

# Vivir con los otros y/o vivir para los otros. Autonomía, vínculos y ética feminista

María José Guerra Palmero  
Universidad de La Laguna  
mjguerra@ull.es

## To live with others and/or to live for others? Autonomy, bonds and feminist ethics

RESUMEN: El objetivo de este artículo es explorar la posibilidad ética de repensar el papel del cuidado y de los vínculos humanos al margen de un marco patriarcal. En primer lugar, reviso algunas visiones filosóficas que mantenían la incapacidad de las mujeres para la amistad. La igualdad y la simetría eran su sostén y el rol subordinado de las mujeres en la historia hacía imposible que accedieran a la excelencia de la *philia*. En segundo lugar, analizamos el subtexto de género masculino de la idea de autonomía, en concreto, su negación del hecho constitutivo de la interdependencia humana. Finalmente, a partir de las últimas contribuciones de la bioética feminista, reflexionamos acerca de la necesidad de concebir a la autonomía en un marco de relaciones y obligaciones mutuas de cuidado. Se abre así una vía para recuperar un nuevo sentido de la autonomía relacional coherente con la experiencia moral de las mujeres, basada hasta ahora en el cuidado, y que nos parece imprescindible para repensar muchos de los actuales debates bioéticos.

ABSTRACT: The aim of this paper is to explore the ethical possibility of rethinking the role of care and human bonds outside a patriarchal framework. First of all, I revise some philosophical understandings of friendship that have maintained that women were incapable of it. Equality and symmetry were the requirements for friendship and the subordinated status of women in history was the fact that had made impossible for them to aspire to the moral excellence of *philia*. Secondly, I analyze the gender subtext of the idea of autonomy to show that have been constructed by masculine patterns, specially, when it dismiss the constitutive fact of human interdependence. Finally, I focus on the last contributions of feminist bioethics to reflect about the need of conceiving autonomy in a framework of relationships and mutual obligations of care. This opens the possibility of recovering a new sense of a autonomy, that is coherent with the moral experience of women, focused on care, and this relational autonomy seems to me a essential point of depart to rethink many of the current bioethical debates.

PALABRAS CLAVE: Cuidado, amistad, vínculos, autonomía relacional, feminismo, bioética

KEYWORDS: Care, friendship, bonds, relational autonomy, feminism, bioethics

ISSN 1989-7022

LEMATA, año 1 (2009), nº 1, 71-83



Voy a atreverme a hablar de relaciones en un momento en el que todo nos invita a hablar de meras "conexiones". La transformación propiciada por los medios de comunicación y las nuevas tecnologías de la información de nuestra era impacta en el lenguaje que utilizamos para describir nuestras experiencias con los otros. Zygmunt Bauman, en uno de sus últimos libros titulado *Amor líquido*<sup>1</sup>, además de apuntar la preferencia por la conexión fluida sobre la relación sólida, nos plantea la influencia de nuestro modo de vida consumista y centrado en los propios objetivos personales como un obstáculo para la sedimentación y el logro de las relaciones humanas. Una relación consolidada o "solidificada" entre adultos necesita, tal como ya preveía Aristóteles, de tiempo de vida compartida, de acompañar y de ser acompañado, de vivir con el otro, con la otra. El tiempo es el bien más escaso en la llamada tardomodernidad y habitamos bajo la tiranía de lo instantáneo. Desde la visión dominante del *homo economicus*, además, tenemos que "invertir" y rentabilizar el tiempo en obtener logros profesionales o nuevos objetos/servicios de consumo que nos prometen ilusoriamente bienestar material, corporal, emocional, etc. El "trabajo" –muchas veces gozoso, pero otras veces duro– que requieren las "relaciones", por ejemplo, las de pareja o las de amistad, se desestima para abundar en la fluidez líquida de los contactos y las conexiones que son fácilmente revocables: puedo elegir no contestar un *email* o desconectarme del chateo fácilmente y sin dar explicaciones.

Vivir la vida con los otros, en lo bueno y en lo malo, no es un buen negocio desde el imperativo de la autorrealización autista, que tan bien describía Gilles Lipovetsky

hace unos años<sup>2</sup>. Tal "autorrealización" consiste en poner como actividad central de la vida de las personas el consumo y la carrera hacia algún objetivo autopropuesto, elegido como propio, pero, desgraciadamente impuesto por las estructuras económicas, sociales y mediáticas que producen las identidades individuales. Desde su supuesta autonomía irrestricta, el individualista posesivo se autoconcibe abstractamente, desencarnadamente, ajeno a toda red social, la cual sólo tiene para él una lectura instrumental. Se pone en contacto con los otros abriendo una libreta organizada en *debe* y *haber*. Si la columna del *debe* suma más que la del *haber* sus intercambios con los otros serán tachados de mal negocio y, por lo tanto, eliminados.

Si nos paramos a pensar en las mujeres, la aplicación del modelo individualista posesivo, con su instrumentalismo, genera múltiples disonancias. La socialización femenina sigue apuntalando la disposición a considerar a los otros –pareja, hijos,...– como el centro de la propia vida. La ética del cuidado representa la autoconciencia femenina producida socialmente junto con el requisito, promovido por la sociedad de consumo, de seguir siendo "deseable". Las mujeres no deben envejecer, ni engordar, ni quejarse demasiado,... Si lo hacen quedan fuera del mercadeo de las relaciones sexo-amatorias, con lo cual, tarde o temprano, la vía de la sustitución comercial de lo viejo por lo nuevo, como comprar el último modelo de móvil, opera de suyo. La estereotipia de los sexos y la norma impositiva de los géneros define así la nueva fase patriarcal en la que la objetualización femenina a través de la tríada belleza, juventud y delgadez. Las mujeres adoctrinadas en el credo de la moda y del *body-building* son fagocitadas por el consumo de *liftings* y operaciones quirúrgicas, dietas y miles de productos nada milagrosos en sus efectos, pero sí en llenar los bolsillos de la glamorosa industria cosmética. El ideal femenino no es otro que la "supermodelo" y la crítica feminista al mito de la belleza, que Naomi Wolf denunció en 1990, no tiene eco social, tan sólo logra hacerse oír pobremente cuando la delgadez extrema concita el fantasma de la anorexia. Al cuidado de los otros, que sigue operando socialmente, aunque debilitado por la exigencia de que las mujeres entren en terreno productivo, se le suma el cuidado de sí para conservar la belleza juvenil, una tarea destinada al fracaso que erosiona la de por sí debilitada autoestima femenina.

Tras este apunte problemático y sin poder agotar un tema tan rico y polémico como los rasgos de la fusión patriarcal y sociedad de consumo, voy a articular mi reflexión feminista sobre vínculos y autonomía en cuatro apartados. En el primero, reflexionaré sobre las dificultades de afrontar el espinoso territorio generizado del cuidado y los vínculos. En el segundo, referiré cómo la amistad, entendida como ingrediente valioso de la vida buena, ha sido pensada exclusivamente como "cosa de hombres". En el tercero, intentaré estimar cómo los moldes relacionales genéricos han acuñado las experiencias masculinas y femeninas desde el fondo que me ofrecen las críticas feministas a la construcción abstractiva y descontextualizadora del ideal moral de la autonomía que no reconoce su contexto de origen. Finalmente, referiré cómo se ha ido desarrollando el debate en torno a la cualificación relacional de la autonomía – me plantearé si es o no este concepto de la autonomía relacional un intento de lograr la cuadratura del círculo o si es posible admitir tensiones centrípetas y centrífugas en él. La pregunta a la que vamos a dar vueltas es cómo resituar las relaciones en la vida humana sin abdicar de la ganancia ética y política moderna de la autonomía y al margen de las imposiciones de los modelos genéricos. Repito, el tema es inagotable, por lo tanto, tan sólo sugiero algunas direcciones para pensarlo que requerirán de más estudio y reflexión.

## Vínculos y cuidado: ¿más allá de la opresión patriarcal?

Si el sexismo de los tipos ideales masculinos y femeninos hoy es tan contundente en las llamadas sociedades desarrolladas, ¿cómo podemos pensar que no repercutirá en los modelos de relaciones entre los sexos? Creemos importante señalar que los modelos canónicos de las relaciones simétricas entre dos personas adultas han sido pensados por la tradición filosófica como privativos de los varones. La excelencia moral de la amistad, un tema recurrente, en nuestro pensamiento ético, será escatimada a las mujeres a quien se las consagra, desde Aristóteles a Rousseau, lo quieran o no, al amor conyugal y materno. La obligación asimétrica de acompañar y de proveer las necesidades físicas y emocionales del otro rezará como imperativo ambivalente de amor entendido como una autorrealización que implica la sumisión al otro – en el amor romántico al amado, en el maternal al hijo tal como el mito mariano prescribe. Cuidados y provisión de éxtasis son las tareas que Ana Jónasdóttir detectaba al analizar la explotación social de las mujeres contemporáneas<sup>3</sup>. La rebelión feminista ha enfrentado esta ambivalencia con resultados dudosos: de un lado, se ha optado por apreciar los valores del cuidado y el amor a los otros como un componente esencial de la vida humana, para ello se ha exaltado la “diferencia” sin prestar, en ocasiones, demasiada atención a su complicidad con la opresión; del otro lado, se ha afirmado en el ideario ilustrado de la autonomía personal y en el horizonte del valor de la igualdad que históricamente ha sido connotado masculinamente al presuponer tácitamente que el lugar de las mujeres era la esfera privada-doméstica. Purgar de la carga histórica de complicidad con el patriarcado a los ideales morales, sean los relativos a la atención al “otro concreto” –el cuidado- o al “otro generalizado”-la autonomía, los derechos y la justicia-, es una delicada operación que requiere redefinir su sentido en un contexto ajeno a la opresión de un sexo por el otro.

El pensamiento de la diferencia ha fallado, hablando en general y sin precisión, por ceñirse a una perspectiva meramente axiológica e invertir las valencias: si se ha despreciado secularmente a la “subcultura femenina” deberemos enaltecerla. El de la igualdad, igualmente, *grosso modo*, se ha centrado en la perspectiva normativa de lo que debe ser: las mujeres deben tener acceso a la individuación, deben quebrar el genérico que las fuerza a la identidad esencializada de lo femenino, tal como nos ha explicado Célia Amorós<sup>4</sup>. Las mujeres deben realizar las dos tareas modernas por excelencia, antes sólo destinadas a los hombres, de la autonomía y la autorrealización. Limpiar y purgar de sus connotaciones masculinistas el ideal moral de la autonomía es una de las tareas que la ética feminista afronta hoy desde diversas posiciones y énfasis. De lo que se trata es de articular un modelo integrador que elimine los desequilibrios entre los sexos y reconozca, en un marco del que este ausente la opresión, las dos dimensiones que articularon el debate Kohlberg/Gilligan<sup>5</sup> -la ética del cuidado y la ética de la justicia y los derechos-.

La ética feminista ha enfrentado y sigue enfrentando este reto. Debemos, afinar en nuestro instrumental deconstructivo y reconstructivo, para salvaguardar lo valioso, las intuiciones morales imprescindibles para una vida justa y, porque no, feliz<sup>6</sup>. En otra parte, hemos recontextualizado éticamente la polémica igualdad-diferencia para señalar que la autonomía y la igualdad son normativamente irrenunciables aunque puedan y deban ser concebidos en modelos que no nieguen masculinamente a los otros ni, sobre todo, a las dependencias que jalonan la vida frágil de todos los seres humanos<sup>7</sup>. El debate acerca del carácter relacional de la autonomía tiene cabida aquí y a él haremos referencia brevemente más tarde como elemento de resignificación

de un concepto acuñado en masculino que debe afrontar su subtexto de género e integrar las verdades de la intersubjetividad, que como veremos son cambiantes históricamente<sup>8</sup>, pero que siempre permanecen en una u otra versión- en la vida humana.

La axiología no puede ser acrítica, no se puede promover la llamada "subcultura femenina" como mera celebración de lo relacional. No reconocer el impacto de la opresión y del sometimiento al que ha estado ligado la misión del cuidado y el apoyo a los otros hace un flaco favor a las mujeres y a su auto-comprensión contemporánea. El amor, la amistad, el cuidado de los hijos e hijas, de los ancianos, de los enfermos también necesita ser repensado con ánimo lúcido y desmitificador para señalar sus complicidades con la división patriarcal del mundo. Eso no implica que el pensar rigurosamente las obligaciones y responsabilidades, pero también el disfrute, que generan los vínculos y las relaciones con los otros no sea un apartado esencial de la ética feminista. Todo lo contrario, repensar y universalizar el imperativo del cuidado, predicándolo al sector masculino, a la sociedad civil y al Estado, es una prioridad social y moral del feminismo. A partir del aumento de los hogares regidos en soledad por una mujer, que es así la única proveedora y cuidadora de los suyos, el análisis de las políticas sociales ha aislado el concepto de "regímenes de cuidado" con el fin de visibilizar las asimetrías entre los sexos. Aquí la lógica debe ser la de analizar los regímenes sociales del cuidado<sup>9</sup> y la parte de responsabilidad que nos toca a todos, como responsabilidad individual deudora de los vínculos en los que estamos enzarzados, pero también como responsabilidad social, colectiva y estatal. La Ley de Dependencia anunciada por el Gobierno socialista, por ejemplo, esta siendo criticada por perpetuar en roles de cuidado a las mujeres, pero por otra parte por primera vez en este país se reconocen unos mínimos derechos a los dependientes y a sus cuidadores. Avivar el debate público ante esta cuestión, la de los regímenes sociales del cuidado es una prioridad de la agenda feminista hoy.

Al valorar lo relacional desde un feminismo crítico, necesitamos apostar metodológicamente por el constructivismo porque nos da la oportunidad de analizar histórica y teóricamente las herencias sexuadas y generizadas de los conceptos, teorías y prácticas sociales para saldar, o al menos intentarlo, sus deudas originarias con los modelos de opresión patriarcal. Al tiempo debemos esforzarnos por crear y recuperar prácticas, situadas en el pasado y el presente seguramente en los "márgenes", verdaderamente igualitarias, liberadoras y aptas para aportar plenitud y sentido a las relaciones humanas. No obstante, el romantizar e idealizar algunos tipos de vinculación son operaciones a las que nuestra imaginación es proclive, porque en si mismas son gozosas, pero no están exentas de peligros. No es descartable, en suma, el esfuerzo reflexivo, nada complaciente, con los modelos de identidad heredados, ni con los femeninos ni con los masculinos. Ambos nos ofrecerán, debido al contexto socio histórico, experiencias demediadas y constreñidas al marco genérico opresivo. Debemos advertir, en consecuencia, contra los excesos de las utopías que descuentan los contextos y nos permiten soñar libremente. El análisis de los contextos actuales debe ser la tarea de la teoría feminista. No obstante, no podemos dejar de abordar la crítica de los modelos heredados.

### **La amistad ¿es cosa de hombres?**

En el principio era la *philía*. Aristóteles nos abre a una comprensión amplia de las relaciones humanas, de hecho, más que como amistad, el término debería traducirse por vínculo o, más metafóricamente, por lazo. Tras la inclusión de los bienes relacio-

nales como uno de los ingredientes esenciales de la vida buena, para lo cual nos brinda dos nutridos e interesantes capítulos de la *Ética a Nicómaco*, es necesario decir que ello sólo se explica si aludimos a la visión aristotélica de la naturaleza humana como esencialmente social. La fenomenología del vínculo se expande en un amplio abanico, con diversos grados de hondura e intimidad, desde la relación entre la madre y el hijo, la más inmediata<sup>10</sup>, hasta la misma ciudadanía, porque si los ciudadanos persiguen el bien de la ciudad deberán desearse el bien los unos a los otros y eso es lo que suelen hacer los amigos. En la *Política*<sup>11</sup> lo deja claro de una vez para siempre: la soledad conviene, en el caso que convenga, a las bestias o a los dioses, pero de ninguna manera a los seres humanos. Somos los animales del *logos*, del discurso, de la conversación. La experiencia griega de la *polis* rezuma en todas las observaciones y reflexiones del sabio de Estagira. La vida transcurre compañía de los otros – en el ágora, en el gimnasio, en el mercado, en la asamblea,..-, es la *vita activa* que precipita el discurso y la acción donde lo humano en sí se expresa. No hay aquí referencia al gineceo. La labor y el trabajo quedan para las mujeres, los esclavos y los metecos. El ciudadano dispone de tiempo para la política y la filosofía. Se halla liberado de la tiranía cotidiana de la necesidad que es a la que deben someterse los no ciudadanos. A él, al ciudadano varón nacido de progenie ateniense, le está prometida la excelencia moral y la felicidad y para ello Aristóteles nos propone el modelo de la amistad perfecta que es un fin y un bien en si misma sin la cual no se puede pensar en la felicidad. Frente a las diversas modalidades de la amistad, Aristóteles destacará –“¡Oh amigos, no hay amigos!”- la extremada rareza de este vínculo perfecto que es escuela moral de excelencia en el que los amigos no sólo se corrigen amorosamente para ser mejores, sino que deberán afrontar la prueba de fuego de que el vínculo dure y se consolide en el tiempo superando las diversas dificultades de la vida. La amistad es un instrumento, además, de autoconocimiento, el otro es un espejo en el que mirarse para tener la distancia crítica necesaria y poder perfeccionarse. Sin embargo, también, la amistad es un don curioso, de un lado amplifica el placer, las alegrías del amigo son mis alegrías, pero también, y como contrapartida, aumenta nuestra vulnerabilidad porque los dolores y penas del amigo son asimismo mías. Cara y cruz del asunto: nos hace vulnerables, pero sin la amistad la vida misma no es digna de ser vivida. La perfecta amistad se enaltece frente a la imperfección de la amistad coyuntural que sólo buscar compartir el placer o la utilidad. La perfecta *philia* parece plantear la cima de la madurez y del buen sentir, hacer y pensar al que los hombres pueden aspirar. Lean hombres, por favor, como relativo al sexo masculino porque nuestro pensador excluye a las mujeres de la posibilidad de la *philia* perfecta, para ellas quedarán otras formas imperfectas del lazo o la atadura ligadas a su función natural como reproductora de la especie<sup>1212</sup> M. L. Femenías, “El fundamento biológico” en *Inferioridad y exclusión. Un modelo para desarmar*. Buenos Aires, Nuevo Hacer, 1996, pp. 85-119.[. Aristóteles reconoce que necesitamos a los otros, somos habitados por la carencia y la necesidad, pero el déficit biológico de “calor vital” de las mujeres las determina como sujetos imperfectos y defectuosos que no pueden acceder al culmen de la perfección humana. El varón ha sido postulado como modelo-patrón de lo humano. Desde Homero encontramos que la mujer es definida como *analké*, esto es, al igual que los niños y ancianos carece de esa potencia agresiva en el ataque y en la defensa que es la distinción del héroe. Las mujeres, a pesar de ser importantes e incluso valerosas – Hécuba, Penélope, etc.-, quedaban en segundo plano según la escala valorativa de la moral aristocrática y guerrera griega. Hesíodo y, más tarde, Aristóteles afianzarán y darán forma canónica al legado misógino. Pero no sólo el argumento “biológico” explica la expulsión de las mujeres, si analizamos la descripción de esta amistad veremos que sociopolíticamente es imposible para

las mujeres atenienses, y durante mucho tiempo, para casi todas las mujeres. La amistad perfecta requiere de la característica griega por excelencia, de la simetría, implica reciprocidad pareja, dar y recibir alternativamente y exige que los amigos conjuguen actividad y pasividad. Exige, en suma, igualdad vivencial, social y política y no es pensable desde la exclusión. Aristóteles, además, tiene buen cuidado de separar la amistad del *eros*. La amistad conlleva amor, pero no entendido como "anhelo intenso y apasionado" sino como "un hacer el bien desinteresadamente, un compartir y una reciprocidad"<sup>13</sup>. El arrebató platónico del que el *Fedro* nos da cuenta, haciendo contradecirse al mismo Platón en su condena de las pasiones, es eliminado por un modelo en el que se supone la independencia del sujeto amigo lo cual no permite que se pueda interpretar la amistad bajo el modelo de la "posesión": ni en el sentido de locura y arrebató ni en el sentido de ser propietario del otro y creerse con derechos sobre él. La amistad es conciencia mutua de los buenos sentimientos y deseos que crece en el compartir la vida, en la compañía mutua. Sobre todo es auténtica benevolencia hacia la otra persona por sí misma y representa una virtud estable y persistente forjada en el hábito del día a día. Disciplinadamente la amistad es escuela de excelencia moral que cultiva la justicia y la generosidad de individuos concretos que nada tienen que ver con la trascendencia de las ideas. La *philia* aristotélica se compone de elementos corporales y afectivos y no sólo, como Nussbaum ha ilustrado, se contrapone al amor platónico, a cualquier búsqueda solitaria del bien, sino, también, a la amputación propuesta por el amor práctico kantiano, que sustituye el deseo por deber. No olvidemos que para Kant la "patología" provenía del deseo porque la motivación sensible inhabilitaba la moral que sólo puede ser motivada por el mero deber. La verdadera moralidad debía cortar amarras con nuestra naturaleza sensible.

La historia común de los amigos es entretejida por la virtud compartida de dos individualidades masculinas. Sólo los iguales pueden ser verdaderos amigos. El aristocratismo del ciudadano excluye a aquellas que moran en el reino de las idénticas, a aquellas que no tienen derecho a la individuación por quedar más cerca de la naturaleza que del *logos*. La realidad política de la *polis* determina quién es quién. Nada importaba la experiencia silenciada de las mujeres –ni su vida amorosa, ni amistosa, ni comunitaria, ni política, ni filosófica<sup>14</sup>– de la que la literatura y algunos cronistas de la época nos dan cuenta. Aristóteles decreta la infrahumanidad de las mujeres y su carácter ontológicamente imperfecto.

Siempre me ha interesado como Montaigne asimiló las enseñanzas aristotélicas. El capítulo dedicado en los *Ensayos* a la amistad es algo más que unas variaciones sobre el mismo tema<sup>15</sup>. Montaigne, "pintándose a sí mismo", inicia la senda expresivista del individualismo moderno ligado a la autobiografía del individuo concreto. Así nos vuelve a demarcar el término amistad: no conviene a los vínculos familiares, ni a los que se establecen con las mujeres –nuestro autor tiene claro que una cosa es el matrimonio y otra la pasión amorosa dado que en su época el ideario de las afinidades electivas estaba lejano–, sino que tiene que ver con encontrar a esa personalidad (masculina) extraordinaria que acabará siendo parte de mi mismo. En su caso fue el autor de *La servidumbre voluntaria* el inteligente y virtuoso Esteban de la Boetie. El modelo de la posesión, ajeno a la descripción medida de Aristóteles, arraiga en Montaigne y la muerte del amigo es una mutilación: ha perdido una parte de sí mismo. La amistad aparece ya privatizada, como vínculo afectivo y cognitivo elegido, eso sí, manteniendo la excepcionalidad y la rareza de la amistad perfecta, cuya pérdida deja ahora un terrible desconsuelo.

Aristóteles y su comentarista de la primera modernidad, Montaigne, sancionan que la amistad no es cosa de mujeres. Dado el carácter mudable, emocional, irritable, en suma, irracional de éstas, lo que será toda una cantinela consensuada por la tradición cultural y filosófica, la mujer no es capaz del más excelso de los vínculos. En suma, no es de fiar, no se puede depositar confianza en una mujer. Para ella quedará el amor y las cacerolas en un modelo que sancionará más tarde el misógino Rousseau y que tendrá, amplificado por la contrarrevolución romántica, efectos hasta nuestros días. Los sexos, inconmensurablemente diferentes por naturaleza, se encontrarán en la cama y en la cocina, pero no en la asamblea ni en la conversación inteligente. Por algo Rousseau fustigará a las *madames* de los salones parisinos como mujeres artificiales, antinaturales, deformes y monstruosas. Sofía tendrá que dedicarse a *Emilio*, a nadie le interesará su relación con las otras mujeres – su conversación será tildada de frívola e insulsa cháchara-, prohibida tendrá, bajo el mandato de la fidelidad, la relación con otros hombres, más allá del círculo familiar o del sacerdote, director del alma, que le susurrará la necesidad de resignarse, callar y sufrir en silencio.

Este apunte, que mira a la historia de la filosofía, no pretende nada más que advertir de que la relación humana tenida por excelsa, la amistad, ha sido pensada por los filósofos para los varones y que, explícitamente, las mujeres han sido consignadas no a un vínculo que servía para autoconocerse, ser realmente virtuoso y mejor, un vínculo imprescindible para el bien y la felicidad, sino a otros vínculos en los que su carácter “biológico” no tenían nada de creativo y estimulante desde el punto de vista patriarcal: eran deberes dictados por la naturaleza y consignaban a las mujeres a vivir para los otros, nunca con los otros en términos de igualdad. Afortunadamente, sabemos que la tradición rota y fragmentaria de resistencia y rebeldía a los imperativos patriarcales puede ser rastreada por la historiografía feminista. El patriarcado hegemónico, no obstante, decretaba la invisibilidad o el menosprecio del vínculo entre mujeres.

## Relaciones y moldes genéricos: luces y sombras de la autonomía

Los conceptos no son productos asépticos, limpios y despojados de toda adherencia. Decía Nietzsche que son metáforas que han olvidado su origen. Rastrear algunos orígenes de la autonomía no es difícil, la etimología griega del darse leyes a uno mismo revela la entraña democrática y política que se opone a toda heteronomía, a que algo ajeno a mí, Dios o el tirano, me imponga lo que debo hacer. De hecho, la autonomía ha sido entendida como irrestricta libertad de la voluntad y capacidad de autodeterminación por su más influyente reformulador y propagandista moderno: Immanuel Kant. El mismo Kant suma a lo anterior la imagen del tribunal de la conciencia, la metáfora judicial: sólo cada cual está dotado de la autoridad para juzgar lo pensado y lo hecho por sí mismo. El individuo moderno se destaca sobre todo como nuevo héroe soberano. Así lo piensa Mary Midgley devolviéndonos al nudo atado y bien atado entre mito e ilustración:

“Los conceptos están encarnados en mitos y fantasías, en imágenes, ideología y medias creencias, en esperanzas y miedos, en vergüenza, orgullo o vanidad. Como los grandes filósofos del pasado que ayudaron a formar nuestra tradición, necesitamos empezar tomando nota de esto.”<sup>16</sup>

Luces y más luces, pues bien, hoy por hoy, tras más de medio siglo de desarrollo ininterrumpido de la teoría feminista, estamos bien pertrechadas para estimar el subtexto de género de la autonomía y del modelo de individuo que la puede ostentar. Seguimos de nuevo a Midgley cuando habla de “La voluntad solitaria (y el cuerpo olvidado)”:

"La cuestión central es la de la identidad personal, es la de qué soy "yo". La visión del racionalismo ilustrado sobre esto fue claramente imperfecta. Crudamente -...- esta noción mostraba el *self* esencial como constituido por la mera razón. Eso significaba una voluntad aislada, guiada por la inteligencia, arbitrariamente conectada a una preferentemente insatisfactoria colección de sentimientos, y encerrada, por casualidad, en un igualmente insatisfactorio cuerpo humano. Externamente, este ser permanecía solo. Cada relación del individuo con los otros era opcional y era establecida a voluntad por contrato. Dependía de los cálculos del intelecto acerca del autointerés y en la idea de que ese interés era elegido libremente por la voluntad."<sup>17</sup>

La ética feminista precisamente ha objetado esta imagen nada verosímil de la (falta) de vinculación humana<sup>18</sup>. Algo tan obvio como que somos hijos e hijas de una madre y un padre, y de que, probablemente, tengamos hijos e hijas y de que estos vínculos impongan obligaciones no sujetas a contrato fue obviado por el hongo hobbesiano, tildado de seta venenosa por Célia Amorós<sup>19</sup>. La maniobra abstractiva por la que el individuo moderno se sacudía de encima toda adherencia no autointeresada puede leerse no sólo en el contexto político que nos ofrece Midgley: el logro de las libertades civiles y de la democracia que debía descansar en el principio de "un hombre, un voto." El otro contexto imprescindible era la pujante economía capitalista necesitada de una nueva psicología, casi mejor de una nueva antropología en la que el egoísmo y la avidez natural hobbesiana, los vicios privados mandevillianos y el afán de acumulación del capital propulsará la pujante riqueza de algunas naciones que estaban como Inglaterra en proceso de convertirse en el Imperio colonial para dominar al mundo durante algo más de dos siglos. Me atrevo, pues, a decir que el alter ego de la autonomía, tal como Mr. Hyde era el lado malo del bueno del Dr. Jekyll, fue el *homo economicus* que radicalizará el trabajo de la abstracción haciendo que la antropología normativa moderna rompa amarras con los otros, a no ser al modo de la contratación mercantil. El espeso trenzado de la *philia* descrito por Aristóteles queda eliminado y como veremos el vivir con los otros por el mero vivir no tendrá sentido en un mundo utilitarista que busca la maximización de las satisfacciones. El caso es que la restricción kantiana de la dignidad de las personas contra el mero precio no contará lo suficiente como contrapeso. Por su parte, las mujeres quedarán caracterizadas por aquellas características y notas que desprecia el *homo economicus*: el cuerpo y sus necesidades, los otros y sus demandas y la naturaleza revertida en mera materialidad destinada a ser explotada y dominada. Los elementos que cuestionan la independencia triunfante del ideal masculino serán destinados, en el imaginario social, a las mujeres. Las dependencias y necesidades quedarán connotadas en femenino. Esta triple expurgación de las carencias y lazos de la naturaleza humana se convertirá en la nueva normatividad social moderna.

La doctrina de las esferas separadas correlativa a la diferencia sexual supondrá el encierro en lo privado doméstico de las mujeres dominadas por el sentimiento, definidas como naturalmente madres y esposas, ausente de ellas la inteligencia y la razón, que no debían ser definidas, en suma, como sujetos de la contratación, como agentes morales y políticos completos como el universalismo coherente invocado por Wollstonecraft defendería<sup>20</sup>. Las mujeres quedaban relegadas al contrato sexual al modo de los feudales pactos de servidumbre. Su especialización vital consistirá en vivir para los otros y ocuparse de la vulnerabilidad humana del niño, el enfermo o el anciano. Todo aquello de lo que el sujeto moderno igualado a un adulto varón hecho y derecho se había soberanamente desprendido.

Si hasta aquí tenemos razón al señalar las operaciones de corte y desglose de las dependencias humanas que operó el modelo de la autonomía radicalizada, nos encontramos con que se sanciona masculinamente el "vivir para uno mismo" –la emergencia del preferidor racional autorreferido lo sancionará- y femeninamente nos encontramos

con el imperativo del servicio, del vivir para los otros, que requerirá de otro quiebre psico-antropológico relativo a la constitución de las subjetividades de las mujeres. No es casualidad que a este respecto se hable de la privatización y feminización de lo religioso. Lo que Carol Gilligan descubrió es simplemente la incorporación, en el sentido de Bourdieu, de los imperativos institucionales como disposiciones aprendidas al cuidado de los otros dependientes y vulnerables –niños, enfermos y ancianos- en conflicto con el sentido del yo autónomo de las mujeres<sup>21</sup>. El cuadro lo completa el imperativo que emana del contrato sexual<sup>22</sup>, la adoración incondicional al rey de la casa vertido no sólo por la indicación del viejo matrimonio canónico, sino por inducción del nuevo veneno sentimental: el amor romántico<sup>23</sup>. Las esposas amantes se rendían ante el individuo varón soberano que desarrollaba su misión en el terreno de juego ajeno a ellas de la economía y la política. Diotima *dixit*: “Tú actúa, yo lo soportaré”

Si me siguen verán que el maniqueísmo genérico de esta operación de la antropología normativa moderna, correlativa a las dos esferas, no deja espacio ni lugar alguno para el vivir con los otros. O si lo deja será subsidiario de los modelos anteriores. Si el auto interés perseguido requiere la asociación con otros, regirá la lógica del equipo, ya sea el ejército, la nación, la compañía comercial, o la de la socialidad del recreo, el *pub*, *club* o *bar* en sus acepciones todas anglosajonas. Territorios férreamente masculinos en principio. La lógica de la competencia rige el mundo masculinizado de los negocios y la política. Del lado femenino, oscuramente, aparecerán lazos tildados de frívolos, intrascendentes y, por lo tanto, denostados por la sociedad cuando las mujeres se avengan a mantener relaciones de amistad libremente elegidas o a asociarse políticamente para proseguir con sus reivindicaciones. Es interesante ver el desafío que a esta marginalidad opusieron la práctica de los llamados “matrimonios bostonianos” entre dos mujeres que concebían su vida al margen de las servidumbres familiares del matrimonio heterosexual y que justo ocurrió en un contexto en el que el sufragismo exigía que las mujeres fueran sujetos económicos y políticos.

De cualquier manera, la necesidad de vincularse con otros parece imposible de extirpar, pero esta misma necesidad está condicionada en sus modos por los contextos institucionales y sus imposiciones funcionales al mantenimiento de la norma de los géneros: la camaradería masculina, cuya expresión contemporánea casi universal es el fútbol, pasado, al menos en nuestro país los tiempos del servicio militar obligatorio, frente a la intensificación sentimental de la amistad basada en el compartir sentimientos, confidencias y complicidades de la amistad femenina. Los estudios sociológicos de la amistad muestran que el factor estructurante de sus modalidades es sobre todo el género, por encima, incluso de la clase social. Incluso hablan de la “asimetría genérica en la expresión emocional” cuando tras estudios empíricos y entrevistas consignan la brecha entre lo que se puede decir y contar a los maridos y lo que se puede a las amigas. La conclusión es que los maridos no están dispuestos a escuchar las versiones completas y detalladas de los relatos sino solo las versiones reducidas. La especialización social en la escucha, a pesar de Freud y Lacan, es femenina. La ideología de las esferas separadas sigue influenciando nuestros modos de vincularnos a los otros. No podemos saltar por encima de su sombra, pero si al menos saber que está ahí determinado nuestras vidas y modos de relación para poder objetarlas. No esta de más, pensando en los medios de comunicación, poner de manifiesto la carencia de modelos alternativos para conceptualizar las relaciones de amistad, para pensar los vínculos, al margen de los rígidos moldes genéricos.

## Autonomía relacional: ¿una contradicción in terminis?

¿Cómo purgar el ideal moral de la autonomía de su sustrato individualista posesivo? ¿Cómo rescatar la autodeterminación sin presuponer al sujeto aislado y autista? ¿Cómo pensar la autonomía para que se identifique con las mujeres, para las que en un principio no fue pensada, y asuma que la corporalidad, la fragilidad, las dependencias son necesariamente parte de la condición humana? La filosofía contemporánea ha dado el paso decisivo de enfrentar la intersubjetividad como dato de partida y de llegada de la moral. No obstante, la incomodidad feminista con pensadores como Habermas es manifiesta ya que sus modelos de reconocimiento y comunidad se presentan como excesivamente formalizados y abstractos. Tampoco los comunitaristas, recusadores del modelo liberal son aplaudidos si ofrecen como única salida las viejas soluciones patriarcales de la familia tradicional o la nación, aunque se aprecie su filo crítico frente al individuo desencarnado del liberalismo. Por otra parte, el exigir autonomía, como capacidad de elegir sin interferencias ni violencia la propia forma de vivir, para las mujeres es uno de los motores del feminismo. La exigencia de autonomía sexual y reproductiva es una de las claves del feminismo radical frente a las coerciones a la maternidad, como institución patriarcal no como experiencia. Las mujeres no sólo están presionadas por los mensajes culturales acerca de lo virtuoso de la disposición servicial y por los modelos simbólicos de la sumisión femenina, sino por la amenaza omnipresente de la violencia que pretende mantener el orden del dominio masculino.

La ética feminista esta siendo un laboratorio para intentar tratar con esta cuadratura del círculo que es la autonomía relacional. Supone no dejar de articular la primacía de la autonomía, pero si reconocer el contexto de relaciones generadoras de obligaciones en el que esta inserta en la estela del "descubrimiento" de Gilligan. No es de recibo la operación abstractiva de hacer desaparecer a los otros, sino que es preciso atender al entretejido relacional que la hace posible la autonomía, que la sostiene o que, en ocasiones, la limita. Hay que analizar las relaciones, calibrarlas, entender sus exigencias, ver si son desmedidas para mantener la misma posición de sujeto autónomo, hay que discutir las, replantearlas, criticarlas y buscar modelos de vinculación igualitarios y liberadores. Nada de esto es fácil. El peso de los sobreentendidos patriarcales es abrumador a la que uno se descuida.

Autónoma debe ser la elección de vivir con el otro, pero la ideología conyugalista y natalista de la feminidad normativa sigue sospechando de la mujer sola y de la mujer sin hijos. Ambas son presentadas como mujeres incompletas que no han cumplido con su tarea consustancial. La relación entre mujeres es desconsiderada como intrascendente, en el caso de la amistad, o estigmatizada con tintes homofóbicos, en el caso del amor lésbico. La filiación o la afiliación auto-elegida promete un rasgo liberador frente al peso de los vínculos tradicionales de la familia patriarcal. La proliferación de nuevos modelos de familia es el laboratorio social para repensar las vinculaciones humanas y su subtexto de género. El feminismo separatista de los sesenta y setenta estableció la idea de que la única manera de acceder a una posición de sujeto libre era en la relación entre mujeres dado el peso de la estructura patriarcal en las relaciones con los hombres. Esta normativización de la exclusión de los hombres ya no es necesaria una vez que las mujeres hemos podido consolidar, en algunas sociedades, la capacidad de acción autónoma e intentar relacionarnos con el otro sexo al margen de la estereotipia social. Eso sí, siempre contracorriente. No obstante, la cantinela de que hombres y mujeres no pueden ser amigos sigue oyéndose amplificado por la au-

sencia de modelos en los medios de la cultura de masas.

Las mujeres tenemos, tras de nosotras, una larga historia para desconfiar de la tríada familia-vecindario-nación. Las comunidades de pertenencia han vertebrado y apuntalado nuestra subordinación. La comunidad política, como pone de manifiesto Jónasdóttir, ha puesto a su servicio a la mujer<sup>24</sup>. El argumento utilitario ha sido el sancionador de la exclusión de las mujeres: alejadas de la comunidad, pero a su entera disposición, nunca ciudadanas, sino "madres de ciudadanos": ella para él, él para el Estado.

Marylin Friedman deja a este respecto las cosas en su sitio: no sólo nos previene de los tintes idílicos con que los comunitaristas presentan a la maternal comunidad, sino que nos indica que la estrategia a seguir es la de "dislocar la comunidad"<sup>25</sup> y atribuir valor a las "comunidades de libre elección", entre ellas y actuando como canon aparece el vínculo de la amistad que sí casa bien con una sociedad pluralista y que no arrostra el gravamen de la opresión sexo-genérica. La amistad, podríamos decir, es un vínculo postconvencional:

"... la "elección voluntaria" se refiere a motivaciones que emergen de nuestras necesidades, deseos, valores y atracciones, en contraste con las motivaciones que parten de lo socialmente adscrito, asignado, esperado o demandado"<sup>26</sup>

Y en su postconvencionalidad encaja bien con el feminismo que, precisamente, se resiste a aceptar el destino convencional que la comunidad ha impuesto a las mujeres. Con claros ribetes "urbanos", Friedman se detiene en señalar que si las comunidades de procedencia nos "constituyen"<sup>27</sup> -de ahí que la dependencia entre la identidad y la comunidad no pueda desestimarse-, la virtualidad de las "comunidades" libremente elegidas es que nos "reconstituyen". Eligiendo, nos definimos, nos "embarcamos en la senda de la redefinición personal" que es lo que se exige de todo individuo moderno no determinado por vínculos primarios. La comunidad elegida voluntariamente crea un "espacio" para el autodistanciamiento y la reflexión sobre los cánones de identidad dados, para poner en solfa al *self* y a la propia comunidad.

Cada vida humana esta tejida de vínculos "obligatorios" y de vínculos "elegidos". Todos dignos de ser estimados. Y una teoría de la intersubjetividad que se precie debería dar cuenta de sus figuras, variaciones y relevancia moral. La amistad aparece aquí como canon de excelencia de la relación ética. Ricoeur nos conmina a convertirla en clave de la propia autocomprensión, rescatando la intuición aristotélica de que debemos de ser "amigos de nosotros mismos"<sup>28</sup>. Quizás, sea posible abandonar el modelo del "autodominio", a imagen y semejanza de la metáfora platónica del carro alado, y el modelo de la autonomía a lo Robinson Crusoe -i Pobre Viernes!- para estimar a la amistad como vertebradora de la relación de uno consigo mismo. Además, una amistad que se precie no está reñida con la justicia, sino, todo lo contrario, la alentara.

Es necesario incorporar las tramas de vinculaciones que no se dejan atrapar en el molde comunitario desustanciado y restituir oxígeno a las mujeres en relación con los otros para que equilibren su experiencia moral. Se asumirían, así, las demandas de los "otros" reales y encarnados, pero la moral del autosacrificio heroico de la madre o de la esposa quedara atrás. La amistad -que admite tantos grados, de la intimidad a la civilidad- se dibuja como alternativa para pensar una intersubjetividad simétrica y encarnada. A las mujeres se nos ha querido constreñir a los vínculos "obligatorios", denegándonos la misma entrada en la modernidad que exige del individuo que se autodefina y redefine constantemente. La contingencia moderna exige al individuo la

tarea positiva y ardua de la identidad, tal y como señala Agnes Heller<sup>29</sup>. La modernidad, y su reorganización institucional en torno a lo público/privado, ha impedido que las mujeres fueran miembros de pleno derecho de la comunidad. La exclusión se alza como dificultad extrema para acceder a la identidad. Sólo al ingresar como miembro de pleno derecho en un espacio público accedemos al reconocimiento, y el reconocimiento de los otros es la forja de la identidad.

La exclusión de la comunidad o el poner a las mujeres a su servicio, como proponen los fundamentalismos religiosos, nos condena a una "muerte ontológica", nos deniega el acceso al status de individuo. Pues para ser individuo es imprescindible, como nos aleccionará Hannah Arendt, ser contemplado, escuchado y reconocido en el espacio público. Desde la intimidad privada hasta la civilidad pública, extremos del amplio espectro de la relacionabilidad, tenemos ante nosotros la tarea de repensar la vinculación humana para despojarla de su subtexto sexista y opresivo.

## Notas

1. Z. Bauman, *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2005.
2. *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona, Anagrama, 2003.
3. *El poder del amor. ¿Le importa el sexo a la democracia?* Madrid, Cátedra, 1993.
4. "Espacio de los iguales, espacio de las idénticas" *Arbor*, noviembre-diciembre, 1987 e "Igualdad e identidad" en A. Valcárcel (ed.) *El concepto de igualdad*, Madrid, Ed. Pablo Iglesias, 1994.
5. Mi propia elaboración de este debate se encuentra en "Bajo el signo de la ambivalencia: las mujeres como anomalía moral" en *Mujer, identidad y reconocimiento. Habermas y la crítica feminista*. Sta. Cruz de Tenerife, Instituto Canario de la Mujer, 1998.
6. Un interesante libro sobre este aspecto es: Onora O'Neill, *Towards justice and virtue. A constructive account of practical reasoning*. Cambridge University Press, 1996. En España, se puede consultar la obra de M. Teresa López de la Vieja, *La mitad del mundo. Ética y crítica feminista*, Publicaciones Universidad de Salamanca, 2004.
7. M. J. Guerra, *Teoría feminista contemporánea. Una aproximación desde la ética*. Madrid. Editorial Complutense, 2001.
8. Para profundizar en este aspecto, cf. R. G. Adams and G. Allan (eds.), *Placing Friendship in Context*, Cambridge University Press, 1998. También en la sociología ha sido muy tardía la atención a la amistad y esta atención ha sido desencadenada por la aplicación de la perspectiva de género.
9. Jane Lewis y Barbara Hodson han sido pioneras desarrollando esta línea de investigación en el marco de las políticas sociales con perspectiva de género.
10. M. J. Guerra "Género y reproducción: discursos sobre la apropiación del cuerpo de las mujeres" en *Perspectivas Bioéticas*, nº 16, primer semestre de 2004, pp. 17-30.
11. Las ediciones de las obras de Aristóteles y Platón que manejo son las de Biblioteca Clásica Gredos.
12. M. L. Femenías, "El fundamento biológico" en *Inferioridad y exclusión. Un modelo para desarmar*. Buenos Aires, Nuevo Hacer, 1996, pp. 85-119.
13. M. Nussbaum, *The fragility of goodness* Cambridge University Press, 1986. (Hay traducción castellana en Visor de 1994 por la que cito). p. 439.
14. Las pitagóricas, Safo, Aspasia, ... Las mujeres reales, y las imaginadas, Antígona, Lisístrata, Diótima, ... son desestimadas sin más. Cf. Mercedes Madrid, *La misoginia en Grecia*, Madrid, Cátedra, 1999, E. Pérez Sedeño, E. (coord.) *Conceptualización de lo femenino en la filosofía antigua*, S. XXI, Madrid, 1994.
15. Madrid, Cátedra, 2001.
16. M. Midgley, *The Myths We Live By*, Routledge, 2004, p. 89.
17. Op. cit., p. 91.
18. Me es imposible aquí dar cuenta de la riqueza de la ética feminista. Para una visión panorámica cf. Tong, Rosemarie, "Feminist Ethics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2003 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/win2003/entries/feminism-ethics/> o de la misma autora Tong, R. (1993). *Feminine and Feminist Ethics*. Belmont, Calif.: Wadsworth, Whitbeck. Tong distingue entre

- 1) enfoques femeninos derivados de Gilligan, 2) enfoques maternalistas, derivados de una interpretación en clave diferencialista de la obra de Gilligan que otorga prioridad al modelo madre-hijo frente al modelo contractual (por ejemplo, Sara Ruddick, *Maternal Thinking*. Boston: Beacon Press, 1993), 3) enfoques propiamente feministas (liberales, marxistas, multiculturalistas, globalistas, ecofeministas o postmodernos) empeñados en lidiar con la herencia de la opresión desde diversos enfoques. Especial atención tiene también la reflexión sobre el lesbianismo en este marco de análisis. Para algunos hitos de la ética feminista, cf. A. Baier, "What do women want in a moral theory?" y "The need than more than justice" en *Moral Prejudices*, Harvard University Press, 1996; V. Held, "Feminism and Moral Theory." In *Women and Moral Theory*, eds., Eva Feder Kittay and Diana T. Meyers. Totowa: Rowman and Littlefield, 1997 y A. Jaggar, *Feminist ethics*. In L. Becker and C. Becker (eds.), *Encyclopedia of Ethics*. New York: Garland Press, 363-4 (1992).
- 19.** "Hongos hobbesianos, setas venenosas", *Mientras tanto*, nº 48, Enero- Febrero, 1992.
- 20.** *Vindicación de los derechos de la mujer*. Madrid, Cátedra, 1994.
- 21.** C. Gilligan "Da *Con voce de donna* a *La nascita del piacere*: un percorso intellettuale" en B. Beccalli e C. Martucci (eds.) *Con voci diverse. Un confronto sul pensiero di Carol Gilligan*. Milano, La Tartaruga, 2005.
- 22.** C. Pateman, *El contrato sexual*. Barcelona Anthropos, 1995.
- 23.** A. Hardisson, *Hacia una crítica de la imaginación patriarcal: Los Bildungsroman y la subjetividad femenina*, Las Palmas de Gran Canaria, Instituto Canario de la Mujer, 2005.
- 24.** Jónasdóttir, A., op. cit., p. 165 y ss.
- 25.** Friedman, M. "Feminism and Modern Friendship: Dislocating the Community" en *Ethics* Vol. 99, January, 1989, nº 2. pp. 275-290.
- 26.** Art. cit., p. 286.
- 27.** Véase Taylor, Ch. *La ética de la autenticidad*. Barcelona, Paidós, 1994.
- 28.** Véase Ricoeur, P. *Soi-même comme une autre* Paris, Ed. du Seuil, 1990. Nos hubiera gustado tener más tiempo para recrear las reflexiones de Ricoeur que no sólo apuntalan una comprensión narrativa de la identidad, sino que articulan la autorreflexividad utilizando la figura aristotélica de la amistad en términos de contrapeso equilibrado entre *ego* y *alter* que diverge tanto de la intersubjetividad "egológica" de Husserl, como de la primacía absoluta que Levinas otorga al "otro". Levinas, no hace falta decirlo, es otra de nuestras asignaturas pendientes.
- 29.** Agnes Heller, "The Contingent Person and the Existential Choice" Kelly, M. (edit.) *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*. Cambridge, Mass., MIT Press, 1990.