es tanto que se relegó la familia al ámbito de lo privado, sino que se la ignora completamente. Y cuando la teoría política no considera la familia, ya sea en cuanto a sus aspectos sociales como privados, se lesionan los intereses de las mujeres. Porque los roles asociados con la familia tradicional no sólo están en conflicto con los ideales sociales de los derechos y recursos iguales, sino también con la concepción liberal de las condiciones y valores de la vida privada.

### 3. Una ética del cuidado

Una consecuencia de la distinción entre lo social y lo doméstico, y del relegamiento de las mujeres a la esfera doméstica, es que a hombres y mujeres se los ha asociado con diferentes modos de pensar y sentir. A lo largo de la historia de la filosofía occidental, encontramos teóricos políticos que distinguen las tendencias particularistas intuitivamente emocionales —que se dicen requiere la vida doméstica de las mujeres—, del pensamiento desapasionado e imparcialmente racional que se dice requiere la vida pública de los hombres. La moral:

10. Algunas feministas liberales han comenzado a poner en tela de juicio la familia tradicional. La caracterización del feminismo liberal, un movimiento tan sólo preocupado por la incorporación a la esfera social, «resulta cada vez más problemática. Las feministas liberales, al igual que muchas otras, han centrado su atención en las vidas individuales de las mujeres» (Nicholson, 1986, pp. 22-23; cf. Wendell, 1987). Paradójicamente, cuando los liberales aceptan reformar la familia, se les suele acusar de llevar a cabo una «devaluación de la esfera privada» (Elshtain, 1981, p. 243; cf. Nicholson, 1986, p. 24). Jean Elshtain afirma que el «imperativo liberal» es el de «hacer que la esfera privada entre en el dominio de lo político o lo social» (Elshtain, 1981, p. 248). Al convertir la crianza de los niños en una responsabilidad social, el liberalismo «despojaría a la esfera privada de su *raison d'être* y del origen de las principales emociones y valores para el ser humano. De modo similar, desplazar todas las actividades de cuidado fuera del hogar, convertirlas en actividades públicas, deterioraría aún más el ámbito de lo privado.» «Todas las personas deberían ser transformadas, tanto como sea dable, en personas públicas, y la separación entre las formas de vida que comenzó con la industrialización sería llevada a término a través de la absorción de lo privado por lo social en la medida de lo posible. A esto conduce el imperativo liberal» (Elshtain, 1981, p. 248, citando a R. P. Wolff). Para un examen de las preocupaciones feministas recientes acerca de la «liberalización de la familia» (esto es, la extensión del pensamiento contractual al matrimonio y a la familia), véase mi trabajo «Rethinking the Family», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 20 (1991).

se desgaja en una «división moral del trabajo» en razón del sexo... Las tareas de gobernar, regular el orden social, y administrar otras instituciones «sociales» han sido monopolizadas por los hombres como si fueran su dominio privilegiado, y las tareas de mantener las relaciones personales privadas han sido impuestas, o abandonadas, a las mujeres. Así, los dos sexos han sido concebidos como proyectos morales distintos. La justicia y los derechos han estructurado las normas morales, los valores, y las virtudes masculinas, mientras que el cuidado y la responsabilidad han definido las normas morales, los valores, y las virtudes femeninas (Friedman, 1987 a, p. 94).

Estos dos «proyectos morales» han sido vistos como fundamentalmente diferentes, y aun en conflicto, de modo tal que las disposiciones particularistas de las mujeres, aunque funcionales para la vida familiar, fueron juzgadas como subversivas para la imparcial justicia requerida por la vida social. De ahí que se diga que la salud de lo social depende de la exclusión de las mujeres (Okin, 1990; Pateman, 1980).

Debido a que esta oposición ha sido empleada históricamente para justificar el patriarcado, las primeras feministas como Mary Wollstonecraft, sostuvieron que la naturaleza emocional particularista de las mujeres era simplemente el resultado del que se les negara la oportunidad de desarrollar plenamente sus capacidades racionales. Si las mujeres se centraban en las necesidades de las personas que las rodeaban, ignorando las necesidades de la sociedad, era porque se les impedía que aceptasen responsabilidades sociales (Pateman, 1980, p. 31). Algunas feministas contemporáneas sostienen que la tradición de distinguir una moralidad «femenina» de otra «masculina» refleja un mito cultural que carece de base empírica. Sin embargo, existe una formulación relevante del feminismo contemporáneo que sostiene que deberíamos considerar seriamente la moral diferente de las mujeres, que deberíamos verla como un modo de razonamiento moral, y no como un mero sentimiento intuitivo; como una fuente de intuiciones morales, y no simplemente como un resultado artificial de las desigualdades sexuales. Mientras que los teóricos de sexo masculino afirman que las disposiciones de las mujeres son intuitivas en cuanto a su naturaleza y privadas en cuanto a su alcance, algunas feministas defienden que son racionales y potencialmente sociales en cuanto a su alcance. El pensamiento particularista que emplean las mujeres representa una moral más válida que el pensamiento imparcial que emplean los varones en la esfera social, o por lo menos es un complemento necesario de éste, especialmente cuando reconocemos que la igualdad sexual exige que se rompa la dicotomía entre lo social y lo doméstico.

El renovado interés feminista en el razonamiento moral de las mujeres proviene en gran medida de los estudios de Carol Gilligan sobre el desarrollo moral femenino. Según esta autora, las sensibilidades morales de hombres y mujeres tienden a desarrollarse de modo diferente. Las mujeres tienden a razonar con una «voz diferente», que ella resume de este modo:

Conforme a esta concepción, el problema moral surge de responsabilidades conflictivas más que de derechos que compiten entre sí, y requiere para su resolución un modo de pensamiento contextual y pormenorizado, más que formal y abstracto. Esta concepción de la moral como interesada en la actividad de cuidar a los demás centra el desarrollo moral en la comprensión de las responsabilidades y las relaciones, del mismo modo en que la concepción de la moral como equidad vincula el desarrollo moral a la comprensión de derechos y reglas (Gilligan, 1982, p. 19).

Estas dos «voces» han sido caracterizadas como una «ética del cuidado» y una «ética de la justicia», términos que, según afirma Gilligan, resultan «fundamentalmente incompatibles» (Gilligan, 1986, p. 238).

Son frecuentes las controversias acerca de si realmente existe esta voz diferente y, en el caso de que exista, si se vincula de un modo significativo al sexo. Algunas personas sostienen que aunque existen dos voces morales diferentes, la del cuidado y la de la justicia, hombres y mujeres tienden a emplearlas, por lo general, con la misma regularidad. Otros señalan que aunque los hombres y las mujeres habitualmente hablan con una voz diferente, esto vela un rasgo común subyacente: «La moralización de la condición sexual es más una cuestión acerca de cómo *creemos* que razonamos, que acerca de cómo *razonamos* realmente.» «*Esperamos* que las mujeres y los hombres muestren esta dicotomía moral» y, como resultado, «*cualquier* asunto moral por el que se interesen los hombres tiende a ser reducido a la categoría de un asunto de "justicia y derechos", mientras que las preocupaciones morales de las mujeres resultan incluidas dentro de las devaluadas categorías de "relaciones personales y del cuidado"» (Friedman, 1987 a, p. 96; cf. Baier, 1987 a, p. 48). Tal vez, los hombres y las mujeres hablan con una voz diferente, no porque sus pensamientos difieran, sino porque los hombres sienten que ellos deberían preocuparse por la justicia y los derechos, y las mujeres creen que ellas deberían preocuparse por la preservación de las relaciones sociales.<sup>11</sup>

11. También resulta controvertible para algunos el que se postule alguna diferencia en el razonamiento moral atendiendo al sexo. Las explicaciones lo atribuyen desde a que la sociedad asume y nos hace asumir los roles sexuales (Meyers, 1987, pp. 142-146), hasta nuestras tempranas experiencias cuando erámbamos al cuidado de la madre (Gilligan, 1987, p. 20). También existen explicaciones que conceden menos importancia a argumentos relativos al distinto sexo. Los grupos sin poder, corrien-

Cualesquiera que sean los hallazgos empíricos respecto de las diferencias en razón del sexo, permanece la pregunta acerca de si existe un enfoque basado en el cuidado respecto de las cuestiones políticas, que se oponga al de la justicia y, en el caso de que exista, si éste es un enfoque superior. Algunas personas han respondido a las conclusiones de Gilligan diciendo que la ética del cuidado, aunque representa una perspectiva moral válida, no resulta aplicable fuera del reino «privado» de la familia y las relaciones personales. Dicha moral tiene que ver con las responsabilidades que tomamos en virtud de nuestra participación en relaciones privadas particulares, más que con las obligaciones que tenemos hacia los demás como miembros de lo social (Kohlberg, 1984, p. 358; Nunner-Winkler, 1984). Sin embargo, muchas feministas sostienen que la ética del cuidado, aunque inicialmente desarrollada en el contexto de las relaciones privadas, tiene un alcance social, y debería incorporarse a los asuntos sociales.

¿Qué es esta ética del cuidado? Como parece obvio, en el resumen de la teoría de Gilligan existe más de una diferencia entre las dos voces morales. Las diferencias pueden definirse en tres apartados (cf. Tronto, 1987, p. 648):

- (1) Aptitudes morales: aprender principios morales (ética de la justicia) frente a desarrollar disposiciones morales (ética del cuidado);
- (2) razonamiento moral: resolver problemas buscando principios que tienen una aplicabilidad universal (ética de la justicia) frente a buscar respuestas que sean apropiadas al caso (cuidado);
- (3) conceptos morales: prestar atención a los derechos y a la equidad (ética de la justicia) frente a prestar atención a las responsabilidades y las relaciones (ética del cuidado).

Me detendré brevemente en 1) y 2), antes de centrarme en 3), donde, según entiendo, radica el debate entre la ética del cuidado y la de la justicia.

---

temente, aprenden a hacerse cargo de los sentimientos de los otros porque dependen de ellos para su protección, y en tanto «subordinadas en una sociedad dominada por los hombres, se exige que [las mujeres] desarrollen características psicológicas que satisfagan al grupo dominante y sus necesidades» (Oklin, 1990, p. 154). Por ejemplo, «una mujer que depende de un hombre puede desarrollar una gran habilidad para atenderlo y cuidarlo, "leyendo" sus conductas y aprendiendo a interpretar sus humores y a gratificar sus deseos antes de que él necesite pedir nada» (Grimshaw, 1986, p. 252). Esto puede explicar por qué los miembros de las clases o razas oprimidas presentan algunos comportamientos propios de la ética del cuidado (Tronto, 1987, pp. 649-651; Harding, 1987, p. 307).

## a) APTITUDES MORALES

Joan Tronto dice que la ética del cuidado «implica un cambio en las cuestiones morales esenciales, pasamos de la pregunta: ¿cuáles son los mejores principios? a la cuestión: ¿cómo serán los individuos más capaces para actuar moralmente?» (Tronto, 1987, p. 657). Ser una persona moral no es tanto una cuestión de conocer los principios correctos, como de tener las tendencias correctas, por ejemplo, la disposición para percibir adecuadamente las necesidades de las personas, y encontrar formas efectivas de satisfacerlas.

Es cierto que muchos teóricos contemporáneos de la justicia se centran más en definir los principios correctos que en explicar cómo los individuos van a ser «capaces de actuar moralmente». Sin embargo, lo primero lleva naturalmente a lo último, dado que la ética de la justicia también requiere de estas tendencias morales. Aunque la ética de la justicia trata de la aplicación de principios correctos, «hacer que tales principios se apliquen a situaciones individuales requiere de un carácter y de unas sensibilidades que son en sí mismas morales y que van más allá del proceso de consultar un principio y luego actuar conforme al mismo» (Blum, 1988, p. 485). Por ejemplo, consideremos las naturales disposiciones que deberían requerirse a los miembros de un jurado para decidir si alguien utilizó las «necesarias precauciones» en los casos de negligencia, o para decidir si las diferentes remuneraciones entre los trabajos tradicionalmente masculinos y femeninos resultan «discriminatorias». Para actuar de un modo justo en estas ocasiones, la sensibilidad hacia los factores históricos y las circunstancias actuales es tan importante como «la tarea intelectual de definir o descubrir un principio» (Blum, 1988, p. 486; cf. Stocker, 1987, p. 60). Como veremos, existen algunas circunstancias en donde es importante que los principios de justicia sean fácilmente interpretables, y sus resultados fácilmente predecibles. Sin embargo, en muchas ocasiones, se necesitan sensibilidades morales especiales para determinar si los principios de justicia son pertinentes para la situación, y para determinar qué es lo que requieren tales principios. De ahí que tales teóricos de la justicia deberían unirse a Gilligan en su crítica al «presupuesto de que no necesitamos preocuparnos acerca de cuáles son los sentimientos de las personas, en tanto puedan controlarlos racionalmente con su voluntad» (Baier, 1987 b, p. 55). Aun cuando la justicia conlleve la aplicación de principios abstractos, las personas sólo desarrollarán un «sentido de la justicia» efectivo si son capaces de ver una amplia diversidad de aptitudes morales, incluyendo la capacidad para percibir plenamente y con buena disposición las exigencias de la situación particular.

¿Por qué los teóricos de la justicia no se ocupan del desarrollo de las facultades afectivas que subyacen a nuestro sentido de justicia? Tal vez, porque el sentido de justicia crece a partir de este sentido del cuidado que se aprende en el seno familiar. No podríamos enseñar nada a los niños acerca de la justicia a menos que ellos ya hubieran aprendido, dentro de la familia, «ciertas cosas acerca de la sensibilidad y consideración respecto de los objetivos e intereses de los demás» (Flanagan y Jackson, 1987, p. 635; cf. Baier, 1987 a, p. 42). Muchos teóricos de la justicia reconocen efectivamente el papel de la familia en el desarrollo de este sentido de la justicia. Por ejemplo, Rawls hace una larga exposición acerca del modo en que este sentido de la justicia crece a partir del ambiente moral familiar (Rawls, 1971, pp. 462-479). Sin embargo, esto crea una contradicción dentro de la tradición de la justicia. Como dice Okin, «en sintonía con una larga tradición de filósofos políticos», Rawls «considera la familia una escuela de moralidad, como un primer socializador de ciudadanos justos. Al mismo tiempo, junto con otros en esa tradición, descuida la cuestión acerca de la justicia o injusticia de la misma familia conformada según diferencias en razón del sexo. El resultado es una tensión en el seno de la teoría, que puede resolverse preguntándonos acerca de la justicia dentro de la familia» (Okin, 1989 a, pp. 230-231). Rawls comienza su explicación acerca del desarrollo moral diciendo que «dado que las instituciones familiares son justas...» (Rawls, 1971, p. 490). Sin embargo, como hemos visto, no hace nada para demostrar que tales instituciones sean justas. Y «si las instituciones familiares en razón del sexo *no* son justas sino, más bien, un vestigio de las sociedades de castas o feudales, en las cuales los roles, las responsabilidades, y los recursos no se distribufan de acuerdo con los dos principios de justicia, sino de acuerdo con diferencias innatas impregnadas de enorme significación social, entonces toda la estructura que presenta Rawls acerca del desarrollo moral termina construyéndose sobre fundamentos dudosos» (Okin, 1989 a, p. 237; cf. Kearns, 1983, pp. 33-40). Por ejemplo, ¿qué asegura que los niños estén aprendiendo nociones de igualdad y no de autoritarismo, o de reciprocidad y no del egoísmo? Resulta importante, entonces, no sólo investigar la justicia de la familia, como ámbito de la desigualdad sexual, sino también como escuela para los niños, y niñas, acerca del sentido de la justicia.

En lugar de responder a estas preguntas, la mayoría de los teóricos de la justicia, simplemente, se ha conformado con dar por sentado que las personas desarrollaron, de alguna forma, las aptitudes exigidas. Sin embargo, aunque es poco lo que dicen al respecto, reconocen que «no haber logrado el desarrollo, dentro de uno mismo, de la capacidad de ser respetuoso con los demás implica haber fallado mo-

ralmente, aunque no sea más que porque muchos de los deberes que uno tiene no pueden cumplirse a través de un agente moral frío y sin sentimientos» (Sommers, 1987, p. 78).

## b) EL RAZONAMIENTO MORAL

Los agentes morales, según lo dicho, necesitan «las más amplias aptitudes morales» que Tronto discute. Sin embargo, ¿pueden estas aptitudes tomar el lugar de los principios? Según Tronto, la ética del cuidado dice que, *más que* «afirmar principios morales», la «capacidad de formar juicios morales, el carácter, y las acciones deben responder a la complejidad de la situación dada» (Tronto, 1987, pp. 657-658; cf. Baier, 1987 a, p. 40). En otras palabras, estas amplias disposiciones morales no sólo ayudan a que los individuos apliquen principios morales, sino que también convierten tales principios en innecesarios, y tal vez en contraproducentes. La moral debería conformarse atendiendo a situaciones particulares, y no aplicando principios universales. «La idea de una mirada justa y comprensiva dirigida sobre una realidad particular... es la propiedad característica y propia del agente moral», y este tipo de «ética del cuidado» no depende «de reglas o de principios» (Iris Murdoch, citada en Grimshaw, 1986, p. 234; cf. Ruddick, 1980, pp. 223-224; Noddings, 1984, pp. 81-94).

Pero ¿qué significa prestar atención simplemente a la situación? Después de todo, no todos los rasgos contextuales son pertinentes para las decisiones morales. Al tomar decisiones morales, no atendemos simplemente a los diferentes aspectos de la situación, sino que también juzgamos su significado relativo. Y aunque deseamos que las personas presten una adecuada atención a la complejidad de la situación, también queremos que determinen adecuadamente qué rasgos de la situación son moralmente significativos. Y esto parece presentar cuestiones que son más propias de principio que de sensibilidad: «No se nos ha dicho nada acerca de la [ética del cuidado] hasta que no se nos dice qué aspectos de las situaciones sensibles al contexto escogen las personas como moralmente pertinentes, cuál es el peso que otorgan a estos diferentes aspectos, etc., sencillamente necesitamos saber más, de un modo detallado, acerca de qué y de quiénes se sienten responsables las mujeres, y cuál es, exactamente, el objeto del cuidado» (Flanagan y Adler, 1983, p. 592; Sher, 1987, p. 180).

Ruddick afirma que, aunque sí sabemos distinguir entre rasgos pertinentes y rasgos irrelevantes de las situaciones morales, estas distinciones provienen del mismo proceso de prestar atención a la situación, más que de atender a los principios externos. Alguien que pres-

ta atención a una situación particular llegará a ver que esa situación nos demanda algo. Sin embargo, aunque algunas consideraciones morales pueden ser fácilmente observables para cualquiera que haya desarrollado la capacidad de atender con comprensiva disposición una situación particular, otras consideraciones son menos obvias. Por ejemplo, ¿cuándo son discriminatorios los requisitos de un trabajo? Como hemos visto, la situación laboral existente puede «exigir» a alguien que esté libre de la responsabilidad del cuidado de los niños, o que tenga cierta altura o cierta fuerza. Dado que éstos son criterios realmente relevantes para el trabajo, sólo podemos distinguir sus efectos sobre la desigualdad social, mirándolos desde una perspectiva social más amplia. En estas circunstancias, saber cuándo los criterios relevantes son discriminatorios, o cuándo resulta legítima la discriminación inversa, exige algo más que hacerse cargo de una situación particular. Para conocer en qué ocasiones existe una demanda moral legítima a favor de programas de apoyo o defensa, necesitamos que la situación particular quede englobada dentro de una teoría más amplia de la igualdad sexual.

Además, aun cuando hubiéramos reconocido todas las pretensiones relevantes, éstas podrían entrar en conflicto, y, por lo tanto, la atención cuidadosa podría llevarnos a una indecisión ante la ausencia de principios superiores. Si se establece un conflicto entre las demandas de los candidatos masculinos actuales y las demandas de las mujeres de las generaciones futuras, atender comprensivamente a la situación tal vez sólo muestre lo doloroso que es el conflicto en torno del programa de apoyo o defensa. Como observa Held, «tenemos recursos limitados para ocuparnos de los demás. No podemos ocuparnos de todos o hacer todo lo que sugiere un enfoque como el de la ética del cuidado. Necesitamos criterios morales para ordenar nuestras prioridades» (Held, 1987, p. 119; Grimshaw, 1986, p. 219).

Ruddick y Gilligan parecen opinar que apelar a principios implicara hacer abstracción de la particularidad de la circunstancia. Sin embargo, como demuestra Grimshaw, los principios no son instrucciones encaminadas a evitar el examen de las particularidades sino, más bien, indicaciones acerca de qué mirar. Frente a «reglas», como los diez mandamientos, que pretenden ser criterios aplicables sin mayor reflexión, los principios «funcionan de modo bastante diferente. Sirven precisamente para *invitar* a la reflexión, más que para *impedirla*», porque constituyen «consideraciones generales que uno cree importante tomar en cuenta en el momento de decidir qué es lo que está bien hacer» (Grimshaw, 1986, pp. 207-208). Cada teoría moral debe tener algún criterio respecto de esas consideraciones generales, y el tipo de consideraciones a las que apelan los teóricos habitual-

mente exige prestar atención a los detalles particulares, en lugar de entrar en conflicto con ellos (Friedmann, 1987 *b*, p. 203).

Algunos teóricos de la ética del cuidado afirman que la tendencia a apelar a principios para resolver conflictos dejan de lado la más valiosa tendencia a elaborar soluciones que superen, directamente, tales conflictos. Por ejemplo, Gilligan afirma que cuando concibe problemas morales en términos de ética de la justicia o del cuidado, los sujetos de sus experimentos «o bien toman distancia de la situación y apelan a una regla o principio para resolver las pretensiones conflictivas, o bien se aprestan a participar en ella, en un esfuerzo por descubrir o definir una forma de responder todas las necesidades» (Gilligan, 1987, p. 27). Y, por cierto, cita muchos casos en los cuales algunas niñas son capaces de encontrar una solución que responde a todas las necesidades de la situación particular, una solución que los niños no encuentran en su apresuramiento por hallar una solución basada en principios. Sin embargo, no siempre existirá un modo de resolver las distintas pretensiones en conflicto, ni tampoco es claro que siempre deberíamos tratar de satisfacer todas estas pretensiones. Consideremos las demandas de los códigos de honor racistas o sexistas. Éstas son, «claramente», demandas, mas demandas ilegítimas. El hecho de que los hombres blancos esperen un trato diferente no supone una razón para satisfacer tales pretensiones. Aun si pudiéramos satisfacerlas, podríamos provocar un conflicto al querer demostrar nuestro rechazo. Si tenemos que cuestionar estas pretensiones, entonces «la atención no siempre puede estar concentrada *sólo* en los detalles y los matices de la situación particular», sino que, más bien, debe juzgar tales detalles según una estructura más amplia de principios normativos (Grimshaw, 1986, p. 238; Wilson, 1988, pp. 18-19).

### c) LOS CONCEPTOS MORALES

La cuestión, entonces, no es si necesitamos principios, sino si tales principios debieran atender a los «derechos y la equidad» o a las «responsabilidades y relaciones». Existen al menos tres formas diferentes de establecer la diferencia entre estos conceptos morales:

- (1) Universalidad frente a preocupación por las relaciones particulares.
- (2) Respeto por la humanidad común frente a un respeto por la individualidad distintiva.
- (3) Demanda de derechos frente a aceptación de responsabilidades.

Las analizaré por orden.

1.º *La universalidad frente a la preservación de las relaciones*

Una forma habitual de distinguir entre la ética del cuidado y la de la justicia es decir que la primera tiende a la universalidad o imparcialidad, mientras que la segunda lo hace a la preservación de nuestra «trama de relaciones existentes» (Blum, 1988, p. 473; Tronto, 1987, p. 660). Como dice Gilligan, «Desde una perspectiva de la justicia, el yo como agente moral se destaca como figura sobre el fondo de las relaciones sociales, juzgando las pretensiones conflictivas del yo y de otros contra un criterio de igualdad o igual respeto (el Imperativo Categórico, la Regla de Oro). Desde una perspectiva del cuidado, las relaciones vienen a ser el símbolo y la definición del yo y los otros. Dentro del contexto de las relaciones, el yo, como agente moral, advierte y responde a la percepción de la necesidad» (Gilligan, 1987, p. 23). De ahí que, para Gilligan, «la moralidad se basa en un criterio de vinculación concreta y respuesta directa entre las personas, un criterio concreto de la vinculación que existe previamente a las creencias morales acerca de qué es lo correcto y qué lo incorrecto o cuáles son los principios morales que hay que aceptar. La acción moral viene a recoger y sostener tales lazos respecto de otras personas particulares» (Blum, 1988, p. 476).

Hay alguna ambigüedad en la noción del «tejido de relaciones existente». De acuerdo con un cierto punto de vista, esto se refiere a relaciones históricamente enraizadas con otros individuos particulares. De todos modos, si la ética del cuidado se interpreta de esta manera, corre el riesgo de excluir a los más necesitados, porque ellos son los que, más probablemente, se encuentran fuera del tejido de esas relaciones. Muchos teóricos de esta orientación reconocen el mencionado peligro. Tronto dice que «al centrarse en la preservación de las relaciones existentes, la perspectiva del cuidado tiene un carácter conservador», y que «la cuestión central sigue siendo [cómo asegurar] que el tejido de relaciones se extienda lo suficiente como para que algunos no queden fuera de su alcance. Cualesquiera que sean las debilidades del universalismo kantiano, su premisa de la dignidad e igual valor moral de todos los humanos sigue siendo válida porque evita este problema» (Tronto, 1987, pp. 660-661). Sin embargo, la cuestión no es, simplemente, explicar *cómo* «podrían organizarse las instituciones sociales de manera que se amplíe esta comprensión convencional acerca de los límites del enfoque del cuidado», sino *por qué* deberían ser remodeladas, a menos que aceptemos un principio universalista de igual valor moral. El sorprendente intento de respuesta de Tronto es que «puede resultar posible evitar la necesidad de defensas espe-

ciales y, al mismo tiempo, no llegar a principios morales universales; si esto es así, la ética del cuidado podría ser viable» (Tronto, 1987, pp. 660, 661).

De todas formas, otros teóricos de la ética del cuidado definen el «tejido existente de relaciones» de un modo más exhaustivo. Al igual que Tronto, Gilligan dice que «cada persona se encuentra situada dentro de una trama de relaciones, y la tarea importante, si no exclusiva de la moral, consiste en prestar atención, entender, responder emocionalmente a los individuos con los que uno se relaciona» (Blum, 1988, p. 473). Sin embargo, como observa Blum, «Gilligan pretende que esta trama abarque todos los seres humanos y no sólo el propio círculo de conocidos» (Blum, 1988, p. 473). Según afirma una de las mujeres en el estudio de Gilligan, somos responsables de «la enorme suma que somos todos», de manera que «el extraño sigue siendo otra persona que pertenece a tal grupo, una persona a la que uno está vinculado *en virtud de ser otra persona*» (Gilligan, 1982, p. 57, la cursiva es mía; cf. 1982, p. 160). Para Gilligan, lo que une a las personas en esta gigantesca red de relaciones no es necesariamente alguna interacción directa, sino más bien su pertenencia a la humanidad. Puesto que la concepción de Gilligan sobre la red de relaciones ya incluye a todos, su compromiso con el mantenimiento de dicha red implica, más que entra en conflicto con, su afirmación según la cual la motivación de la ética del cuidado es que «todos resulten atendidos e incluidos, y que no se deje a nadie fuera o se le perjudique» (Gilligan, 1982, p. 63).

Por supuesto, una vez que los teóricos del cuidado dicen que cada persona está vinculada a nosotros «en virtud de ser otra persona», entonces parece que también se comprometen con un principio de universalidad. Tan pronto como el cuidado y la preocupación «se separan de las demandas de relaciones únicas e históricamente enraizadas, tan pronto como se dice que tales demandas obtienen satisfacción en razón de la pertenencia a la humanidad de las partes afectadas, o del hecho de que todas las partes tienen intereses, o de que todos pueden sufrir», entonces «desaparece completamente la oposición entre la particularidad de las relaciones y la generalidad de los principios. Una vez que desaparece esto, parece que quedamos a merced de un enfoque que busca resolver los dilemas morales a través de una identificación que comprenda todas las partes afectadas». Y este tipo de universalidad «se encuentra al menos muy relacionado con aquel que es propio del imparcial observador que se pone en la piel de los demás» que encontramos corrientemente en las teorías kantianas y utilitaristas (Sher, 1987, p. 184). Aunque Gilligan evita utilizar la noción de la universalidad, sus estudios «indican que el cuidado y

el criterio de la responsabilidad por los otros, propio de las mujeres, son frecuentemente universalizados» (Okin, 1990, p. 158; cf. Broughton, 1983, p. 606; Kohlberg, 1984, p. 356).

El compromiso con el «mantenimiento del tejido de relaciones» puede entrar en conflicto o no con el compromiso con la universalidad, dependiendo de cómo lo interpretemos. Buena parte de la literatura sobre la ética del cuidado se ha centrado en la «tensión conflictiva pero creativa» entre las concepciones universalistas y las más centradas en nuestra vinculación a los demás (Ruddick, 1984, p. 239). Los teóricos del cuidado sostienen que «realizamos progresos morales... ampliando el alcance de los preceptos de ocuparnos de los otros y de mantener las relaciones interpersonales» (Meyers, 1987, p. 142), aun cuando esto requiera «transformar» y «generalizar» algunas prácticas de cuidado existentes (Ruddick, 1980, pp. 222, 226). Sin embargo, también es cierto que «el sentido de responsabilidad que se encuentra en el centro de la perspectiva de la ética del cuidado» trata de evitar «la imposición de la imparcialidad a costa de las prácticas existentes» (Meyers, 1987, p. 142). Parece, entonces, que la mayoría de los teóricos de la ética del cuidado acepta el compromiso de Gilligan con el tejido universal de relaciones, pero prefiere subrayar su conexión con el tejido de relaciones menos amplio de Tronto. De todas maneras, como observa Blum, «no resulta claro de qué modo va a correrse esta ampliación a todas las personas» (Blum, 1988, p. 473).<sup>12</sup>

## 2.º *El respeto por la humanidad y el respeto por la individualidad*

Según algunos teóricos de la ética del cuidado, el problema con la ética de la justicia no es que responda, universalmente, a aquellos que comparten nuestra común humanidad, sino que sólo responda a la común humanidad de las personas, más que a su individualidad pe-

12. Como demuestra Okin, los estudios de Gilligan no se plantean la pregunta de «cómo piensan las mujeres cuando se enfrentan a un dilema moral que implica un conflicto entre necesidades e intereses de la familia o amigos cercanos y las necesidades e intereses de "otros" más distantes» (Okin, 1990, p. 158). La respuesta de Ruddick es que «las madres pueden... llegar a darse cuenta de que el bien de sus propios hijos se vincula al bien de todos los niños» (Ruddick, 1984, p. 239; pero cf. 1987, pp. 250-251). Sin embargo, resulta dudoso que el bien del propio hijo se vincule al bien de los demás niños, no importa lo distantes que sean. Y aun si estuviera vinculado, el problema es que tal relación podría ser de carácter más competitivo que complementario. Su bien puede estar vinculado de tal modo que los recursos gastados en un niño deban negarse a otros. Si el mecanismo de ampliar el tejido de relaciones es el de darse cuenta de que el bien de uno se halla vinculado al de otros, entonces esta ampliación puede resultar muy limitada. Parece ridículamente optimista decir que si uno presta atención a alguien no cercano, esto no impone ningún costo sobre los lazos existentes, o que la «injusticia afecta negativamente a las dos partes en una relación desigual» (Gilligan, 1982, p. 174). Sólo un compromiso explícito con un cuidado imparcial, y no sólo con la conservación de los lazos existentes, podría sostener el tipo de generalizaciones que desean Gilligan y Ruddick.

culiar. En su opinión, para quienes defienden la ética de la justicia «la importancia moral de las personas como objetos de preocupación moral implica una preocupación por ellas en tanto portadoras de características moralmente significativas pero, a la vez, absolutamente generales y repetibles» (Blum, 1988, p. 475). Este enfoque de la justicia parece interesarse por los «otros en conjunto», pero descuida al «otro en concreto»:

El punto de vista del otro en conjunto requiere que veamos a todos y cada uno de los individuos como seres racionales que poseen los mismos derechos y deberes que quisiéramos atribuirnos a nosotros mismos. Al adoptar tal punto de vista, hacemos abstracción de la identidad individual y concreta del otro. Suponemos que el otro, como nosotros mismos, es un ser que tiene necesidades, deseos, y afectos concretos, pero que lo que constituye su dignidad moral no es lo que nos diferencia de cualquier otro, sino lo que tenemos en común, como agentes que hablamos y actuamos racionalmente... En cambio, el punto de vista del otro concreto nos exige ver a todos y cada uno de los seres racionales como individuos con una historia concreta, con una identidad, y con una conformación afectiva y emocional. Adoptando este punto de vista, hacemos abstracción de lo que constituye nuestra globalidad como personas... Cuando lo trato a usted de acuerdo con las normas de amistad, amor y cuidado, confirmo no sólo su *humanidad* sino también su *individualidad* (Benhabib, 1987, p. 87; cf. Meyers, 1987, pp. 146-147; Friedman, 1987 a, pp. 105-110).

Como subraya Benhabib, los puntos de vista del otro globalizado y a la vez concreto son ambos plenamente universales (ella los denomina, respectivamente, «universalismo sustitucionalista» y «universalismo interactivo»). Sin embargo, la ética del cuidado, a diferencia de la ética de la justicia, responde a nuestras diferencias concretas, más que a nuestra humanidad abstracta.

Sin embargo, esta oposición parece exagerada en ambos casos. En primer lugar, la ética del cuidado, una vez que se universaliza, también apela a nuestra común humanidad. Como observa Sher, tan pronto se advierte que el cuidado y la preocupación «surgen meramente de la común humanidad de las partes, o se reconoce el hecho de que todas estas personas tienen intereses, o que pueden sufrir», entonces tales actitudes «son vistas como respuestas apropiadas frente a características compartidas y repetibles» (Sher, 1987, p. 184).

En segundo lugar, las teorías de la justicia no están limitadas a respetar al otro globalizado. Esto resulta claro en el caso del utilitarismo, que debe atender a la particularidad con el objeto de conocer si una cierta política promoverá las diferentes preferencias de las perso-

nas. Esto puede resultar menos claro en el caso de la teoría de Rawls, y por ello no es sorprendente que muchas feministas apunten a su posición original como paradigma de la forma de pensar basada en la justicia. Debido a que la posición original exige que los individuos se abstraigan de sus particulares *yos*, se considera que enlaza con una tradición en la que «el yo moral se concibe como un ser *no enmarcado y descorporeizado*» (Benhabib, 1987, p. 81). Sin embargo, esta visión interpreta la posición original de modo erróneo. Como advierte Okin:

La posición original exige que, como sujetos morales, veamos las identidades, objetivos, y lazos de cada persona, como merecedoras de la misma consideración que los nuestros, no importa cuán diferentes sean de nosotros. Si nosotros, que sí sabemos quiénes somos, tenemos que pensar como si estuviéramos en la posición original, debemos desarrollar considerables capacidades para identificarnos y comunicarnos con otros acerca de cómo son las diferentes vidas humanas. Sin embargo, esto solo no basta para que mantengamos un sentido de justicia. Dado que conocemos quiénes somos, y cuáles son nuestros intereses y concepciones del bien, necesitamos también de un fuerte compromiso con la comprensión; para *cuidar* de todos y cada uno de los otros tanto como de nosotros mismos (Okin, 1989 a, p. 246).

Por lo tanto, «la misma teoría de Rawls sobre la justicia depende fundamentalmente de la capacidad de las personas morales de preocuparse por los demás, y demostrar que se ocupan de tales personas, especialmente de las más diferentes» (Okin, 1989 a, p. 247). Por lo general, los teóricos de la ética del cuidado sostienen que los conflictos deberían solucionarse «a través del pensamiento contextual e inductivo que es característico de la actitud de tomar el lugar del otro en particular» (Harding, 1987, p. 297). Sin embargo, esto es precisamente lo que la posición original exige de nosotros.

Benhabib se pregunta si «tomar el punto de vista de los demás» es realmente compatible con razonar tras de un velo de ignorancia porque, a través de ese medio, la justicia se «define merced a la perspectiva del otro como un ser no enmarcado y descorporeizado... El problema puede presentarse del modo siguiente: según Kohlberg y Rawls, la reciprocidad moral implica la capacidad de tomar el punto de vista del otro, de ponerse uno mismo, imaginariamente, en el lugar del otro; pero bajo las condiciones del «velo de ignorancia», el *otro como diferente del yo*, desaparece» (Benhabib, 1987, pp. 88-89; cf. Blum, 1988, p. 475; Gilligan, 1986, p. 240; 1987, p. 31). Sin embargo, esto interpreta de modo erróneo el modo en que funciona la posición original. El hecho de que se requiera que las personas razonen haciendo abstracción de su propia posición social, sus capacidades na-

turales, y sus preferencias personales no significa que se deban pasar por alto las preferencias particulares, los talentos, y la posición social de los otros. Y, como hemos visto, Rawls insiste en que las partes en la posición originaria deben tomar en cuenta esto (cap. 3, apartado 3). Benhabib supone que la posición original funciona exigiendo a los ciudadanos que consideren los intereses de los demás (todos los cuales se convierten en «otros globalizados» tras un velo de ignorancia). Sin embargo, el efecto del velo es que «al (ciudadano) en la posición original ya no le importa quién, si es que hay alguno, ocupa dicha posición con él, o cuáles son los intereses de los que allí se encuentran. Lo que le importa son los deseos y objetivos de cada miembro *real* de su sociedad, porque el velo lo fuerza a razonar *como si él fuera cualquiera de ellos*» (Hampton, 1980, p. 335). Como hemos visto, la persona ideal que se pone en la piel del otro de Hare impone la misma exigencia (cap. 2, apartado B). Ambos instrumentos, el que recurre a los ciudadanos imparciales y el que recurre a las ideales personas que se ponen en la piel del otro, funcionan exigiendo a las personas que consideren a los otros concretos (cf. Broughton, 1983, p. 610; Sher, 1987, p. 184).<sup>13</sup>

### 3.º *Aceptar la responsabilidad y reclamar derechos*

Dado que ambos tipos de ética son universales, y ambos respetan tanto los aspectos comunes como la individualidad, la diferencia entre ellos (si es que hay alguna) reside en otra parte. Una última distinción ofrecida por Gilligan es que el modo de razonamiento basado

13. Iris Young ofrece un argumento más general a favor de la afirmación según la cual «el punto de vista imparcial» impide las diferencias: «La razón imparcial debe realizar sus juicios desde un punto de vista alejado de las perspectivas particulares de las personas implicadas en la interacción, siendo capaz de integrar estas perspectivas en un todo, o juicio general... El sujeto imparcial no necesita conocer otros sujetos cuyas perspectivas deberían tomarse en cuenta y con quienes podría establecerse una discusión... Desde este punto de vista imparcial, uno no necesita consultar con ningún otro, porque el punto de vista imparcial ya toma en cuenta todas las perspectivas posibles» (Young, 1987, p. 62). Mas, como hemos visto, la imparcialidad rawlsiana consiste precisamente en la exigencia de que tomemos en cuenta todos los puntos de vista posibles. Parece que Young confunde la exigencia moral de imparcialidad con una exigencia epistemológica de impersonalidad u objetividad: «Como una característica de la razón, la imparcialidad significa algo diferente de la actitud pragmática de ser equitativo, de considerar los deseos y necesidades de los demás como los propios. La imparcialidad fija un punto de vista de la razón que se sitúa al margen de cualquier deseo o interés. No ser parcial significa ser capaz de ver el todo, de ver cómo las perspectivas y los intereses particulares, en una situación moral dada, se relacionan unos con otros de un modo que, debido a su parcialidad, cada perspectiva, en sí misma, no puede ver. Así, el agente moral imparcial se sitúa fuera y por encima de la situación en la que él o ella razonan, sin tener nada en juego en la misma, o se supone que adopta una actitud respecto de esa situación como si él o ella estuvieran fuera y por encima de la misma» (Young, 1987, p. 60). De todos modos, uno puede aceptar las demandas morales de la situación original como un mecanismo para considerar los diferentes intereses de otras personas, sin aceptar el ideal epistemológico de situarse por encima de la situación. (Y al revés: rechazar tal ideal de la objetividad no garantiza que las personas atenderán los intereses de otras.)

en la justicia concibe la preocupación por otros en términos de pretensiones de derechos, mientras que el razonamiento basado en el cuidado concibe la preocupación por otros en términos de aceptar responsabilidades. Pero ¿adónde nos lleva esta diferencia? Según Gilligan, una diferencia esencial es que aceptar responsabilidades por otros requiere de alguna verdadera preocupación por el bienestar de los mismos, mientras que los derechos son, esencialmente, mecanismos de protección que pueden ser respetados, simplemente, dejando a las personas a su propio cuidado. De este modo, Gilligan equipara el discurso de los derechos con el individualismo y el egoísmo, y dice que los deberes basados en derechos hacia otros están limitados por la no intromisión recíproca (Gilligan, 1982, pp. 22, 136, 147; cf. Meyers, 1987, p. 146).

Sin embargo, esto sólo es así respecto de las teorías de derechos libertaristas. Todas las demás teorías que he examinado reconocen efectivos deberes en relación con el bienestar de los demás. Entonces, mientras que el sistema de la justicia pone el acento en los derechos de las personas, es bastante apropiado decir que estos derechos imponen responsabilidades sobre los demás. Y, por cierto, éste es el modo en el que muchos de los que responden a Gilligan describen su ética del cuidado. Por ejemplo, una mujer sostiene que «Las personas sufren, y esto les confiere ciertos derechos, y le exige a usted cierta responsabilidad» (citado en Broughton, 1983, p. 605). Es cierto que algunas mujeres «piensan menos acerca de lo que tienen el derecho de hacer, que acerca de lo que tienen la responsabilidad de proveer». Sin embargo, pueden considerarse a sí mismas responsables de cuidar a los otros, precisamente, porque consideran que los demás tienen derecho a ello. «Suponer otra cosa sería confundir la afirmación bien asentada según la cual las mujeres están menos interesadas que los hombres en la protección de sus derechos, con la afirmación muy diferente de que las mujeres están menos dispuestas que los hombres a pensar que las personas *tienen* derechos (o a sostener puntos de vista funcionalmente equivalentes a éste)» (Sher, 1987, p. 187).

Una vez que abandonamos la configuración libertarista de los derechos como no interferencia, toda la oposición entre las responsabilidades y los derechos amenaza con desmoronarse (Okin, 1990, p. 157). En palabras de Broughton, «Gilligan y los sujetos de sus experimentos parecen presuponer algo así como "el derecho de todos a que se les respete en cuanto personas", "el derecho a un trato comprensivo, y como seres iguales", y "el deber de respetar y no perjudicar a otros"». Por ello, «resulta difícil advertir de qué modo, aquí, Gilligan no está recomendando vincular los derechos y los deberes, o tal vez hasta los "principios" de bienestar personal, a una preocupación comprensiva» (Broughton, 1983, p. 612). Y mientras que Gilligan insiste en que am-

bas éticas son fundamentalmente diferentes, ella también parece indecisa acerca de la relación entre las mismas. A veces, Gilligan «sostiene que ambas éticas son alternativas incompatibles entre sí, pero adecuadas desde un punto de vista normativo; a veces, que son complementarias una con la otra y que están implicadas en una suerte de tensa interacción; y, a veces, que cada una es deficiente sin la otra y que por ello tienen que integrarse» (Flanagan y Jackson, 1987, p. 628). Estos cambios no deberían sorprendernos cuando advertimos que, como mantuve, los conceptos clave que Gilligan usa para distinguir entre ambas éticas no establecen una verdadera oposición.<sup>14</sup>

Aunque los derechos y las responsabilidades no son conceptos morales opuestos, existe una diferencia en el tipo de responsabilidad que cada una de las éticas impone sobre nosotros. Según Sandra Harding, las observaciones de Gilligan muestran que «el dolor sentido subjetivamente aparece como inmoral para las mujeres, sea el mismo justo o no», mientras que los hombres «tienden a evaluar como inmoral sólo las cosas que son objetivamente injustas al margen de que el acto ocasione daños subjetivos» (Harding, 1982, pp. 237-238; 1987, p. 297). Por ejemplo, los hombres están menos inclinados a reconocer cualquier obligación moral de atender los daños subjetivos que son producto de la negligencia de alguien, por cuanto la culpa es de ese alguien. Aquí, tenemos un daño subjetivo, pero no una injusticia objetiva, y, por ello, los hombres no tienden a reconocer ninguna obligación moral. En cambio, para las mujeres, la inmoralidad de los daños subjetivos no dependen de la presencia de una injusticia objetiva.

Se da una verdadera oposición entre tomar los daños subjetivos o la injusticia objetiva como fundamento para las pretensiones morales. ¿Es ésta la diferencia esencial entre la ética del cuidado y la de la justicia? Sin duda es cierto que la mayoría de los teóricos de la justicia vinculan las pretensiones morales a la injusticia objetiva, más que al daño subjetivo.<sup>15</sup> Lo que es menos claro es si la ética del cuidado dice que los daños subjetivos conforman la base de las pretensiones morales, o si dice que todos los daños subjetivos, y sólo tales daños, constituyen el fundamento de las pretensiones morales. Cuidar de al-

14. Según algunos estudiosos del tema, la dificultad en reconciliar las dos éticas no es conceptual, sino que tiene que ver con su desarrollo. En opinión de Gilligan, los diferentes componentes del desarrollo moral tienen sus raíces en experiencias infantiles fundamentalmente diferentes, esto es, la experiencia de desigualdad o falta de poder del niño da lugar a la búsqueda de independencia e igualdad, mientras que la experiencia del apego y la profunda vinculación da lugar a la comprensión y el amor (Gilligan, 1987, p. 20). Si esto es así, entonces las diferencias en el modo en que fueron criados por sus padres podrían afectar a su habilidad para aprender los diferentes componentes de la moral (Flanagan y Jackson, 1987, p. 629).

15. De todos modos, la mayoría de los teóricos de la justicia reconocen obligaciones de buen samaritano que no se relacionan con la justicia objetiva (cap. 2, n. 9).

guien no significa, necesariamente, que uno sienta una obligación moral de responder a cada uno de sus deseos, o de evitarle todo tipo de molestias o daños subjetivos. Los teóricos de la ética del cuidado, de hecho, no han dicho mucho, hasta ahora, acerca de cómo entienden la vinculación entre daño subjetivo, injusticia objetiva, y pretensiones morales, y es probable que diferentes concepciones de la ética del cuidado llegasen a distintas conclusiones. Por lo tanto, resulta prematuro suponer que la ética del cuidado y la de la justicia tienen concepciones fundamentalmente opuestas en esta cuestión.

En cualquier caso, aunque los puntos exactos del desacuerdo no están claros, parece cierto que los teóricos de la ética del cuidado tienden a poner más acento en los daños subjetivos que en la injusticia objetiva como base de las pretensiones morales. Antes de considerar algunas de las razones que tienen los teóricos de la ética del cuidado para conceder tanta importancia al daño subjetivo examinaré algunas de las razones que tienen los teóricos de la ética de la justicia para preferir la injusticia objetiva como fundamento de las pretensiones morales. Voy a demostrar que el acento en la injusticia objetiva, aunque inicialmente plausible, es legítimo sólo en ciertos contextos, a saber, interacciones entre adultos capaces por sí mismos. Además, tal acento resultaría legítimo sólo si estableciéramos una radical distinción entre nuestras interacciones con adultos capaces por sí mismos y nuestras interacciones con quienes dependen de nosotros. Si esto fuera así, entonces, la disputa entre ambas éticas aparecería inextricablemente ligada al debate sobre la distinción entre lo doméstico y lo social.

¿Por qué los teóricos de la justicia piensan que es importante limitar nuestra responsabilidad para con otros a las justas pretensiones? Si los daños subjetivos siempre dan lugar a pretensiones morales, entonces puedo esperar legítimamente, como una cuestión de cuidado ético, que los demás atiendan todos mis intereses. Sin embargo, para los teóricos de la justicia, decir esto implica ignorar el hecho de que debería aceptar una responsabilidad plena para con alguno de mis intereses. Desde la perspectiva de la justicia, puedo esperar legítimamente, como una cuestión de equidad, que otros atiendan *algunos* de mis intereses, aun cuando esto signifique que ellos deban poner límites a la prosecución de su propio bien. Sin embargo, en justicia, no puedo esperar que las personas atiendan todos mis intereses, porque algunos de los mismos siguen siendo de mi responsabilidad, y sería un error esperar que otros dejen de lado su bienestar para atender cuestiones que es mi responsabilidad atender.

Consideremos el caso de una persona que es generosa con su tiempo y su dinero cuando sus amigos tienen necesidades, y que tam-

bién es excesivamente descuidada respecto de sus gastos. Como resultado, dicha persona se encontrará por lo general (e innecesariamente) necesitada de ayuda, y se apoyará en otras para que le ahorren las consecuencias de sus imprudencias. ¿Puede confiar legítimamente en que otros lo ayuden?, ¿deberíamos sentirnos moralmente obligados a salvarlo del resultado de su falta de cuidado? El planteamiento del daño subjetivo dice que desatendemos nuestra responsabilidad si no nos ocupamos de su sufrimiento. Si dicha persona siente un daño subjetivo, entonces estamos obligados a atenderla, aun cuando el daño sea el resultado de su propia planificación descuidada o de su imprudencia con el dinero. En cambio, la ética de la justicia dice que él es el irresponsable al esperar que nosotros le ahorremos todo sufrimiento. Sus acciones son producto de su propia responsabilidad, y resulta inmoral hacer que otros paguen por su falta de cuidado.

Visto de este modo, el debate entre la concepción de los daños subjetivos y la de la injusticia objetiva es un debate real cierto, porque son muchas y muy diferentes las posiciones que podemos tomar en la cuestión de la responsabilidad por nuestro propio bienestar. Para los teóricos de la ética del cuidado, el acento en las injusticias objetivas implica una abdicación en la responsabilidad moral, porque limita nuestra responsabilidad hacia otros a pretensiones por injusticias, y por ese medio permite que las personas ignoren los sufrimientos evitables. Para los teóricos de la justicia, el énfasis en los daños subjetivos constituye una abdicación en cuanto a la responsabilidad moral, porque niega que el imprudente deba pagar por el coste de sus elecciones, y recompensa de ese modo a aquellos que desatienden su responsabilidad, a la vez que castiga a aquellos que actúan responsablemente.

El debate entre la ética de la justicia y la del cuidado, entonces, no es un debate entre responsabilidad y derechos. Al contrario, la responsabilidad es esencial para la ética de la justicia. La razón por la cual mi demanda sobre otras personas se limita a lo justo no es que tales personas tienen derechos, sino que yo tengo responsabilidades; parte de mi responsabilidad hacia los demás implica aceptar mis responsabilidades por mis propios deseos, y por los costes de mis elecciones. Como dice Rawls, su teoría «se basa en la capacidad para asumir responsabilidades por nuestros fines» (Rawls, 1982 *b*, p. 169). Por el contrario, aquellos que vinculan las obligaciones morales a los daños subjetivos más que a la injusticia objetiva deben rechazar que seamos agentes responsables: deberíamos sostener «que es irrazonable, si no injusto, hacer que las [personas] sean responsables de sus propias preferencias y exigirles que se las arreglen lo mejor que puedan»

(Rawls, 1982 *b*, p. 168). Dado que Rawls piensa que tenemos la capacidad de asumir esta responsabilidad, su teoría exige a las personas que vivan con sus propios medios, que ajusten sus planes a los ingresos que pueden esperar. Como resultado, una persona descuidada e imprudente o derrochadora no puede esperar que aquellos que han sido más responsables paguen por el coste de sus elecciones: «se considera injusto que ahora deban tener menos para ahorrarle las consecuencias de [su] falta de previsión o buen gobierno» (Rawls, 1982 *b*, p. 169). Si estamos obligados a ahorrarles a las personas daños subjetivos, entonces a aquellos que han atendido responsablemente su propio bienestar se les exigirán constantes sacrificios para ayudar a aquellos que han sido irresponsablemente descuidados o imprudentes, lo cual es injusto.

La visión según la cual los daños subjetivos siempre dan lugar a pretensiones morales no sólo es injusta, sino que puede entrañar cierta opresión. Los daños subjetivos se vinculan a expectativas, pero las sociedades injustas crean expectativas injustas. Considérense las relaciones maritales tradicionales, en las cuales «los hombres no sirven a las mujeres como las mujeres sirven a los hombres» (Frye, 1983, pp. 9, 10; cf. Friedman, 1987 *a*, pp. 100-101; Grimshaw, 1986, pp. 216-219). Los hombres esperan que las mujeres atiendan sus necesidades, y por ello sufren un daño subjetivo cada vez que se les exige que compartan las cargas de la vida doméstica. En verdad, «en cualquier intento por cambiar las relaciones de explotación o las relaciones opresivas, alguien va a ser privado de algo. Pueden ser privados de alguna atención, algún servicio, o alguna comodidad a la que están acostumbrados. Pueden tener que sufrir alguna privación o dificultad y vivir esto como una falta de cuidado» (Grimshaw, 1986, p. 218). Los opresores sufrirán agudamente cualquier pérdida de privilegios, mientras que los oprimidos están, a menudo, socializados para no sufrir un daño subjetivo derivado de su opresión. En consecuencia, centrarnos en el daño subjetivo como fundamento de las pretensiones morales hace que la opresión sea difícil de ver. Dentro de la perspectiva de la justicia, por otro lado, el daño subjetivo de los opresores no tiene peso moral, puesto que se deriva de expectativas injustas y egoístas. Las justas demandas están determinadas por las justas expectativas de las personas, no por sus expectativas reales. (Esto explica por qué los teóricos de la justicia no sólo dicen que los daños subjetivos carecen de significación moral en ausencia de una injusticia objetiva, sino que afirman también que la injusticia objetiva es inmoral aunque no esté acompañada por un daño subjetivo, como cuando las personas están socializadas de tal manera que aceptan su opresión, cf. Harding, 1987, p. 297.) En este sentido, «las formas moralmente vá-

lidas de cuidado y comunidad presuponen condiciones previas y juicios de justicia» (Kohlberg, 1984, p. 305).<sup>16</sup>

Existe otro problema si se utiliza el daño subjetivo como base de nuestras pretensiones morales. A la vez que apenas nos confiere responsabilidad respecto de nuestro propio bienestar, nos impone una enorme responsabilidad en relación con el bienestar de los demás. Si el daño subjetivo, en todos los casos, exige de cuidados, parece no haber nada que limite nuestra obligación de ocuparnos de los demás. Siempre hay algo más que podemos hacer por otros; si prestamos atención a sus deseos, siempre existe algún deseo que podemos ayudar a satisfacer. Y esto termina alimentándose a sí mismo, porque una vez que alguien sabe que estamos ocupándonos de él, comenzará a confiar en nuestro sostén, y luego resultará todavía más afectado si se lo retiramos. Por consiguiente, uno tendrá que hacer frente a permanentes pretensiones morales sobre su tiempo y energías, pretensiones que no van a permitirle dedicarse a la libre prosecución de sus propios proyectos.

Entonces, la idea de que los daños subjetivos dan lugar a pretensiones morales amenaza tanto la equidad como la autonomía. Muchos teóricos de la ética del cuidado reconocen este problema, y tratan de poner límites a lo que otros pueden esperar legítimamente de nosotros. Algunos teóricos señalan que los que se ocupan de otros también deberían atender a sus propias necesidades de autonomía, o que un verdadero cuidado implica, asimismo, algún tipo de reciprocidad, de modo tal que habría límites en cuanto a lo que los demás pueden esperar de nosotros sin ayudarnos a cambio (Ruddick, 1984, p. 238; Gilligan, 1982, p. 149; Nodding, 1984, p. 105). De ésta y de otras formas, los teóricos del cuidado se distancian de una simple equiparación entre daños subjetivos y pretensiones morales.

Pero ¿cuánta autonomía podemos pedir para nosotros mismos, y cuánta reciprocidad podemos exigir de los demás, sin descuidar los daños subjetivos de los demás? Coherentemente con su metodología general, los teóricos de la ética del cuidado sostienen que el conflicto entre la autonomía y la responsabilidad respecto de los demás debe resolverse atendiendo a la situación. A diferencia de lo que mantuvo uno de los hombres encuestados por Gilligan, que dijo que debería-

16. Algunos estudiosos del tema sostienen que Gilligan, al descuidar la cuestión de las relaciones de dominación, corre el riesgo de un «esencialismo moral», pues «separa las facultades del cuidado y la vinculación de su contexto de desigualdad y opresión y exige que se consideren por derecho propio, de acuerdo con su mérito intrínseco» (Houston, 1988, p. 176). Como dice Tronto, «Si el mantenimiento de una red de relaciones es la premisa de la ética del cuidado, entonces apenas si se admite la reflexión crítica acerca de si estas relaciones son buenas, saludables, o dignas de conservarse» (Tronto, 1987, p. 660; cf. Wilson, 1988, pp. 17-18).

mos tratar este conflicto como una «ecuación matemática» cuya solución se base en una fórmula del tipo «un cuarto para los demás y tres cuartos para uno mismo» (Gilligan, 1982, pp. 35, 37), los teóricos de la ética del cuidado postulan que deberíamos juzgar la adecuación de cualquier demanda de autonomía o reciprocidad «atendiendo a qué es razonable esperar del individuo objeto de nuestros cuidados, y atendiendo a qué deberíamos esperar de tal individuo dada la naturaleza de la relación de cuidado en cuestión» (Wilson, 1988, p. 20). Los teóricos del cuidado, a diferencia de los teóricos de la justicia, no tratan de resolver estas cuestiones desarrollando un sistema de reglas abstractas que no tengan en cuenta las particularidades propias de las personas y sus relaciones.

De todos modos, éste es uno de los puntos donde ser capaces de hacer abstracción supone una virtud. Si nuestro objetivo es asegurar que la libre prosecución de los propios proyectos no quede relegada por las exigencias de la ética del cuidado, entonces no necesitamos simplemente limitar nuestras responsabilidades morales, también necesitamos de límites que sean *predescribibles*. Necesitamos conocer *por adelantado* con qué podemos contar, y de qué somos responsables, si es que vamos a realizar planes a largo plazo. No parece muy apropiado que, en el último momento, alguien nos anuncie que hoy nadie necesita de nuestra ayuda moral, y que somos libres de tomarnos un descanso. Sólo podemos aprovechar tal descanso si podemos planearlo, y ello requiere que podamos determinar *ahora* de qué intereses se nos hará responsables más adelante. Y ello, a su vez, requiere que cuando decidamos quién es responsable de atender a los demás, no tomemos una decisión exclusivamente sensible al contexto.

Por ejemplo, cuando llega mi turno de vacaciones no preguntamos quién las necesita menos en la oficina. Preguntamos de quién es el turno dentro del sistema establecido. El resultado puede ser que algunas personas vean frustrados sus deseos que en un proceso de toma de decisiones más contextualizado hubieran sido satisfechos (a otras personas en la oficina, realmente, se las echaría menos en falta). Sin embargo, si queremos ser capaces de comprometernos de verdad con nuestros proyectos, entonces nuestras demandas deben ser independientes, en alguna medida, de los deseos contingentes de aquellos que nos rodean.

Por supuesto, los teóricos de la ética del cuidado tienen razón al decir que algunas relaciones deben apelar a criterios para hallar un equilibrio entre la autonomía y la responsabilidad. Por ejemplo, no podemos esperar que los niños tengan el mismo respeto hacia la autonomía y la reciprocidad que los adultos (retornaré a este punto más adelante). Pero, en lo que hace a las interacciones entre adultos capaces, una forma de reconciliar la responsabilidad y la autonomía es

la de decidir algunas de nuestras responsabilidades con antelación a las situaciones particulares, en lugar de determinarlas por medio de evaluaciones y revisiones de situaciones particulares.

Esta apelación a reglas abstractas, ¿significa que la justicia pasa por alto nuestra «individualidad distintiva»? Es cierto que la justicia, en este contexto, no nos exige que ajustemos nuestra noción de «qué es razonable esperar» a las necesidades particulares de aquellos que nos rodean. Nuestros derechos y obligaciones, en estos contextos, se fijan con antelación por reglas abstractas, y no por evaluaciones —sensibles al contexto— de las necesidades de las personas de nuestro entorno. Sin embargo, esto no debiera verse como una muestra de insensibilidad respecto de aquellas necesidades particulares. Porque el resultado final de esta abstracción respecto de lo particular es proteger más plenamente la particularidad. Cuanto más dependan nuestras pretensiones de cálculos —sensibles al contexto— acerca de los deseos particulares de cada uno, más vulnerables van a ser nuestros proyectos a los cambiantes deseos de los demás, y, por lo tanto, menor va a ser nuestra capacidad para llevar a cabo compromisos a largo plazo. Una autonomía significativa requiere de predecibilidad, y la predecibilidad requiere de algún tipo de distanciamiento respecto del contexto.

Esto todavía deja abierta la posibilidad de que deseos importantes de algunas personas se vean frustrados, a raíz de la aplicación de tales reglas abstractas. Sin embargo, como hemos visto, la ética de la justicia supone que los adultos capaces pueden ajustar sus objetivos conforme a criterios sociales. Suponiendo que las reglas se conozcan por todos, y centrando nuestra atención, por el momento, en los adultos capaces, entonces las personas que van a sufrir por la aplicación de reglas abstractas son aquellas que, por su imprudencia, concibieron deseos que no pueden satisfacer mediante los recursos que legítimamente les fueron asignados. El sufrimiento de estas personas puede resultar más difícil de advertir en una sociedad que apela a reglas abstractas en lugar de apelar a evaluaciones sensibles al contexto. Sin embargo, ésta es su propia responsabilidad, y es injusto pedir a otros que se sacrifiquen para ahorrarles las consecuencias de sus irresponsabilidades.

La dificultad para establecer fundamentos para la autonomía personal, dentro de la ética del cuidado, evoca un problema similar que se da en el utilitarismo (cap. 2, apartado 3, A). En ambos casos, el agente moral se enfrenta a una aparente «responsabilidad ilimitada» para «tratar de alcanzar lo mejor dentro de una estructura causal conformada en buena medida por los proyectos [de otros]». Las decisiones del agente pasan a ser «una función de todas las satisfacciones

que puede proporcionar desde su posición: y esto significa que los proyectos de los demás, en un amplio sentido determinan su decisión», lo que no permitirá la prosecución independiente de sus propios deseos y convicciones (Williams, 1973, p. 115).<sup>17</sup> Este paralelismo no debería sorprendernos, porque aunque los teóricos de la ética del cuidado rechazan el compromiso utilitarista con el incremento del bienestar, ambas teorías tienden a basar sus pretensiones morales en el dolor y la felicidad subjetivos, y no en la justicia objetiva. En consecuencia, ambas teorías interpretan la preocupación por los demás básicamente como una cuestión de respuesta a sus necesidades ya dadas. Sin embargo, sólo podemos proteger la justicia y la autonomía si vemos la preocupación por otros no sólo como una cuestión de respuesta a preferencias preexistentes, sino como algo que debería tomar parte en la misma formación de nuestras preferencias. Más que tomar en cuenta los objetivos específicos de las personas, para decidir acerca de las distribuciones justas, las personas deberían tomar en cuenta los principios de la justicia para decidir acerca de sus objetivos y ambiciones. Como dice Rawls, dentro de la ética de la justicia, los individuos son responsables de formar «sus objetivos y ambiciones a la luz de lo que pueden esperar razonablemente». Aquellos que no lo hacen, pueden ver frustrados importantes deseos, pero ellos saben que «el peso de sus pretensiones no viene dado por la fuerza o la intensidad de sus demandas y deseos» (Rawls, 1980, p. 545). Así, nos trasladamos desde una perspectiva del daño o la felicidad subjetiva, a la injusticia objetiva, como fundamento de las pretensiones morales.

Ahora podemos ver la verdad subyacente a las dos opciones previas entre la ética del cuidado y la de la justicia. Según Tronto, el en-

17. De ahí que resulte bastante engañoso decir que Gilligan comparte la creencia de Williams según la cual la imparcialidad es «demasiado exigente», o su confianza en que subrayando la importancia del «punto de vista personal» podemos situar los proyectos personales al margen de las limitaciones de la moral (contra Adler, 1987, pp. 205, 226; Kittay y Meyers, 1987, p. 8). Como sostiene Blum, Williams ve las preocupaciones personales como «legítimas, no tanto desde el punto de vista de la moral, sino desde el punto de vista más amplio de la razón práctica. En cambio Gilligan mantiene que... la ética y la responsabilidad dentro de las relaciones personales constituyen elementos importantes de la moral misma, en verdad diferentes de la imparcialidad. Para Gilligan, cada persona participa de una red de relaciones, y la moral consiste, en gran medida, si no del todo, en prestar atención, entender, responder con afecto a los individuos con los que uno está relacionado... Las nociones de Nagel y Williams acerca del campo de lo personal no recogen o abarcan los fenómenos del cuidado y la responsabilidad dentro de las relaciones personales y no explican por qué el cuidado y la responsabilidad en las relaciones son fenómenos característicamente morales (aunque Nagel y Williams, a veces, sugieren que tratan de hacerlo)» (Blum, 1988, p. 473). Blum concluye diciendo que la crítica de Gilligan es «diferente de un modo significativo» de la crítica de Williams a la imparcialidad, sin embargo, «no está refutada» con ésta (Blum, 1988, p. 473). De todas formas, esto todavía no centra el problema, dado que Williams quiere subrayar claramente el valor no moral de los proyectos personales, y quiere definir la moral de manera que estos valores no morales tengan cabida. Gilligan desea moralizar los mismos lazos que Williams dice que carecen de relevancia moral.

foque de la justicia pone el acento en el aprendizaje de reglas para el aprendizaje de sensibilidades morales, y la aplicación de principios abstractos para una evaluación —sensible al contexto— de las necesidades particulares. Esta contraposición entre hacer abstracción y la sensibilidad al contexto, por lo que hace a nuestras facultades morales y nuestro razonamiento moral, se presenta habitualmente como una contraposición diferente de aquella sobre los derechos y las responsabilidades como conceptos morales. Esta primera, frecuentemente, se considera una cuestión epistemológica, como si los teóricos de la justicia pensasen que los principios son más «objetivos» o «racionales», mientras que los teóricos de la ética del cuidado rechazan todo tipo de nociones de objetividad por ser moralmente desacertadas (por ejemplo, Jaggard, 1983, p. 357; Young, 1987, p. 60). Sostuve antes que toda esta contraposición es exagerada, dado que la abstracción que demanda el razonamiento de la justicia no se opone necesariamente a la sensibilidad hacia el contexto (esto es, la sensibilidad moral se exige para ser un buen jurado). Sin embargo, ahora podemos ver que, aun cuando la justicia es menos sensible al contexto, la explicación es moral, y no epistemológica. La razón por la cual la justicia pone el acento en el aprendizaje y la aplicación de reglas es que esto viene exigido por la justicia y la autonomía. Si tenemos que alcanzar una verdadera autonomía, debemos conocer por adelantado cuáles son nuestras responsabilidades, y estas asignaciones de responsabilidad deben efectuarse, en alguna medida, al margen de las valoraciones de deseos particulares sensibles al contexto. En consecuencia, algunos daños subjetivos no deben tenerse en cuenta. Y si algún daño subjetivo no da lugar a pretensiones morales, entonces las personas necesitan saber de antemano cuáles son, de tal modo que puedan ajustar sus planes al respecto. Por estas dos razones, necesitamos reglas que sean más abstractas y menos sensibles al contexto.<sup>18</sup> Entonces, cualquier diferencia que exista, relativa a la importancia de la sensibilidad hacia el contexto en nuestras aptitudes morales y nuestro razonamiento moral se deriva de diferencias más fundamentales,

18. El argumento acerca de los criterios sociales también es relevante para la democracia. La afirmación de la ética del cuidado según la cual los problemas morales deberían resolverse, no por medio de reglas o principios sociales, sino a través del ejercicio de las sensibilidades morales del agente moralmente maduro, presenta una acentuada similitud con los argumentos conservadores según los cuales los dirigentes políticos no deberían estar sujetos a una responsabilidad demasiado grande frente al proceso democrático (por ejemplo, Oakeshott, 1984). Los dirigentes políticos sabios deben gozar de confianza, más que ser juzgados, porque su razonamiento no es, habitualmente, explícito y es imposible de presentar sistemáticamente. Como ocurre con las reglas de la justicia, podemos querer que los líderes políticos a la hora de explicarse tengan unos criterios claros y públicos no porque éstos sean más objetivos, sino porque son más democráticos. Véase Dietz (1985) para una crítica al modo de pensar de las madres por no tener en cuenta valores políticos como la democracia.

relativas a la importancia de la justicia y la responsabilidad moral como conceptos morales. Las primeras dos contraposiciones se derivan de la tercera.

No es sorprendente que esta noción de que hemos de ser responsables de nuestros fines constituya la diferencia fundamental entre la ética del cuidado y la de la justicia, dado lo convincente de la distinción entre lo social y lo doméstico. La suposición de que somos responsables de nuestros fines es plausible precisamente en la medida en que excluimos el cuidado de otros, que dependen de nosotros, del alcance de la justicia. Rawls rechaza la visión de que los deseos subjetivos suponen el criterio para las pretensiones morales, basándose en que «sostener esto parece presuponer que las preferencias de los ciudadanos se encuentran más allá de su control, como propensiones o anhelos que simplemente se dan» (Rawls, 1982 *b*, pp. 168-169). Pero esta presuposición, por supuesto, resulta cierta para muchas personas. El rechazo de Rawls de los daños subjetivos como fundamento de las pretensiones morales es plausible en la medida en que sólo pensemos en adultos (con buena salud, y mentalmente capaces) ejerciendo acciones recíprocas en la vida social, y no se tenga en cuenta a los enfermos, a los desamparados, y a los más jóvenes.<sup>19</sup> Rawls dice que las interacciones entre los adultos físicamente capaces constituyen el «caso fundamental» para la justicia. Pero una vez que fijamos nuestra atención más allá de lo social, entonces los «casos fundamentales» cambian, porque como señala William Gaylin, «Todos nosotros, inevitablemente, pasamos nuestras vidas evolucionando desde un estado inicial a un estado final de dependencia. Si somos suficientemente afortunados como para alcanzar poder y una relativa independencia, ello supone una gloria transitoria y pasajera» (citado en Zaretsky, 1983, p. 193).

Por otro lado, el presupuesto de que los daños subjetivos dan lugar a pretensiones morales es admisible si generalizamos a partir de las relaciones de cuidado propias de la crianza de los niños. Un bebé no es responsable de sus necesidades, y no puede esperarse que preste atención al bienestar de sus padres: «Los niños no pueden devolver el cuidado en igual medida, requieren un grado de entrega y de atención que es específico del trato hacia ellos.» Sin embargo, precisamente por esta razón, el rol de un padre «puede requerir habitualmente que uno tolere, acepte, y procure no sentirse herido, por una

19. Otras teorías, como las de Rawls y Dworkin, reconocen que tenemos obligaciones hacia los seres que dependen de uno (cap. 3, apartado 4, *b*). Sin embargo, al leerlos parece como si estas obligaciones acabaran una vez que se garantiza que se satisfaga a los niños y los enfermos un reparto equitativo de recursos. Ni Rawls ni Dworkin se plantean nuestra obligación de cuidar de aquellos que dependen de nosotros.

conducta que sería más bien intolerable o enojosa en la mayoría de las relaciones entre adultos... Considerar que las «virtudes» o prioridades femeninas nacen, principalmente, de las relaciones con los niños, puede llevar a que no veamos cómo estos esfuerzos se han convertido en resignación y aceptación, la atención se ha convertido en ansiedad y el cuidado y la responsabilidad en una sistemática negación del yo (Grimshaw, 1986, pp. 251, 253).

¿Deberíamos decir que la ética del cuidado se aplica a las relaciones con las personas que dependen de uno, mientras que la ética de la justicia tiene que ver con las relaciones con adultos autónomos? Un problema es que cómo se reparte la tarea del cuidado es en sí mismo una cuestión de justicia. Los teóricos de la justicia han tendido a suponer que algunas personas (las mujeres) «naturalmente» desearán cuidar de otros, como parte de su plan de vida, por lo que el trabajo de cuidar a las personas a nuestro cargo no parece que luego imponga obligaciones morales sobre los demás. Sin embargo, como mantiene Baier, no podemos ver el cuidado de otros, simplemente, como un plan de vida posible, en lugar de verlo como un límite moral a todo plan de vida, porque «alentar a algunas personas y no a otras para que [se hagan cargo de tal cuidado], podría llevar fácilmente a la explotación de las primeras. Obviamente, a muchos les ha venido bien que sean otros los que se responsabilicen del cuidado (de los enfermos, los desamparados, los jóvenes) dejándolos libres a ellos de alcanzar sus propias y menos altruistas concepciones de lo bueno». Y, por supuesto, «el proletariado moral, ignorado por mucho tiempo, lo han configurado quienes se dedicaban a las labores domésticas, en su mayoría mujeres» (Baier, 1987 *b*, pp. 49-50). Si queremos asegurarnos de que el «libre afecto» hacia ciertas personas no «descansa en, y no abusa de, el afecto habitualmente no libre» de quienes cuidan de personas a su cargo, entonces nuestra teoría política «no puede considerar que el cuidado por las personas futuras sea un ejercicio opcional de caridad confiado a quienes les gusta hacerlo. Si la moralidad que defiende la teoría quiere sostenerse a sí misma, debe procurar que aparezcan continuadores de tal tarea, y no sólo depender de un instinto maternal cuidadosamente alentado» (Baier, 1987 *b*, pp. 53-54; 1988, p. 328).

Más aún, como hemos visto, la eliminación de las desigualdades en razón del sexo exige no sólo la redistribución del trabajo doméstico, sino también el fin de la distinción entre lo social y lo doméstico. Necesitamos encontrar formas de integrar la vida social y el ejercicio de la paternidad, por ejemplo, en lugar de recluir la crianza de niños en una esfera aparte. Sin embargo, aunque esta integración de lo social y lo doméstico viene exigida por la justicia sexual, amenaza con socavar los presupuestos del razonamiento de la justicia. Porque la

justicia no sólo presupone que somos adultos autónomos, sino que parece presuponer que somos adultos *que no tienden a cuidar de aquellos que lo necesitan*. Una vez que las personas son responsables de atender las (impredecibles) demandas de sus familiares, ya no pueden predecir sus actos. Tal vez la definición completa de la autonomía como libre prosecución de los proyectos formados a la luz de criterios abstractos presupone que el cuidado de otros puede ser delegado en alguna otra persona, o en el Estado. Es interesante observar qué poco hablan los teóricos del cuidado acerca del tipo de autonomía que los teóricos varones han acabado considerando: el establecimiento de fines personales, el compromiso con proyectos personales. Según Baier, para la ética del cuidado «la idea de autonomía no representa siquiera un ideal... Algunas libertades pueden constituir ideales, como en el caso de la libertad de conciencia y la libertad de expresión, sin embargo, no es probable que entre los fines de las personas figure el de "vivir la propia vida del modo que uno quiere"» (Baier, 1987 a, p. 46). Asimismo, Ruddick dice que el pensamiento maternal implica «una actitud fundamentalmente metafísica» que ella llama «de conservación», «guiada más por la prioridad de conservar que por la de seguir adquiriendo», y en donde la preservación de los lazos existentes tiene prioridad sobre la prosecución de nuevas ambiciones (Ruddick, 1980, p. 217; 1987, p. 242). De acuerdo con estos puntos de vista, el compromiso con la autonomía no es un compromiso con la definición de unos principios para una prosecución de proyectos personales libre de las cambiantes necesidades de otros, sino que es más bien un compromiso con la satisfacción de esas necesidades en una forma valiente y entregada, más que de un modo servil o subordinado. Cualquier noción de autonomía más amplia sólo puede adoptarse al precio de abandonar nuestras responsabilidades.<sup>20</sup>

¿Podemos cumplir con nuestras responsabilidades hacia los que dependen de nosotros, sin abandonar la definición más válida de la autonomía, y los conceptos de responsabilidad y justicia que la hacen posible? Es muy pronto para decirlo. Los teóricos de la justicia han

20. Por ejemplo, Leslie Wilson dice que la razón por la que «el yo ético de una persona exige un cierto tipo de autonomía» es que nos permite «llegar a ser el tipo de persona que puede realmente quererse a sí misma». De ahí que una persona autónoma ejerza su autonomía «tratando de determinar cómo podría uno llegar a ser un individuo que se preocupe más por los demás» (Wilson, 1988, pp. 21-22). Análogamente, Ruddick dice que la razón por la que el amor requiere de una «preservación realista del yo», más que de una «sistemática negación de uno mismo» es que de esta manera llegamos a ser mejores individuos capaces de preocuparse por los demás (Ruddick, 1984, p. 238). Esto se aleja un tanto de la formulación tradicional de la autonomía como la libre prosecución de proyectos que son importantes para alcanzar la propia concepción de lo bueno; prosecución que sólo ocasionalmente entrará en conflicto con nuestras obligaciones morales, las cuales también exigirán tiempo y dedicación.

construido notables edificios teóricos perfeccionando las nociones tradicionales de justicia y responsabilidad. De todos modos, al perseverar en el olvido secular de las cuestiones básicas de la crianza de niños y el cuidado de familiares, estos logros teóricos se basan en fundamentos muy poco sólidos y peligrosamente cuestionables. Cualquier teoría adecuada que se ocupe de la igualdad de los sexos debe hacer frente a estas cuestiones, así como a las concepciones tradicionales de la discriminación y la intimidad que han desatendido.