

UNIVERSIDAD DE EL SALVADOR
FACULTAD DE CIENCIAS Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE IDIOMAS



TRABAJO DE GRADUACIÓN:

**TRADUCCIÓN DEL INGLÉS AL ESPAÑOL DE LOS CAPÍTULOS 31 Y 36
DEL LIBRO "ETHICS, HISTORY, THEORY AND CONTEMPORARY ISSUES"**

PRESENTADO POR:

YUPILTSINCA ROSALES CASTRO

PARA OPTAR AL TÍTULO DE:

MAESTRO EN TRADUCCIÓN INGLÉS-ESPAÑOL/ESPAÑOL-INGLÉS

DOCENTE DIRECTOR:

MAESTRO JOSÉ RICARDO GAMERO ORTIZ

SAN SALVADOR, EL SALVADOR, CENTROAMÉRICA, SEPTIEMBRE DE 2010

**AUTORIDADES DE LA UNIVERSIDAD DE EL SALVADOR
ING. RUFINO ANTONIO QUEZADA SÁNCHEZ
RECTOR**

**ARQ. MIGUEL ANGEL PÉREZ RAMOS
VICERRECTOR ACADÉMICO**

**MAESTRO OSCAR NOÉ NAVARRETE ROMERO
VICERRECTOR ADMINISTRATIVO**

**LIC. DOUGLAS VLADIMIR ALFARO CHÁVEZ
SECRETARIO GENERAL**

**AUTORIDADES DE LA FACULTAD DE CIENCIAS Y HUMANIDADES
LIC. JOSÉ RAYMUNDO CALDERÓN MORÁN
DECANO**

**DR. CARLOS ROBERTO PAZ MANZANO
VICEDECANO**

**MAESTRO JULIO CÉSAR GRANDE RIVERA
SECRETARIO DE LA FACULTAD**

**DRA. XIOMARA DEL CARMEN AVENDAÑO ROJAS
COORDINADORA GENERAL DE PROCESOS DE GRADO**

**AUTORIDADES DE LA FACULTAD DE CIENCIAS Y HUMANIDADES
MAESTRO EDGAR NICOLÁS AYALA
JEFE DE DEPARTAMENTO**

**MAESTRO RICARDO GARAY SALINAS
COORDINADOR DE PROCESOS DE GRADO**

**MAESTRO JOSÉ RICARDO GAMERO
DOCENTE DIRECTOR**

AGRADECIMIENTOS

Es complejo listar personas, situaciones o fenómenos que propician el aprendizaje de un idioma rico y complejo como el inglés. Los primeros acercamientos ocurren en la fase escolar y luego se especializan en la Universidad, enriqueciéndolos con el acceso a una enorme cantidad de información escrita, audiovisual y virtual, que termina por convertirse en el factor determinante para conocer, para saber y para aplicar tales referencias.

Junto con la experiencia de mi entorno familiar particular, próximo en lo sociocultural con otros contextos, deseo hacer hincapié en la oportunidad que ha significado participar en la instrucción sistemática del idioma en la Universidad de El Salvador.

Por una parte he tenido la oportunidad de integrar como oyente las Cátedras básicas, intermedias y avanzadas del Inglés de la Licenciatura en Idiomas, mientras que con en el apartado académico que cierro con la presentación de este documento culmino la Maestría en Traducción. De esta vivencia universitaria guardo gratas satisfacciones y agradezco las enseñanzas, consejos, apoyos y la amistad desinteresada de: Alberto Araujo, Alex Landaverde, Ana María Glower, Arelí Alas, Carlos Paz, Carolina Magaña, Eddie Rivas, Edgar Rivas, Eduardo Cubías, Erika Castillo, Ernesto Deras, Guillermo Mejía, Israel Oliva, Jorge Aguilar, Julio Grande, Karla Rodríguez, Lillyana de Carranza, Lucía Rochac, Luis Castro, Maritza Alas, Metzi Rosales, Miguel Carranza, Mirna de Rosales, Mónica Rodríguez, Norma de Castro, Nicolás Ayala, Patricia Cardoza, Peter Salazar, Oralia de Rivas, Rafael Ochoa, Raymundo Calderón, René Alfaro, René Contreras, Rhina Franco, Ricardo Gamero, Ricardo Garay, Ricardo Molina, Roberto Maza, Roberto Rosales, Romeo Merino, Roxana Cea, Salvador Avilés, Ulises Rivas, Víctor González, William Bonilla, Yasodhara Moreno e Yvette Henríquez.

DEDICATORIA

Marcos Mundstock: Ah, ¿tenemos esa comunicación? Ah, bueno, menos mal. Pues vamos a terminar el programa con algo muy lindo para nuestros oyentes, una sorpresa realmente. Sí, estamos en comunicación con Londres, vamos a conversar con los integrantes de London Inspection. Bueno digamos, antes que nada, que no fue nada fácil conseguir esta entrevista, ellos no le dan entrevistas a nadie...

Daniel Rabinovich: ¿Son muy famosos?

Marcos Mundstock: No, nadie se las pide. Eh... hello!

Daniel Rabinovich: Hello!

Marcos Mundstock: Hello!

Daniel Rabinovich: Hello, sí!

Marcos Mundstock: Ah, ¿era usted? Eh... ¿podrían decirnos para Argentina y América Latina... eh... ¿y qué les pregunto?

Daniel Rabinovich: Algo interesante para nuestra tertulia.

Marcos Mundstock: ¿Podrían decirnos qué hora es en Londres en este momento?

Jorge Maronna: Eleven forty.

(Marcos se queda mirando a Daniel, y éste a su vez a Marcos esperando que alguno de los dos traduzca la respuesta de Jorge. Cuando queda patente que ninguno de los dos tiene intención de traducir nada comienzan las tiranteces)

Marcos Mundstock: ¡Traducí!

Daniel Rabinovich: ¡No sé!

(Al fin Marcos decide lanzarse y comienza a traducir lo que oye)

Marcos Mundstock: ¡Ah, está bien!"Eleven".

Daniel Rabinovich: ¿Qué es eso?

Marcos Mundstock: Se ve que no escuchan bien, que eleven la voz.

Daniel Rabinovich: "Forty"... más fuerte. ¡Ahora le vamos a hablar más "forty"! Por favor, ¿podrían presentarse para el público de Radio Tertulia?

Carlos López Puccio: ¡Oh, yes! We are the group...

Daniel Rabinovich: Somos el grupo...

Carlos López Puccio: London Inspection.

Daniel Rabinovich: En lo hondo del pecho. ¿Podría decirnos cada uno su nombre?

Carlos Núñez Cortés: I'm Oscar Bird.

Daniel Rabinovich: Hay moscas verdes.

Carlos López Puccio: Terry Bill Wells.

Daniel Rabinovich: Huele terrible.

Jorge Maronna: Stan Commodore.

Daniel Rabinovich: Están cómodos.

Marcos Mundstock: Ahora, ¡qué tipos raros! ¡Huele terrible, hay moscas verdes pero ellos están cómodos!

Daniel Rabinovich: Eh... ¿Hace mucho que se conocen?

Jorge Maronna: Seven years.

Marcos Mundstock: Que se venían, dice.

Daniel Rabinovich: ¿Hace mucho que se conocen?, les pregunté.

Marcos Mundstock: Ah, "seven".

Daniel Rabinovich: ¿Qué es eso?

Marcos Mundstock: Que hace mucho que se ven.

Daniel Rabinovich: ¡Ah, "se ven". Lo pronuncian mal, no se les entiende. Qué inglés cerrado, ¿no? Deben ser de algún suburbio.

Marcos Mundstock: Sí, me parece que estos son de Temperley, no más. Eh... ¿Podrían contarnos cómo fue su debut como grupo musical?

Carlos Núñez Cortés: It was in a Christmas party.

Marcos Mundstock: Les partieron la crisma.

Carlos López Puccio: In that party we met the great manager Buster Lyndon.

Marcos Mundstock: Que va a estar lindo.

Carlos López Puccio: We didn't know him, but somebody told us: "this person is the manager".

Marcos Mundstock: El manager... este... estaba disperso.

Carlos Núñez Cortés: He liked our music very much.

Daniel Rabinovich: Era muy macho.

Jorge Maronna: And the manager said...

Daniel Rabinovich: El manager tenía sed.

Jorge Maronna: Come on. Trust me!

Marcos Mundstock: Eh... "continueishon".

Carlos Núñez Cortés: He was... he was a wonderful son of a bitch.

Daniel Rabinovich: Magnífica zona de bichos.

Carlos López Puccio: Then I said: I want you!

Daniel Rabinovich: ¿Tiene sed? ¡Aguante!

Carlos López Puccio: I believe you!

Marcos Mundstock: ¡A Bolivia!

Daniel Rabinovich: ¿Qué es eso?

Marcos Mundstock: Ah, no, la primera gira.

Daniel Rabinovich: ¿Londres-Bolivia?

Marcos Mundstock: Está bien, no, no, el único peligro es que si vienen a Bolivia después vengan acá. Eh... bueno, y ahora ya, para ir... este... "redondieiting", ¿podrían decirnos para Argentina y América Latina...

Daniel Rabinovich: Y el cono urbano también.

Marcos Mundstock: ¿Podrían decirnos cuál es su mayor deseo?

Jorge Maronna: We want... peace!

Marcos Mundstock: No, no, está bien, está bien, pero digo, pero... ¿los tres a la vez?

London Inspection: Yes, peace!

Marcos Mundstock: Ah, bueno, eh... no queremos seguir reteniéndolos... ni que ellos sigan reteniendo... ¡Qué bárbaro nos salió!

Daniel Rabinovich: ¡Es fantástico! Estos reportajes así, qué importante es saber idiomas. Bueno, ya son las diez de la mañana, vamos a ir terminando el programa. Esto ha sido todo por hoy, queridos oyentes. Hasta mañana, querido Murena.

Marcos Mundstock: Hasta mañana, Ramírez. Aquí finaliza otro programa de...

Coro: Tanto tiempo que no los vemos.

Daniel Rabinovich: ¡Finaliza el programa!

(Les Luthiers, extracto "Radio Tertulia" de "Todo por que rías", 2000)

ÍNDICE

CONTENIDO	PÁGINA
INTRODUCCIÓN	vii
CHAPTER 31. PHILIPPA FOOT.....	8
CHAPTER 36. VIRGINIA HELD.....	20
CAPÍTULO 31. PHILIPPA FOOT	50
CAPÍTULO 36. VIRGINIA HELD.....	63

INTRODUCCIÓN

Esta traducción representa una oportunidad idónea para producir un documento que ha permitido llevar a la práctica algunos de los contenidos teóricos revisados en diferentes Cátedras de la Maestría en Traducción Inglés-Español / Español-Inglés.

Simboliza un producto académico que puede utilizarse como referencia documental o material de consulta en las Asignaturas relacionadas con el campo de la Ética, o que revisan contenidos propios de esta área de conocimiento, tanto en la Universidad de El Salvador como fuera de ésta.

Por demás está señalar que ha sido satisfactorio realizar este ejercicio de documentación, revisión de textos paralelos y adecuación de la terminología particular revisada, con el fin de replicar la esencia del original, sin perder calidad durante la operación.

Como reflexión personal, considero pertinente la ocasión de adentrarse en un contexto con grandes vinculaciones con la pragmática cotidiana del(la) traductor(a), quien cumple con la labor tan rica que permite generar significaciones entre dos lenguas, ocasionando un beneficio a dos bandas que obviamente repercute en la creación de alianzas socioculturales.

Finalmente, exhorto a las autoridades y Docentes del Departamento de Idiomas de la Universidad de El Salvador a que continúen con el empeño académico que permite producir nuevas generaciones de traductores y traductoras, con oportunidades únicas para abrirse paso en el creciente campo de la Sociedad del Conocimiento y la Información.

Chapter 31. Philippa Foot

Philippa Foot (1920-) is Emeritus Professor of Philosophy at the University of California at Los Angeles. She argues against the Kantian Claim (Chapter 10) that moral imperatives must be categorical rather than hypothetical.

Morality as a System of Hypothetical Imperatives

There are many difficulties and obscurities in Kant's moral philosophy, and few contemporary moralists will try to defend it all; many, for instance, agree in rejecting Kant's derivation of duties from the mere form of law expressed in terms of a universally legislative will. Nevertheless, it is generally supposed, even by those who would not dream of calling themselves his followers, that Kant established one thing beyond doubt-namely, the necessity of distinguishing moral judgments from hypothetical imperatives. That moral judgements cannot be hypothetical imperatives has come to seem an unquestionable truth. It will be argued here that is not.

In discussing so thoroughly Kantian a notion as that of the hypothetical imperative, one naturally begins by asking what Kant himself meant by a hypothetical imperative, and it may be useful to say a little about the idea of an imperative as this appears in Kant's works. In writing about imperatives Kant seems to be thinking at least as much of statements about what ought to be or should be done, as of injunctions expressed in the imperative mood. He even describes as an imperative the assertion that it would be "good to do or refrain from doing something"¹ and explains that for a will that "does not always do something simply because it is presented to it as a good thing to do" this has the force of a command of reason. We many therefore think of Kant's imperatives as statements to the effect that something ought to be done or that it would be good to do it.

The distinction between hypothetical imperatives and categorical imperatives, which plays so important a part in Kant's ethics, appears in characteristic form in the following passages from the *Foundations of the Metaphysics of Moral*:

All imperatives command either hypothetically or categorically. The former present the practical necessity of a possible action as a means to achieving something else which one desires (or which one may possibly desire). The categorical imperative would be one which presented an action as of itself objectively necessary, without regard to any other end.²

If the action is good only as a means to something else, the imperative is hypothetical; but if it is thought of as good in itself, and hence as necessary in a will which of itself conforms to reason as the principle of his will, the imperative is categorical.³

The hypothetical imperative, as Kant defines it, "says only that the action is good to some purpose" and the purpose, he explains, may be possible or actual. Among imperatives related to actual purposes Kant mentions rules of prudence, since he believes that all men necessarily desire their own happiness. Without committing ourselves to this view it will be useful to follow Kant in classing together as "hypothetical imperatives" those telling a man what he ought to do because (or if) he wants something and those telling him what he ought to do on grounds of self-interest. Common opinion agrees with Kant in insisting that a moral man must accept a rule of duty whatever his interests or desires.⁴

Having given a rough description of the class of Kantian hypothetical imperatives it may be useful to point to the heterogeneity within it. Sometimes what a man should do depends on some long-term project, when the feelings and inclinations of the moment are irrelevant. If one wants to be a respectable philosopher one should get up in the mornings and do some work, though just at that moment when one should do it the thought of being a respectable philosopher leaves one cold. It is

true nevertheless to say of one, at that moment, that one wants to be a respectable philosopher,⁵ and this can be the foundation of a desire- dependent hypothetical imperative. The term “desire” as used in the original account of the hypothetical imperative was meant as a grammatically convenient substitute for “want,” and was not meant to carry any implication of inclination rather than long-term aim or project. Even the word “project”, taken strictly, introduces undesirable restrictions.

If someone is devoted to his family or his country or to any cause, there are certain things he wants, which may then be the basis of hypothetical imperatives, without either inclinations or projects being quite what is in question. Hypothetical imperatives should already be appearing as extremely diverse; a further important distinction is between those that concern an individual and those that concern a group. The desires on which a hypothetical imperative is dependent may be those of one man, or may be taken for granted as belonging to a number of people, engaged in some common project or sharing common aims.

Is Kant right to say that moral judgments are categorical, not hypothetical, imperatives? It may seem that he is, for we find in our language two different uses of words such as “should” and “ought”, apparently corresponding to Kant’s hypothetical and categorical imperatives, and we find moral judgments on the “categorical” side. Suppose, for instance, we have advised a traveller that he should take a certain train, believing him to be journeying to his home. If we find that he has decided to go elsewhere, we will most likely have to take back what we said: the “Should” will now be unsupported and in need of support. Similarly we must be prepared to withdraw our statement about what he should do if we find that the right relation does not hold between the action and the end—that it is either no way of getting what he wants (or doing what he wants to do) or not the most eligible among possible means. The use of “should” and “ought” in moral contexts is, however, quite different.

When we say that a man should do something and intend a moral judgment we do not have to back up what we say by considerations about his interests or his desires; if no such connection can be found the “should” need not be withdrawn. It follows that the action is not ancillary to his interests or desires. Without such a connection the “should” does not stand unsupported and in need of support; the support that it requires is of another kind.⁶

There is, then, one clear difference between moral judgments and the class of “hypothetical imperatives” so far discussed. In the latter “should” is used “hypothetically”, in the sense defined, and if Kant were merely drawing attention to this piece of linguistic usage his point would be easily proved. But obviously Kant meant more than this; in describing moral judgments as non-hypothetical—that is, categorical imperatives—he is ascribing to them a special dignity and necessity which this usage cannot give. Modern philosophers follow Kant in talking, for example, about the “unconditional requirement” expressed in moral judgments. These tell us what we have to do whatever our interests or desires, and by their incapability they are distinguished from hypothetical imperatives.

The problem is to find proof for this further feature of moral judgments. If anyone fails to see the gap that has to be filled it will be useful to point out to him that we find “should” used non-hypothetically in some non-moral statements to which no one attributes the special dignity and necessity conveyed by the description “categorical imperative”. For instance, we find this non-hypothetical use for “should” in sentences enunciating rules of etiquette, as, for example, that an invitation in the third person should be answered in the third person, where the rule does not *fail to apply* to someone who has his own good reasons for ignoring this piece of nonsense, or who simply does not care about what, but from the point of view of etiquette, he should do. Similarly, there is a non-hypothetical use of “should” in contexts where something like a club rule is in question. The club secretary who has told a member that he should not bring ladies into the smoking room does not say, “sorry, I was mistaken” when informed that this member is resigning tomorrow and cares nothing

about his reputation in the club. Lacking a connection with the agent's desires or interests, his "should" does not stand "unsupported and in need of support"; it requires only the backing of the rule. The use of "should" is therefore "non-hypothetical" in the sense defined.

It follows that if a hypothetical use of "should" gives a hypothetical imperative, and a non-hypothetical use of "should" a categorical imperative, then "should" statements based on rules of etiquette, or rules of a club, are categorical imperatives. Since this would not be accepted by defenders of the categorical imperative in ethics, who would insist that these other "should" statements give hypothetical imperatives, they must be using this expression in some other sense. We must therefore ask what they mean when they say that "You should answer...in the third person" is a hypothetical imperative. Very roughly the idea seems to be that one may reasonably ask why anyone should bother about what should (should from the point of view of etiquette) be done, and that such considerations deserve no notice unless reason is shown. So although people give as their reason for doing something the fact that it is required by etiquette, we do not take this consideration as *in itself giving us reason to act*. Considerations of etiquette do not have any automatic reason-giving force, and a man might be right if he denied that he had reason to do "what's done."

This seems to take us to the heart of the matter, for, by contrast, it is supposed that moral considerations necessarily give reasons for acting to any man. The difficulty is, of course, to defend this proposition which is more often repeated than explained. Unless it is said, implausibly, that all "should" or "ought" statements give reasons for acting, which leaves the old problem of assigning special categorical status to moral judgment, we must be told what it is that makes the moral "should" relevantly different from the "shoulds" appearing in normative statements of other kinds.⁷ Attempts have sometimes been made to show that some kind of irrationality is involved in ignoring the "should" of morality: in saying "Immoral-so what?" as one says "*Not comme il faut*-so what?" But as far as I can see these have all rested on some illegitimate assumption, as, for instance, of thinking

that the moral man, who agrees that some piece of conduct is immoral but takes no notice of that, is inconsistently disregarding a rule of conduct that he has accepted; or again of thinking it inconsistent to desire that others will not do to one what one proposes to do to them. The fact is that the man who rejects morality because he sees no reason to obey its rules can be convicted of villainy but not of inconsistency. Nor will his action necessarily be irrational. Irrational actions are those in which a man in some way defeats his own purposes, doing what is calculated to be disadvantageous or to frustrate his ends. Immorality does not *necessarily* involve any such thing.

It is obvious that the normative character of moral judgment does not guarantee its reason-giving force. Moral judgments are normative, but so are judgments of manners, statements of club rules, and many others. Why should the first provide reasons for acting as the others do not? In every case it is because there is a background of teaching that the non-hypothetical “should” can be used. The behaviour is required, not simply recommended, but the question remains as to why we should do what we are required to do. It is true that moral rules are often enforced much more strictly than the rules of etiquette, and our reluctance to press the non-hypothetical “should” of etiquette may be one reason why we think of the rules of etiquette as hypothetical imperatives. But are we then to say that there is nothing behind the idea that moral judgments are categorical imperatives but the relative stringency of our moral teaching? I believe that this may have more to do with the matter than the defenders of the categorical imperative would like to admit. For if we look at the kind of thing that is said in its defenders we may find ourselves puzzled about what the words can even mean unless we connect them with feelings that this stringent teaching implants. People talk, for instance, about the “binding force” of morality, but it is not clear what this means if not that we *feel* ourselves unable to escape. Indeed the “inescapability” of moral requirements is often cited when they are being contrasted with hypothetical imperatives. No one, it is said, escapes the requirements of ethics by having or not having particular interests or desires. Taken in one way this only reiterates

the contrast between the “should” of morality and the hypothetical “should”, and once more places morality alongside of etiquette. Both are inescapable in that behaviour does not cease to offend against either morality or etiquette. Both are inescapable in that behaviour does not cease to offend against either morality or etiquette because the agent is indifferent to their purposes and to the disapproval he will incur by flouting them. But morality is supposed to be inescapable in some special way and this may turn out to merely the reflection of the way morality is taught.

Of course, we must try other ways of expressing the fugitive thought. It may be said, for instance, that moral judgments have a kind of necessity since they tell us what we “must do” or “have to do” whatever our interests and desires. The sense of this is, again, obscure. Sometimes when we use such expression we are referring to physical or mental compulsion. (A man has to go along if he is pulled by strong men, and he has to give in if tortured beyond endurance.) But it is only in the absence of such conditions that moral judgments apply. Another and more common sense of the words is found in sentences such as “I caught a bad cold and had to stay in bed” where a penalty for acting otherwise is in the offing. The necessity of acting morally is not, however, supposed to depend on such penalties. Another range of examples, not necessarily having to do with penalties, is found where there is an unquestioned acceptance of some project or role, as when a nurse tells us that she has to make her rounds at a certain time, or we say that we have to run for a certain train.⁸ But these too are irrelevant in the present context, since the acceptance condition can always be revoked.

No doubt it will be suggested that it is in some other sense of the words “have to” or “must” that one has to or must do what morality demands. But why should one insist that there must be such a sense when it proves so difficult to say what it is? Suppose that what we take for a puzzling thought were really no thought at all but only the reflection of our *feelings* about morality? Perhaps it makes no sense to say that we “have to” submit to the moral law, or that morality is “inescapable” in some special way. For just as one may feel as if one is falling without believing that one is moving

downward, so one may feel as if one has to do what is morally required without believing oneself to be under physical or psychological compulsion, or about to incur a penalty if one does not comply. No one thinks that if the word “falling” is used in a statement reporting one’s sensations it must be used in a special sense. But this kind of mistake may be involved in looking for the special sense in which one “has to” do what morality demands. There is no difficulty about the idea that we feel we *have to* behave morally, and given the psychological conditions of the learning of moral behaviour it is natural that we should have such feelings. What we cannot do is quote them in support of the doctrine of the categorical imperative. It seems, then, that in so far as it is backed up by statements to the effect that the moral *is* inescapable, or that we *do* have to do what is morally required of us, it is uncertain whether the doctrine of the categorical imperative even makes sense.

The conclusion we should draw is that moral judgments have no better claim to be categorical imperatives than do statements about matters of etiquette. People may indeed follow either morality or etiquette without asking why they should do so, but equally well they may not. They may ask for reasons and may reasonably refuse to follow either if reasons are not to be found.

It will be said that this way of viewing moral considerations must be totally destructive of morality, because no one could ever act morally unless he accepted such considerations as in themselves sufficient reason for action. Actions that are truly moral must be done “for their own sake,” “because they are right”, and not for some ulterior purpose. This argument we must examine with care, for the doctrine of the categorical imperative has owed much to its persuasion.

Is there anything to be said for the thesis that a truly moral man acts “out of respect for the moral law” or that he does what is morally right because it is morally right? That such propositions are not *prima facie* absurd depends on the fact that moral judgment concerns itself with a man’s reasons for acting as well as with what he does. Law and etiquette require only that certain things are done or left undone, but no one is counted as charitable if he gives alms “for the praise of men”, and

one who is honest only because it pays him to be honest does not have the virtue of honesty. This kind of consideration was crucial in shaping Kant's moral philosophy. He many times contrasts acting out of respect for the moral law with acting from an ulterior motive, and what is more from one that is self-interested. In the early *lectures on Ethics* he gave the principle of truth-telling under a system of hypothetical imperatives as that of not lying *if it harms one* to lie. In the *Metaphysics of Morals* he says that ethics cannot start from the ends which a man may propose to himself, since these are all "selfish".⁹ In the *Critique of Practical Reason* he argues explicitly that when acting not out of respect for the moral law but "on a material maxim" men do what they do for the sake of pleasure or happiness.

All material practical principles are, as such, of one and the same kind and belong under the general principle of self love or one's own happiness.¹⁰

Kant, in fact, was a psychological hedonist in respect of all actions except those done for the sake of the moral law, and this faulty theory of human nature was one of the things preventing him from seeing that moral virtue might be compatible with the rejection of the categorical imperative.

If we put this theory of human action aside, and allow as ends the things that seem to be ends, the picture changes. It will surely be allowed that quite apart from thoughts of duty a man may care about the suffering of others, having a sense of identification with them, and wanting to help if he can. Of course he must want not the reputation of charity, nor even a gratifying role helping others, but, quite simply, their good. If this is what he does care about, then he will be attached to the end proper to the virtue of charity and a comparison with someone acting from an ulterior motive (even a respectable ulterior motive) is out of place. Nor will the conformity of his action to the rule of charity be merely contingent. Honest action may happen to further a man's career; charitable actions do not *happen* to further the good of others.

Can man accepting only hypothetical imperatives possess other virtues besides that of charity? Could he be just or honest? This problem is more complex because there is no one end related to such virtues as the good of others is related to charity. But what reason could there be for refusing to call a man a just man if he acted justly because he loved truth and liberty, and wanted every man to be treated with a certain minimum respect? And why should the truly honest man not follow honesty for the sake of the good that honesty in which no good is foreseen from an individual act of honesty. But it is not evident that a man's desires could not give him reason to act honestly even here. He wants to live openly and in good faith with his neighbours; it is not all the same to him to lie and conceal.

If one wants to know whether there could be a truly moral man who accepted moral principles as hypothetical rules of conduct, as many people accept rules of etiquette as hypothetical rules of conduct, one must consider the right kind of example. A man who demanded that morality should be brought under the heading of self-interest would not be a god candidate, nor would anyone who was ready to be charitable or honest only so long as he felt inclined. A cause such as justice makes strenuous demands, but this is not peculiar to morality, and men are prepared to toil to achieve many ends not endorsed by morality. That they are prepared to fight so hard for moral ends—for example, for liberty and justice—depends on the fact that these are the kinds of ends that arouse devotion. To sacrifice a great deal for the sake of etiquette one would need to be under the spell of the emphatic “ought”. One could hardly be devoted to behaving *come il faut*.

In spite of all that has been urged in favour of the hypothetical imperative in ethics, I am sure that many people will be unconvinced and will argue that one element essential to moral virtue is still missing. This missing feature is the recognition of a *duty* to adopt those ends which we have attributed to the moral man. We have said that he *does* care about others, and about causes such as liberty and justice; that it is on this account that he will accept a system of morality. But what if he

never cared about such things or what if he ceased to care? Is it not the case that he *ought* to care? This is exactly what Kant would say, for though at times he sounds as if he thought that morality is not concerned with ends, at others he insists that the adoption of ends such as the happiness of other is itself dictated by morality.¹¹ How is this proposition to be regarded by one who rejects all talk about the binding force of the moral law? He will agree that a moral man has moral ends and cannot be indifferent to matters such as suffering an injustice. Further, he will recognize in the statement that one *ought* to care about these things a correct application of the non-hypothetical moral “ought” by which society is apt to voice its demands. He will not, however, take the fact that he ought to have certain ends as in itself reason to adopt them. If he himself is a moral man then he cares about such things, but not “because he ought”. If he is an amoral man he may deny that he has any reason to trouble his head over this or any other moral demand. Of course he may be mistaken, and his life as well as others’ lives may be most sadly spoiled by his selfishness. But this is not what is urged by those who think they are relying on an illusion, as if trying to give the moral “ought” a magic force.¹²

This conclusion may, as I said, appear dangerous and subversive of morality. We are apt to panic at the thought that we ourselves, or other people, might stop caring about the things we do care about, and we feel that the categorical imperative gives us some control over the situation. But it is interesting that the people of Leningrad were not similarly struck by the thought that only the *contingent* fact that other citizens shared their loyalty and devotion to the city stood between them and the Germans during the terrible years of the siege. Perhaps we should be less troubled than we are by fear of detection from the moral cause; perhaps we should even have less reason to fear it if people thought of themselves as volunteers banded together to fight for liberty and justice and against inhumanity and oppression. It is often felt, even if obscurely, that there is an element of

deception in the official line about morality. And while some have been persuaded by talk about the authority of the moral law, others have turned away with a sense of distrust.¹³

Chapter 36. Virginia Held

Virginia Held is Professor of Philosophy at Hunter College and The Graduate School of the City University of New York. She examines how feminist philosophers are modifying moral concepts and theories that they find to have been constructed from a male perspective.

Feminist Transformations of Moral Theory

The history of philosophy, including the history of ethics, has been constructed from male points of view, and has been built on assumptions and concepts that are by no means gender-neutral.¹⁴ Feminist characteristically begin with different concerns and give different emphasis to the issues we consider than do non-feminist approaches. And, as Lorraine Code expresses it, “starting points and focal points shape the impact of theoretical discussion.”¹⁵ Within philosophy, feminist often start with, and focus on, quite different issues than those found in standard philosophy and ethics, however “standard” is understood. Far from providing mere additional insights which can be incorporated into traditional theory, feminist explorations often require radical transformations of existing fields of inquiry and theory.¹⁶ From a feminist point of view, moral theory along with almost all theory will have to be transformed to take adequate account of the experience of women.

I shall in this paper begin with a brief examination of how various fundamental aspects of the history of ethics have not been gender-neutral. And I shall discuss three issues where feminist rethinking is transforming moral concepts and theories.

THE HISTORY OF ETHICS

Consider the ideal embodied in the phrase “the man of reason”. As Genevieve Lloyd has told the story, what has been taken to characterize the man of reason may have changed from historical

period to historical period, but in each, the character ideal of the man of reason has been constructed in conjunction with a rejection of whatever has been taken to be characteristic of the feminine. “Rationality,” Lloyd writes, “has been conceived as transcendence of the “feminine” and the “feminine” itself has been partly constituted by its occurrence within this structure”.¹⁷

From *Philosophy and Phenomenological Research*, Fall 1990 (Supplement), pp. 321-344.

This paper is based in part on my Truax Lectures on “The Prospect of Feminist Morality” at Hamilton College on November 2 and 9, 1989. Early versions were also presented at Colgate University; at Queens University in Kingston, Ontario; at the University of Kentucky; and at the new School for Social Research. I am grateful to all who made possible these occasions and commented on the paper at these times, and to Alison Jaggar, Laura Purdy, and Sara Ruddick for additional discussion.

This has of course fundamentally affected the history of philosophy and of ethics. The split between reason and emotion is one of the most familiar philosophical conceptions. And the advocacy of reason “controlling” unruly emotion, of rationality guiding responsible human action against the blindness of passion, has a long and highly influential history, almost as familiar to non-philosophers as to philosophers. We should certainly now be alert to the ways in which reason has been associated with male endeavour, emotion with female weakness, and the ways in which this is of course not an accidental association. As Lloyd writes, “From the beginnings of philosophical thought, femaleness was symbolically associated with what reason supposedly left behind –the dark powers of the earth goddesses, immersion in unknown forces associated with mysterious female powers. The early Greeks saw women’s capacity to conceive as connecting them with the fertility of Nature. As Plato later expressed the thought, women “imitate the earth””.¹⁸

Reason, in asserting its claims and winning its status in human history, was thought to have to conquer the female forces of Unreason. Reason and clarity of thought were early associated with maleness, and as Lloyd notes, “what had to be shed in developing culturally prized rationality was, from the start, symbolically associated with femaleness.”¹⁹ In later Greek philosophical thought, the form/matter distinction was articulated, and with a similar hierarchical and gendered association. Maleness was aligned with active, determinate, and defining form; femaleness with mere passive, indeterminate, and inferior matter. Plato, in the *Timaeus*, compared the defining aspect of form with the father, and indefinite matter with the mother; Aristotle also compared the form/matter distinction with the male/female distinction. To quote Lloyd again, “This comparison... meant that the very nature of knowledge was implicitly associated with the extrusion of what was symbolically associated with the feminine.”²⁰

The associations, between Reason, form, knowledge, and maleness, have persisted in various guises, and have permeated what has been thought to be moral knowledge as well as what has been thought to be scientific knowledge, and what has been thought to be the practice of morality. The associations between the philosophical concepts and gender can not be merely dropped, and the concepts retained regardless of gender, because gender has been built into them in such a way that without it, they will have to be different concepts, as feminist repeatedly show, if the concept of “human” were built on what we think about “woman” rather than what we think about “man”, it would be a very different concept. Ethics, thus, has not been a search for universal or truly human guidance, but a gender biased enterprise.

Other distinctions and associations have supplemented and reinforced the identification of reason with maleness and of the irrational with the female; on this and other grounds “man” has been associated with human, “woman” with the natural. Prominent among distinctions reinforcing the latter view has been that between the public and the private, because of the way they have been

interpreted. Again, these provide as familiar and entrenched a framework as do reason and emotion, and they have been as influential for non philosophers as for philosophers. It has been supposed that in the public realm, man transcends his animal nature and creates human history. As citizen, he creates government and law; as warrior, he protects society by his willingness to risk death; and as artist or philosopher, he overcomes his human mortality. Here, in the public realm, morality should guide human decision. In the household, in contrast, it has been supposed that women merely “reproduce” life as natural, biological matter. Within the household, the “natural” needs of man for food and shelter are served and new instances of the biological creature that man is are brought into being. But what it is distinctively human, and what transcends any given level of development to create human progress, are thought to occur elsewhere.

This contrast was made highly explicit in Aristotle’s conceptions of polis and household; it has continued to affect the basic assumptions of a remarkably broad swatch of thought ever since. In ancient Athens, women were confined to the household; the public sphere was literally a male domain. In more recent history, though women have been permitted to venture into public space, the associations of the public, historically male sphere with the distinctively human, and of the household, historically a female sphere, with the merely natural and repetitious, have persisted. These associations have deeply affected moral theory, which has often supposed the transcendent, public domain to be relevant to the foundations of morality in ways that the natural behaviour of women in the household could not be. To take some recent and representative examples, David Heyd, in his discussion of supererogation, dismisses a mother’s sacrifice for her child as an example of the supererogatory because it belongs, in his view, to “the sphere of natural relationships and instinctive feelings (which lie outside morality).”²¹ J.O. Urmson had earlier taken a similar position. In his discussion of supererogation, Urmson said, “Let us be clear that we are not now considering cases of natural affection, such as the sacrifice made by a mother for her child; such cases may be said with

some justice not to fall under the concept of morality. . . .”²² And in a recent article called “Distrusting Economics”, Alan Ryan argues persuasively about the questionableness of economics and other branches of the social sciences built on the assumption that human beings are rational, self-interested calculators; he discusses various examples of non self-interested behaviour, such as of men in wartime, which show the assumption to be false, but nowhere in the article is there any mention of the activity of mothering, which would seem to be a fertile locus for doubts about the usual picture of rational man.²³ Although Ryan does not provide the kind of explicit reason offered by Heyd and Urmson for omitting the context of mothering from consideration as relevant to his discussion, it is difficult to understand the omission without a comparable assumption being implicit here, as it so often is elsewhere. Without feminist insistence on the relevance for morality of the experience in mothering, this context is largely ignored by moral theorists. And yet, from a gender-neutral point of view, how can this vast and fundamental domain of human experience possibly be imagined to lie “outside morality”?

The result of the public/private distinction, as usually formulated, has been to privilege the points of view of men in the public domains of state and law, and later in the marketplace, and to discount the experience of women. Mothering has been conceptualized as a primarily biological activity, even when performed by humans, and virtually no moral theory in the history of ethics has taken mothering, as experienced by women, seriously as a source of moral insight, until feminists in recent years have begun to.²⁴ Women have been seen as emotional rather as rational beings, and thus as incapable of full moral personhood. Women’s behaviour has been interpreted as either “natural” and driven by instinct, and thus as irrelevant to morality and to the construction of moral principles, or it has been interpreted, at best, in need of instruction and supervision by males better able to know what morality requires and better able to live up to its demands.

The Hobbesian conception of reason is very different from the Platonic or Aristotelian concepts before it, and from the conceptions of Rousseau or Kant or Hegel later; all have in common that they ignore and disparage the experience and reality of women. Consider Hobbes's account of man in the state of nature contracting with other men to establish society. These men hypothetically come into existence fully formed and independent of one another, and decide on entering or staying outside of civil society. As Christine Di Stefano writes, "What we find in Hobbes's account of human natural and political order is a vital concern with the survival of a self conceived in masculine terms. . . This masculine de mission of Hobbes's atomistic egoism is powerfully underscored in his state of nature, which is effectively built on the foundation of denied maternity."²⁵ In *The Citizen*, where Hobbes gave his first systematic exposition of the state of nature, he ask us to "consider men as it but even now sprung out of the earth, and suddenly, like mushrooms, come to full maturity, without all kinds of engagement with each other."²⁶ As Di Stefano says, it is a most incredible and problematic feature in Hobbes's state of nature than the men in it "are not born of, much less nurtured by, women, or anyone else."²⁷ To abstract from the complex web of human reality an abstract man for rational perusal, Hobbes has, Di Stefano continues, "expunged human reproduction and early nurturance, two of the most basic and typically female-identified features of distinctively human life, from his account of basic human nature. Such a strategy ensures that he can present a thoroughly atomistic subject. . . ."²⁸ From the point of view of women's experience, such a subject or self is unbelievable and misleading, even as a theoretical construct. The Leviathan, Di Stefano writes, "is effectively comprised of a body politic of orphans who have reared themselves, whose desires are situated within and reflect nothing but independently generated movement. . . . These essential elements are natural human beings conceived along masculine lines."²⁹

Rousseau, and Kant, and Hegel, paid homage to the emotional power, the aesthetic sensibility, and the familial concerns, respectively, of women. But since in their views morality must be based on

rational principle, and women were incapable of full rationality, or a degree or kind of rationality comparable to that of men, women were deemed, in the view of these moralists, to be inherently wanting in morality. For Rousseau, women must be trained from childhood to submit to the will of men lest their sexual power lead both men and women to disaster. For Kant, women were thought incapable of achieving full moral personhood, and women lose all charm if they try to behave like men by engaging in rational pursuits. For Hegel, women's moral concern for their families could be admirable in its proper place, but is a threat to the more universal aims to which men, as members of the state, should aspire.³⁰

These images, of the feminine as what must be overcome if knowledge and morality are to be achieved, of female experience as naturally irrelevant to morality, and of women as inherently deficient moral creatures, are built into the history of ethics. Feminist examine these images, and see that they are not the incidental or merely idiosyncratic suppositions of a few philosophers whose views on many topics depart far from the ordinary anyway. Such views are the nearly uniform reflection in philosophical and ethical theory of patriarchal attitudes pervasive throughout human history. Or they are exaggerations even of ordinary male experience, which exaggerations then reinforce rather than temper other patriarchal conceptions and institutions. They distort the actual experience and aspirations of many men as well as of women. Annette Baier recently speculated about why it is that moral philosophy has so seriously overlooked the trust between human beings that in her view is an utterly central aspect of moral life. She noted that "the great moral theorists in our tradition not only are all men, they are mostly men who had minimal adult dealings with (and so were then minimally influenced by) women."³¹ They were for the most part "clerics, misogynist, and puritan bachelors," and thus it is not surprising that they focus their philosophical attention "so single-mindedly on cool, distanced relations between more or less free and equal adult strangers. . .

³²

As feminists, we deplore the patriarchal attitudes that so much of philosophy and moral theory reflect. But we recognize that the problem is more serious even than changing those attitudes. For moral theory as so far developed is incapable of correcting itself without an almost total transformation. It cannot simply absorb the gender that has been “left behind,” even if both genders would want it to. To continue to build morality on rational principles opposed to the emotions and to include women among the rational will leave no one to reflect the promptings of the heart, which promptings can be moral rather than merely instinctive. To simply bring women into the public and male domain of the polis will leave no one to speak for the household. Its values have been hitherto unrecognized, but they are often moral values. Or to continue to seek contractual restraints on the pursuits of self-interest by atomistic individuals, and to have women join men in devotion to these pursuits, will leave no one involved in the nurturance of children and cultivation of social relations, which nurturance and cultivation can be of greatest moral import.

There are very good reasons for women not to want simply to be accorded entry as equals into the enterprise of morality as so far developed. In a recent survey of types of feminist moral theory, Kathryn Morgan notes that “many women who engage in philosophical reflection are acutely aware of the masculine nature of the profession and tradition, and feel their own moral concerns as women silenced or trivialized in virtually all the official settings that define practice.³³ Women should clearly not agree, as the price of admission to the masculine realm of traditional morality, to abandon our own moral concerns as women.

And so we are groping to shape new moral theory. Understandably, we do not yet have fully worked out feminist moral theories to offer. But we can suggest some directions our project of developing such theories is taken. As Kathryn Morgan points out, there is not likely to be a “star” feminist moral theorist on the order of a Rawls or Nozick: “There will be no individual singled out for two reasons. One reason is that vital moral and theoretical conversations are taking place on a large

dialectical scale as the feminist community struggles to develop a feminist ethic. The second reason is that this community of feminist theoreticians is calling into question the very model of the individualized autonomous self presupposed by a star-centered male-dominated tradition... we experience it as a common labour, a common task.³⁴

The dialogues that are enabling feminist approaching to moral theory to develop are proceeding. As Alison Jaggar makes clear in her useful overview of them, there is no unitary view of ethics that can be identified as “feminist ethics.” Feminist approaches to ethics share a commitment to “rethinking ethics with a view to correcting whatever forms of male bias it may contain.”³⁵ While those who develop these approaches are “united by a shared project, they diverge widely in their views as to how this project is to be accomplished.”³⁶

Not all feminists, by any means, agree that there are distinctive feminist virtues or values. Some are especially skeptical of the attempt to give positive value to such traditional “feminine virtues” as a willingness to nurture, or an affinity with caring, or reluctance to seek independence. They see this approach as playing into the hands of those who would confine women to traditional roles.³⁷ Other feminists are skeptical of all claims about women as such, emphasizing that women are divided by class and race and sexual orientation in ways that make any conclusions drawn from “women’s experience” dubious.³⁸

Still, it is possible, I think, to discern various important focal points evident in current feminist attempts to transform ethics into a theoretical and practical activity that could be acceptable from a feminist point of view. In the glimpse I have presented of bias in the history of ethics, I focused on what, from a feminist point of view, are three of its most questionable aspects: 1) the split between reason and emotion and the devaluation of emotion; 2) the public/private distinction and the relegation of the private to the natural; and 3) the concept of the self as constructed from a male point of view. In the remainder of this article, I shall consider further how some feminists are

exploring those topics. We are showing how their previous treatment has been distorted, and we are trying to reenvision the realities and recommendations with which these aspects of moral theorizing do and should try to deal.

I. REASON AND EMOTION

In the area of moral theory in the modern era, the priority accorded to reason has taken two major forms. A) On the one has been the Kantian, or Kantian-inspired search for very general, abstract, deontological, universal moral principles by which rational beings should be guided. Kant's Categorical Imperative is a foremost example: it suggests that all moral problems can be handled by applying an impartial, pure, rational principle to particular cases. It requires that we try to see what the general features of the problem before us are, and that we apply an abstract principle, or rules derivable from it, to this problem. On this view, this procedure should be adequate for all moral decisions. We should thus be able to act as reason recommends, and resist yielding to emotional inclinations and desires in conflict with our rational wills.

B) On the other hand, the priority accorded to reason in the modern era has taken a Utilitarian form. The Utilitarian approach, reflected in rational choice theory, recognizes that persons have desires and interests, and suggests rules of rational choice for maximizing the satisfaction of these. While some philosophers in this tradition spouse egoism, especially for an intelligent and long-term kind, many do not. They begin, however, with assumptions that what are morally relevant are gains and losses of utility to theoretically isolatable individuals, and that the outcome at which morality should aim is the maximization of the utility of individuals. Rational calculation about such an outcome will, in this view, provide moral recommendations to guide all our choices. As with the Kantian approach, the Utilitarian approach relies on abstract general principles or rules to be applied to particular cases. And it holds that although emotion is, in fact, the source of our desires for certain

objectives, the task of morality should be to instruct us on how to pursue those objectives most rationally. Emotional attitudes toward moral issues themselves interfere with rationality and should be disregarded. Among the questions Utilitarians can ask can be questions about which emotions to cultivate, and which desires to try to change, but these questions are to be handled in the terms of rational calculation, not of what our feelings suggest.

Although the conceptions of what the judgments of morality should be based on, and of how reason should guide moral decision, are different in Kantian and Utilitarian approaches, both share a reliance on a highly abstract, universal principle as the appropriate source of moral guidance, and both share the view that moral problems are to be solved by the application of such an abstract principle to particular cases. Both share an admiration for the rules of reason to be appealed to in moral contexts, and both denigrate emotional responses to moral issues.

Many feminist philosophers have questioned whether the reliance on abstract rules, rather than the adoption of more context-respectful approaches, can possibly be adequate for dealing with moral problems, especially as women experience them.³⁹ Though Kantians may hold that complex rules can be elaborated for specific contexts, there is nevertheless an assumption in this approach that the more abstract the reasoning applied to a moral problem, the more satisfactory. And Utilitarians suppose that one highly abstract principle, the Principle of Utility, can be applied to every moral problem no matter what the context.

A genuinely universal or gender-neutral moral theory would be one which would take account of the experience and concerns of women as fully it would take account of the experience and concerns of men. When we focus on the experience of women, however, we seem to be able to see a set of moral concerns becoming salient that differs from those of traditional or standard moral theory. Women's experience of moral problems seems to lead us to be especially concerned with actual relationships between embodied persons, and with what these relationships seem to require.

Women are often inclined to attend to rather than to dismiss the particularities of the context in which a moral problem arises. And we often pay attention to feeling of empathy and caring to suggest what we ought to do rather than relying as fully as possible on abstract rules of reason.

Margaret Walker, for instance, contrasts feminist moral “understanding” with traditional moral “knowledge”. She sees the components of the former as involving “attention, contextual and narrative appreciation, and communication in the event of moral deliberation.”⁴⁰ This alternative moral epistemology holds that “the adequacy of moral understanding decreases as its form approaches generality through abstraction.”⁴¹

The work of psychologists such as Carol Gilligan and others has led to clarification of what may be thought of as tendencies among women to approach moral issues differently. Rather than interpreting moral problems in terms of what could be handled by applying abstract rules of justice to particular cases, many of the women studied by Gilligan tended to be more concerned with preserving actual human relationships, and with expressing care for those of whom they felt responsible. Their moral reason was typically more embedded in a context of particular others than was the reasoning of a comparable group of men.⁴² One should not equate tendencies women in fact display with feminist views, since the former well may be the result of the sexist, oppressive conditions in which women’s lives have been lived. But many feminists see our own consciously considered experience as lending confirmation to the view that has come to be called “an ethic of care” needs to be developed. Some think it should supersede “the ethic of justice” of traditional or standard moral theory. Others think it should be integrated with the ethic of justice and rules.

In any case, feminist philosophers are in the process of reevaluating the place of emotion in morality in at least two respects. First, many think morality requires the development of the moral emotions, in contrast to moral theories emphasizing the primacy of reason. As Annette Baier notes, the rationalism typical of traditional moral theory will be challenged when we pay attention to the

role of parent. "It might be important", she writes, "for father figures to have rational control over their violent urges to beat to death the children whose screams enrage them, but more than control of those nasty passions seems needed in the mother or primary parent, or parent-substitute, by most psychological theories. They need to love their children, not just to control their irritation."⁴³ So the emphasis in many traditional theories on rational control over the emotions, "rather than on cultivating desirable forms of emotion",⁴⁴ is challenged by feminist approaches to ethics.

Secondly, emotion will be respected rather than dismissed by many feminist moral philosophers in the process of gaining moral understanding. The experience and practice out of which feminist moral theory can be expected to be developed will include embodied feeling as well thought. In a recent overview of a vast amount of writing, Kathryn Morgan states that "feminist theorists begin ethical theorizing with embodied, gendered subjects who have particular histories, particular communities, particular allegiances, and particular visions of human flourishing. The starting point involves valorizing what has been frequently been most mistrusted and despised in the western philosophical tradition. . . ."⁴⁵ Among the elements being reevaluated are feminine emotions. The "care" of the alternative feminist approach to morality appreciates rather than rejects emotion. The caring relationships important to feminist morality cannot be understood in terms of abstract rules or moral reasoning. And the "weighing" so often needed between the conflicting claims of some relationships and others cannot be settled by deduction or rational calculation. A feminist ethic will not just acknowledge emotion, as do Utilitarians, as giving us the objectives toward which moral rationality can direct us. It will embrace emotion as providing at least a partial basis for morality itself, and for moral understanding.

Annette Baier stresses the centrality of trust for an adequate morality.⁴⁶ Achieving and maintaining trusting, caring, relationships is quite different from acting in accord with rational principles, or satisfying the individual desires of either self or other. Caring, empathy, feeling with

others, being sensitive to each other's feelings, all may be better guides to what morality requires in actual contexts than may abstract rules of reason, or rational calculation, or at least they may be necessary components of an adequate morality.

The fear that a feminist ethic will be a relativistic "situation ethic" is misplaced. Some feelings can be as widely shared as are rational beliefs, and feminists do not see their views as reducible to "just another attitude".⁴⁷ In her discussion of the differences between feminist medical ethics and non-feminist medical ethics, Susan Sherwin gives an example of how feminists reject the mere case by case approach that has come to predominate in non-feminist medical ethics. The latter also rejects the excessive reliance on abstract rules characteristic of standard ethics, and in this way resembles feminist ethics. But the very focus on cases in isolation from one another deprives this approach from attending to general features in the institutions and practices of medicine that, among other faults, systematically contribute to the oppression of women.⁴⁸ The difference of approach can be seen in the treatment of issues in the new reproductive technologies, where feminists consider how the new technologies may further decrease the control of women over reproduction.

This difference might be thought to be one of substance rather than of method, but Sherwin shows the implications for method also. With respect to reproductive technologies one can see especially clearly the deficiencies of the case by case approach: what needs to be considered is not only choice in the purely individualistic interpretation of the case by case approach, but control at a more general level and how it affects the structure of gender in society. Thus, a feminist perspective does not always counsel attention to specific case vs. appeal to general considerations, as some sort of methodological rule. But the general considerations are often not the purely abstract ones of traditional and standard moral theory, they are the general features and judgments to be made about cases in actual (which means, so far, patriarchal) societies. A feminist evaluation of a moral problem

should never omit the political elements involved; and it is likely to recognize that political issues cannot be dealt with adequately in purely abstract terms any more than can moral issues.

The liberal tradition in social and moral philosophy argues that in pluralistic society and even more clearly in a pluralistic world, we cannot agree on our visions of the good life,⁴⁹ on what is the best kind of life for humans, but we can hope to agree of the minimal conditions for justice, for coexistence within a framework allowing us to pursue our visions of the good life. Many feminists contend that the commitment to justice needed for *agreement in actual conditions* on even minimal requirements of justice is as likely to demand relational feelings as a rational recognition of abstract principles. Human beings can and do care, and are capable of caring far more than at present, about the sufferings of children quite distant from them, about the prospects for future generations, and about the well-being of the globe. The liberal tradition's mutually disinterested rational individualists would seem unlikely to care enough to take the actions needed to achieve moral decency at a global level, or environmental sanity for decades hence, as they would seem unable to represent caring relationships within the family and among friends. As Annette Baier puts it, "A moral theory, it can plausibly be claimed, cannot regard concern for new and future persons as an optional charity left for those with a taste for it. If the morality the theory endorses is to sustain itself, it must provide for its own continuers, not just take out a loan on a carefully encouraged maternal instinct or on the enthusiasm of a self-selected group of environmentalists, who make it their business or hobby to be concerned with what we are doing to mother earth."⁵⁰

The possibilities as well as the problems (and we are well aware of some of them) in a feminist reenvisioning of emotion and reason need to be further developed, but we can already see that the views of nonfeminist moral theory are unsatisfactory.

II. THE PUBLIC AND THE PRIVATE

The second questionable aspect of the history of ethics on which I focused was its conception of the distinction between the public and the private. As with the split between reason and emotion, feminists are showing how gender-bias has distorted previous conceptions of these spheres, and we are trying to offer more appropriate understandings of "private" morality and "public" life.

Part of what feminists have criticized has been the way the distinction has been accompanied by a supposition that what occurs in the household occurs as if on an island beyond politics, whereas the personal is highly affected by the political power beyond, from legislation about abortion to the greater earning power of men, to the interconnected division of labor by gender both within and beyond the household, to the lack of adequate social protection for women against domestic violence.⁵¹ Of course we recognize that the family is not identical to the state, and we need concepts for thinking about the private or personal, and the public or political. But they will have to be very different from the traditional concepts.

Feminists have also criticized deeper assumptions about what is distinctively human and what is "natural" in the public and private aspects of human life, and what is meant by "natural" in connection with women.⁵² Consider the associations that have traditionally been built up: the public realm is seen as the distinctively human realm in which man transcends his animal nature, while the private realm of the household is seen as the natural region in which women merely reproduce the species.⁵³ These associations are extraordinarily pervasive in standard concepts and theories, in art and thought and cultural ideals, and especially in politics.

Dominant patterns of thought have seen women as primarily mothers, and mothering as the performance of a primarily biological function. Then it has been supposed that while engaging in political life is a specifically human activity, women are engaged in an activity which is not specifically human. Women accordingly have been thought to be closer to nature than men,⁵⁴ to be enmeshed in a biological function involving processes more like those in which other animals are involved than like

the rational discussion of the citizen in the polis, or the glorious battles of noble soldiers, or the trading and rational contracting of "economic man." The total or relative exclusion of women from the domain of public life has then been seen as either inevitable or appropriate.

The view that women are not determined by biology than are men is still extraordinarily prevalent. It is as questionable from a feminist perspective as many other traditional misinterpretations of women's experience. Human mothering is an extremely different activity from the mothering engaged in by other animals. The work and speech of men is recognized as very different from what might be thought of as the "work" and "speech" of other animals. Human mothering is fully as different from animal mothering. Of course all human beings are animal as well as human. But to whatever extent it is appropriate to recognize a difference between "man" and other animals, so would it be appropriate to recognize a comparable difference between "woman" and other animals, and between the activities—including mothering—engaged in by women and the behavior of other animals.

Human mothering shapes language and culture, it forms human social personhood, it develops morality. Animal behavior can be highly impressive and complex, but it does not have built into it any of the consciously chosen aims of morality. In creating human social persons, human mothering is different in kind from merely propagating a species. And human mothering can be fully as creative an activity as those activities traditionally thought of as distinctively human, because to create *new* persons, and new types of *persons*, can surely be as creative as to make new objects, products, or institutions. *Human* mothering is no more "natural" or "primarily biological" than is any other human activity.

Consider nursing an infant, often thought of as the epitome of a biological process with which mothering is associated and women are identified. There is no reason to think of human nursing as any more simply biological than there is to think of, say, a business-men's lunch this way. Eating is a

biological process, but what and how and with whom we eat are thoroughly cultural. Whether and how long and with whom a woman nurses an infant, are also human, cultural matters. If men transcend the natural by conquering new territory and trading with their neighbors and making deals over lunch to do so, women can transcend the natural by choosing not to nurse their children when they could, or choosing to nurse them when their culture tells them not to, or singing songs to their infants as they nurse, or nursing in restaurants to overcome the prejudices against doing so, or thinking human thoughts as they nurse, and so forth. Human culture surrounds and characterizes the activity of nursing as it does the activities of eating, or governing, or writing, or thinking.

We are continually being presented with images of the humanly new and creative as occurring in the public realm of the polis, or the realms of marketplace or of art and science outside the household. The very term 'reproduction' suggests mere repetition, the "natural" bringing into existence of repeated instances of the same human animal. But human reproduction is not repetition.⁵⁵ This is not to suggest that bringing up children in the interstices of patriarchal society, in society structured by institutions supporting male dominance, can achieve the potential of transformation latent in the activity of human mothering. But the activity of creating new social persons and new kinds of persons is potentially the most transformative human activity of all. And it suggests that morality should concern itself first of all with this activity, with what its norms and practices ought to be, and with how the institutions and arrangements throughout society and the world ought to be structured to facilitate the right kinds of development of the best kinds of new persons. The flourishing of children ought to be at the very center of moral and social political and economic and legal thought, rather than, as at present, at the periphery, if attended to at all.

Revised conceptions of public and private have significant implications for our conceptions of human beings and relationships between them. Some feminists suggest that instead of seeing human relationships in terms of the impersonal ones of the "public" sphere, as standard political and moral

theory has so often done, we might consider seeing human relationships in terms of those experienced in the sphere of the "private," or of what these relationships could be imagined to be like in post-patriarchal society.⁵⁶ The traditional approach is illustrated by those who generalize, to other regions of human life than the economic, assumptions about "economic man" in contractual relations with other men. It sees such impersonal, contractual relations as paradigmatic, even, on some views, for moral theory. Many feminists, in contrast, consider the realm of what has been misconstrued as the "private" as offering guidance to what human beings and their relationships should be like even in regions beyond those of family and friendship. Sara Ruddick looks at the implications of the practice of mothering for the conduct of peace politics.⁵⁷ Marilyn Friedman and Lorraine Code consider friendship, especially as women understand it, as a possible model for human relationships.⁵⁸ Others see society as non-contractual rather than as contractual.

Clearly, a reconceptualization is needed of the ways in which every human life is en-twined with personal and with social components. Feminist theorists are contributing imaginative work to this project.

III. THE CONCEPT OF SELF

Let me turn now to the third aspect of the history of ethics which I discussed and which feminists are re-envisioning: the concept of self. One of the most important emphases in a feminist approach to morality is the recognition that more attention must be paid to the domain between, on the one hand, the self as ego, as self-interested individual, and, on the other hand, the universal, everyone, others in general.⁵⁹ Traditionally, ethics has dealt with these poles of individual self and universal all. Usually, it has called for impartiality against the partiality of the egoistic self; sometimes it has defended egoism against claims for a universal perspective. But most standard moral theory has hardly noticed as morally significant the intermediate realm of family relations and relations of

friendship, of group ties and neighborhood concerns, especially from the point of view of women. When it has noticed this intermediate realm it has often seen its attachments as threatening to the aspirations of the Man of Reason, or as subversive of "true" morality. In seeing the problems of ethics as problems of reconciling the interests of the self with what would be right or best for "everyone," standard ethics has neglected the¹ moral aspects of the concern and sympathy which people actually feel for particular others, and what moral experience in this intermediate realm suggests for an adequate morality.

The region of "particular others" is a distinct domain, where what can be seen to be artificial and problematic are the very egoistic "self" and the universal "all others" of standard moral theory. In the domain of particular others, the self is already constituted to an important degree by relations with others, and these relations may be much more salient and significant than the interests of any individual self in isolation.⁶⁰ The "others" in the picture, however, are not the "all others," or "everyone," of traditional moral theory; they are not what a universal point of view or a view from nowhere could provide.⁶¹ They are, characteristically, actual flesh and blood other human beings for whom we have actual feelings and with whom we have real ties.

From the point of view of much feminist theory, the individualistic assumptions of liberal theory and of most standard moral theory are suspect. Even if we would be freed the debilitating aspects of dominating male power to "be ourselves" and to pursue our interests, we would, as persons, still have ties to other persons, and we would at least in part be constituted by such ties. Such ties would be part of what we inherently are. We are, for instance, the daughter or son of given parents, or the mother or father of given children, and we carry with us at least some ties to the racial or ethnic or national group within which we developed into the persons we are.

If we look, for instance, at the realities of the relation between mothering person (who can be female or male) and child, we can see that what we value in the relation cannot be broken down into

individual gains and losses for the individual members in the relation. Nor can it be understood in universalistic terms. Self-development apart from the relation may be much less important than the satisfactory development of the relation. What matters may often be the health and growth of and the development of the relation-and-its-members in ways that cannot be understood in the individualistic terms of standard moral theories designed to maximize the satisfaction of self-interest. The universalistic terms of moral theories grounded in what would be right for "all rational beings" or "everyone" cannot handle, either, what has moral value in the relation between mothering person and child.

Feminism is of course not the only locus of criticism of the individualistic and abstractly universalistic features of liberalism and of standard moral theory. Marxists and communitarians also see the self as constituted by its social relations. But in their usual form, Marxist and communitarian criticisms pay no more attention than liberalism and standard moral theory to the experience of women, to the context of mothering, or to friendship as women experience it.⁶² Some recent nonfeminist criticisms, such as offered by Bernard Williams, of the impartiality required by standard moral theory, stress how a person's identity may be formed by personal projects in ways that do not satisfy universal norms, yet ought to be admired. Such views still interpret morality from the point of view of an individual and his project, not a social relationship such as that between mothering person and child. And recent nonfeminist criticisms in terms of traditional communities and their moral practices, as seen for instance in the work of Stuart Hampshire and Alasdair MacIntyre, often take traditional gender roles as given, or provide no basis for a radical critique of them.⁶³ There is no substitute, then, for feminist exploration of the area between ego and universal, as women experience this area, or for the development of a refocused concept of relational self that could be acceptable from a feminist point of view.

Relationships can be evaluated as trusting or mistrustful, mutually considerate or selfish, harmonious or stressful, and so forth. Where trust and consideration are appropriate, which is not always, we can find ways to foster them. But understanding and evaluating relationships, and encouraging them to be what they can be at their best, require us to look at relationships between actual persons, and to see what both standard moral theories and their nonfeminist critics often miss. To be adequate, moral theories must pay attention to the neglected realm of particular others in the actual relationships and actual contexts of women's experience. In doing so, problems of individual self-interest vs. universal rules may recede to a region more like background, out-of-focus insolubility or relative unimportance. The salient problems may then be seen to be how we ought best to guide or to maintain or to reshape the relationships, both close and more distant, that we have, or might have, with actual other human beings. Particular others can be actual children in need in distant continents, or the anticipated children of generations not yet even close to being born. But they are not "all rational beings" or "the greatest number," and the self is in relationships with particular others and is composed to a significant degree by relations is not a self whose ego must be pitted against abstract, universal claims. Developing the needed guidance for maintaining and reshaping relationships presents enormous problems, but a first step is to recognize how traditional and nonfeminist moral theory of both an individualistic and communitarian kind falls short in providing it.

The concept of the relational self which is evolving within feminist thought is leading to interesting inquiry in many fields. An example is the work being done at the Stone Center at Wellesley College.⁶⁴ Psychologists there have posited a self-in-relation theory and are conducting empirical inquiries to try to establish how the female self develops. They are working with a theory that a female relational self develops through a mutually empathetic mother-daughter bond.

The work has been influenced by Jean Baker Miller's re-evaluation of women's psychological qualities as strengths rather than weaknesses. In her book *Toward a New Psychology of Women*,

published in 1976, Miller identified women's "great desire for affiliation" as one such strength.⁶⁵ Nancy Chodorow's *The Reproduction of Mothering*, published in 1978, has also had a significant influence on the work done at the Stone Center, as it has on much feminist inquiry.⁶⁶ Chodorow argued that a female affiliative self is reproduced by a structure of parenting in which mothers are the primary caretakers, and sons and daughters develop differently in relation to a parent of the same sex, or a parent of different sex, as primary caretaker. Daughters develop a sense of self by identifying themselves with the mother; they come to define themselves as connected to or in relation with others. Sons, in contrast, develop a sense of self by differentiating themselves from the mother; they come to define themselves as separate from or unconnected to others. An implication often drawn from Chodorow's work is that parenting should be shared equally by fathers and mothers so that children of either sex can develop with caretakers of both same and different sex.

In 1982, Carol Gilligan, building on both Miller and Chodorow, offered her view of the "different voice" with which girls and women express their understanding of moral problems.⁶⁷ Like Miller and Chodorow, Gilligan valued tendencies found especially in women to affiliate with others and to interpret their moral responsibilities in terms of their relationships with others. In all, the valuing of autonomy and individual independence over care and concern for relationships, was seen as an expression of male bias. The Stone Center has tried to elaborate and to study a feminist conception of the relational self. In a series of Working Papers, researchers and clinicians have explored the implications of this conception for various issues in women's psychology (e.g. power, anger, work inhibitions, violence, eating patterns) and for therapy.

The self as conceptualized in these studies is seen as having both a need for recognition and a need to understand the other, and these needs are seen as compatible. They are created in the context of mother-child interaction, and are satisfied in a mutually empathetic relationship. This does not require a loss of self, but a relationship of mutuality in which self and other both express

intersubjectivity. Both give and take in a way 'hat not only contributes to the satisfaction of their needs as individuals, but also affirms the "larger relational unit" they compose.⁶⁸ Maintaining this larger relational unit then becomes a goal, and maturity is seen not in terms of individual autonomy but in terms of competence in creating and sustaining relations of empathy and mutual intersubjectivity.

The Stone Center psychologists contend that the goal of mutuality is rarely achieved in adult male-female relationships because of the traditional gender system. The gender system leads men to seek autonomy and power over others, and to undervalue the caring and relational connectedness that is expected of women. Women rarely receive the nurturing and empathetic support they provide. Accordingly, these psychologists look to the interaction that occurs in mother-daughter relationships as the best source of insight into promotion of the healthy, relational self. This research provides an example of exploration into a refocused, feminist conception of the self, and into empirical questions about its development and implications.

In a quite different field, that of legal theory, a refocused concept of self is leading to reexaminations of such concepts as property and autonomy and the role these have played in political theory and in constitutional law. For instance, the legal theorist Jennifer Nedelsky questions the imagery that is dominant in constitutional law and in our conceptions of property: the imagery of a bounded self, a self contained within boundaries and having rights to property within a wall allowing it to exclude others and to exclude government. The boundary metaphor, she argues, obscures and distorts our thinking about human relationships and what is valuable in them. "The boundedness of selves," Nedelsky writes, "may seem to be a self-evident truth, but I think it is a wrong-headed and destructive way of conceiving of the human creatures's law and government are created for."⁶⁹ In the domain of the self's relation to the state, the central problem, she argues, is not "maintaining a sphere into which the state cannot penetrate, but fostering autonomy when people

are already within the sphere of state control or responsibility."⁷⁰ What we can from a feminist perspective think of as the male "separative self" seems on an endless quest for security behind such walls of protection as those of property. Property focuses the quest for security "in ways that are paradigmatic of the efforts of separative selves to protect themselves through boundaries. . . ." ⁷¹ But of course property is a social construction, not a thing; it requires the involvement of the state to define what it is and to defend it. What will provide what it seeks to offer will not be boundaries and exclusions, but constructive relationships.

In an article on autonomy, Nedelsky examines the deficiencies in the concept of self with which so much of our political and legal thinking about autonomy has been developed. She well recognizes that of course feminists are centrally concerned with freedom and autonomy, with enabling women to live our own lives. But we need a language with which to express these concerns which will also reflect "the equally important feminist precept that any good theorizing will start with people in their social contexts. And the notion of social context must take seriously its constitutive quality; social context cannot simply mean that individuals will, of course, encounter one another."⁷² The problem, then, is how to combine the claim of the constitutiveness of social relations with the value of self-determination. Liberalism has been the source of our language of freedom and self-determination, but it lacks the ability to express comprehension of "the reality we know: the centrality of relationships in constituting the self."⁷³

In developing a new conception of autonomy that avoids positing self-sufficient and thus highly artificial individuals, Nedelsky points out first that "the capacity to find one's own law can develop only in the context of relations with others (both intimate and more broadly social) that nurture this capacity, and second, that the 'content' of one's own law is comprehensible only with reference to shared social norms, values, and concepts."⁷⁴ She sees the traditional liberal view of the self as

implying that the most perfectly autonomous man is the most perfectly isolated, and finds this pathological.

Instead of developing autonomy through images of walls around one's property, as does the Western liberal tradition and as does U.S. constitutional law, Nedelsky suggests that most promising model, symbol, or metaphor for autonomy is not property, but childrearing. There we have encapsulated the emergence of autonomy through relationship others. . . . Interdependence [is] a constant component of autonomy."⁷⁵ And she goes to examine how law and bureaucracies can foster autonomy within relationships between citizen and government. This does not entail extrapolating from intimate relation to large scale ones; rather, the insights gained from experience with the context of childrearing allow us to recognize the relational aspects of autonomy. In work such as Nedelsky's we can see how feminist reconceptualizations of the self can lead to the rethinking of fundamental concepts even in terrains such as law, thought by many to be quite distant from such disturbances.

To argue for a view of the self as relational does not mean that women need to remain enmeshed in the ties by which they are constituted. In recent decades, especially, women have been breaking free of relationships with parents, with the communities in which they grew up, and with men, relationships in which they defined themselves through the traditional and often stifling expectations of others.⁷⁶ These quests for self have often involved wrenching instability and painful insecurity. But the quest has been for a new and more satisfactory relational self, not for the self-sufficient individual of liberal theory. Many might share the concerns expressed by Alison Jaggar that disconnecting ourselves from particular others, as ideals of individual autonomy seem to presuppose we should, might make us *incapable* of morality, rather than capable of it, if, as so many feminists think, "an ineliminable part of morality consists in responding emotionally to particular others."⁷⁷

I have examined three topics on which feminist philosophers and feminists in other fields are thinking anew about where we should start and how we should focus our attention in ethics. Feminist reconceptualizations and recommendations concerning the relation between reason and emotion, the distinction between public and private, and the concept of the self, are providing insights deeply challenging to standard moral theory. The implications of this work are that we need an almost total reconstruction of social and political and economic and legal theory in all their traditional forms as well as a reconstruction of moral theory and practice at more comprehensive, or fundamental, levels.

Notes

¹ *Foundations of the Metaphysics of Moral*, Sec. II, trans. By L. W. Beck.

² *Ibid*

³ *Ibid*

⁴ According to the position sketched here we have three forms of the hypothetical imperative: "If you want *x* you should do *y*," "Because you want *x* you should do *y*," and "Because *x* is in your interest you should do *y*." For Kant the third would automatically be covered by in the second.

⁵ To say that at that moment one wants to be a respectable philosopher would be another matter. Such a statement requires a special connection between the desire and the moment.

⁶ I am here going back on something I said in an earlier article ("Moral Beliefs," *Proceedings of the Aristotelian Society, 1958-1959*) where I thought it necessary to show that virtue must benefit the agent. I believe the rest of the article can stand.

⁷ To say that moral considerations are *called* reasons is blatantly to ignore the problem

⁸ I am grateful to Rogers Albritton for drawing my attention to this interesting use of expressions such as "have to" or "must".

⁹ Pt. II, Introduction, sec. II.

¹⁰ Emmanuel Kant, *critique of Practical Reason*, trans. By L. W. Beck, p.133.

¹¹ See, e.g., *The Metaphysics of Morals*, pt. II, sec. 30.

¹² See G. E. M. Anscombe, "Modern Moral Philosophy," *Philosophy* (1958). My view is different from Miss Anscombe's, but I have learned from her.

¹³ So many people have made useful comment on drafts of this article that I despair of thanking them all. Derek Parfit's help has been sustained and invaluable, and special thanks are also due to Barry Stroud. An earlier version of this paper was read at the Center for Philosophical Exchange, Brockport, N.Y, and published in *Philosophical Exchange* (Summer 1971).

¹⁴ See e.g. Chesire Calhoun, "Justice, Care, Gender Bias", *The Journal of Philosophy* 85 (September, 1988): 451-63.

¹⁵ Lorraine Code, "Second Persons," in *Science, Morality and Feminist Theory*, ed. Marsha Hanen and Kai Nielsen (Calgary: University of Calgary Press, 1987), p. 360

¹⁶ See e.g. *Revolutions in Knowledge: Feminism in the Social Sciences*, ed. Sue Rosenberg Zalk and Janice Gordon-Kelter (Boulder: Westview Press, forthcoming).

-
- ¹⁷ Genevieve Lloyd, *The Man of Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), p. 104
- ¹⁸ *Ibid.*, p. 2
- ¹⁹ *Ibid.*, p. 3
- ²⁰ *Ibid.*, p. 4. For a feminist view of how reason and emotion in the search for knowledge might be reevaluated, see Alison M. Jaggar, "Love and Knowledge: Emotion in Feminist Epistemology", *Inquiry* 32 (June, 1989): 151-76
- ²¹ David Heyd, *Supererogation: Its Status in Ethical Theory* (New York: Cambridge University Press, 1982), p. 134
- ²² J. O. Urmson, "Saints and Heroes," in *Essays in Moral Philosophy*, ed. A. I. Melden (Seattle: University of Washington Press, 1958), p. 202. I am indebted to Marcia Baron for pointing out this and the previous example in her "Kantian Ethics and Supererogation," *The Journal of Philosophy* 84 (May, 1987): 237-62.
- ²³ Alan Ryan, "Distrusting Economics", *New York Review of Books* (May 18, 1989): 25-27. For a different statement, see *Beyond Self-Interest*, ed. Jane Mansbridge (Chicago: University of Chicago Press, 1990).
- ²⁴ See especially *Mothering: Essays in Feminist Theory*, ed. Joyce Trebilcot (Totowa, New Jersey: Rowman and Allanheld, 1984); and Sara Ruddick, *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace* (Boston: Beacon Press, 1989).
- ²⁵ Christine Di Stefano, "Masculinity as Ideology in Political Theory: Hobbesian Man Considered," *Women's Studies International Forum* (Special Issue: Hypatia), Vol. 6, No. 6 (1983): 633-44, p. 637.
- ²⁶ Thomas Hobbes, *The Citizen: Philosophical Rudiments Concerning Government and Society*, ed. B. Gert (Garden City, New York: Doubleday, 1972 (1651)), p. 205.
- ²⁷ Di Stefano, *op. cit.*, p. 638
- ²⁸ *Ibid.*
- ²⁹ *Ibid.*, p. 639.
- ³⁰ For examples of relevant passages see *Philosophy of Woman: Classical to Current Concepts*, ed. Mary Mahowald (Indianapolis: Hackett, 1978; and *Vision of Women*, ed. Linda Bell (Clifton, New Jersey: Humana, 1985). For discussion, see Susan Moller Okin, *Women in Western Political Thought* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1979); and Lorenne Clark and Lynda Lange, eds., *The Sexism of Social and Political Theory* (Toronto: University of Toronto Press, 1979).
- ³¹ Annette Baier, "Trust and Anti-Trust", *Ethics* 96 (1986): 231-60, pp. 247-48
- ³² *Ibid.*
- ³³ Kathryn Pauly Morgan, "Strangers in a Strange Land: Feminists Visit Relativists" in *Perspectives on Relativism*, ed. D. Odegaard and Carole Stewart (Toronto: Agathon Press, 1990).
- ³⁴ Kathryn Morgan, "Women and Moral Madness", in *Science, Morality and Feminist Theory*, ed. Hanen and Nielsen, p. 223.
- ³⁵ Alison M. Jaggar, "Feminist Ethics: Some Issues for the Nineties," *Journal of Social Philosophy* 20 (Spring/Fall 1989), p. 91.
- ³⁶ *Ibid.*
- ³⁷ One well-argued statement of this position is Barbara Houston, "Rescuing Womanly Virtues: Some Dangers of Moral Reclamation," in *Science, Morality and Feminist Theory*, ed. Hanen and Nielsen.
- ³⁸ See e.g. Elizabeth V. Spelman, *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought* (Boston: Beacon Press, 1988). See also Sarah Lucia Hoagland, *Lesbian Ethics: Toward New Value* (Palo Alto, California: Institute of Lesbian Studies, 1989); and Katie Geneva Cannon, *Black Womanist Ethics* (Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1988).
- ³⁹ For an approach to social and political as well as moral issues that attempts to be context-respectful, see Virginia Held, *Rights and Goods. Justifying Social Action* (Chicago: University of Chicago Press, 1989).
- ⁴⁰ Margaret Urban Walker, "Moral Understandings: Alternative "Epistemology" for a Feminist Ethics," *Hypatia* 4 (Summer, 1989): 15-28, p- 19.
- ⁴¹ *Ibid.*, p. 20. See also Iris Marion Young, "Impartiality and the Civic Public. Some Implications of Feminist Critiques of Moral and Political Theory," in Seyla Banhabid and Drucilla Cornell. *Feminism as Critique* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987).
- ⁴² See especially Carol Gilligan, *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1988); and Eva Feder Kittay and Diana T. Meyers eds., *Women and Moral Theory* (Totowa, New Jersey: Rowman and Allanheld, 1987).

⁴³ Annette Baier, "The Need for More Than Justice," in *Science, Morality and Feminist Theory*, ed. Hanen and Nielsen, p. 55.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Kathryn Pauly Morgan, "Strangers in a Strange Land . . .," p. 2.

⁴⁶ Annette Baier, "Trust and Anti-Trust."

⁴⁷ See especially Kathryn Pauly Morgan, "Strangers in a Strange Land. . . ."

⁴⁸ Susan Sherwin, "Feminist and Medical Ethics: Two Different Approaches to Contextual Ethics," *Hypatia* 4 (Summer, 1989): 57-72.

⁴⁹ See specially the work of John Rawls and Ronald Dworkin; see also Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

⁵⁰ Annette Baier, "The Need for More Than Justice," pp. 53-54.

⁵¹ See e.g. Linda Nicholson, *Gender and History. The Limits of Social Theory in the Age of the Family* (New York: Columbia University Press, 1986); and Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Woman* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1981). See also Carole Pateman, *The Sexual Contract* (Stanford, California: Stanford University Press, 1988).

⁵² See e.g. Susan Moller Okin, *Women in Western Political Thought*. See also Alison M. Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature* (Totowa, New Jersey: Rowman and Allanheld, 1983).

⁵³ So entrenched is this way of thinking that it was even reflected in Simone de Beauvoir's path-breaking feminist text *The Second Sex*, published in 1949. Here, as elsewhere, feminists have had to transcend our own early searches for our own perspectives.

⁵⁴ See e.g. Sherry B. Ortner, "Is Female to Male as Nature is to Culture?" in *Woman, Culture, and Society*, ed. Michelle Z. Rosaldo and Louise Lamphere (Stanford: Stanford University Press 1974).

⁵⁵ For further discussion and an examination of surrounding associations, see Virginia Held "Birth and Death," in *Ethics* 99 (January 1989): 362-88.

⁵⁶ See e.g., Virginia Held, "Non-contractual Society: A Feminist View," in *Science, Morality and Feminist Theory*, ed. Hanen and Nielson.

⁵⁷ Sara Ruddick. *Maternal Thinking*.

⁵⁸ See Marilyn Friedman, "Feminism and Modern Friendship: Dislocating the Community," *Ethics* 99 (January 1989): 275-90; and Lorraine Code, "Second Persons."

⁵⁹ See Virginia Held, "Feminism and Moral Theory," in *Women and Moral Theory*, ed. Kittay and Meyers.

⁶⁰ See Seyla Benhabib, "The Generalized and the Concrete Other. The Kohlberg-Gilligan Controversy and Moral Theory," in *Women and Moral Theory*, ed. Kittay and Meyers. See also Caroline Whitbeck, "Feminist Ontology: A Different Reality," in *Beyond Domination*, ed. Carol Gould (Totowa, New Jersey: Rowman and Allanheld, 1983).

⁶¹ See Thomas Nagel, *The View from Nowhere* (New York: Oxford University Press, 1986). For a feminist critique, see Susan Bordo, "Feminism, Postmodernism, and Gender-Skepticism," in *Feminism/Postmodernism*, ed. Linda Nicholson (New York: Routledge, 1989).

⁶² On Marxist theory, see e.g. *Women and Revolution*, ed. Lydia Sargent (Boston: South End Press, 1981); Alison Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*; and Ann Ferguson, *Blood at the Root. Motherhood, Sexuality and Male Dominance* (London: Pandora, 1989). On communitarian theory, see Marilyn Friedman, "Feminism and Modern Friendship . . .," and also her paper "The Social Self and the Partiality Debates," presented at the Society for Women in Philosophy meet-ing in New Orleans, April 1990.

⁶³ Bernard Williams, *Moral Luck* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981); *Public and Private Morality*, ed. Stuart Hampshire (Cambridge: Cambridge University Press, 1978); Alasdair MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1981). For discussion see Susan Moller Okin, *Justice, Gender, and the Family* (New York: Basic Books, 1989).

⁶⁴ On the Stone Center concept of the self see especially Jean Baker Miller, "The Development of Women's Sense of Self," Wellesley, Massachusetts: Stone Center Working Paper No. 12; Janet Surrey, "The 'Self-in-Relation: A Theory of Women's Development'" (Wellesley, Massachusetts: Stone Center Working Paper No. 13); and Judith Jordán, "The Meaning of Mutuahty" (Wellesley, Massachusetts: Stone Center Working Paper No. 23). For a feminist but critical view of this work, see Marcia Westkott, "Female Relationality and the Idealized Self," *American Journal of Psychoanalysis* 49 (September, 1989): 239-50.

-
- ⁶⁵ Jean Baker Miller, *Toward a New Psychology of Women* (Boston: Beacon Press, 1976).
- ⁶⁶ Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender* (Berkeley: University of California Press, 1978).
- ⁶⁷ Carol Gilligan, *In a Different Voice*.
- ⁶⁸ J. V. Jordan, "The Meaning of Mutuality," p. 2.
- ⁶⁹ Jennifer Nedelsky, "Law, Boundaries, and the Bounded Self," *Representations* 30 (Spring, 1990): 162-89, at 167.
- ⁷⁰ *Ibid.*, p. 169.
- ⁷¹ *Ibid.*, p. 181.
- ⁷² Jennifer Nedelsky, "Reconceiving Autonomy: Sources, Thoughts and Possibilities," *Yale Journal of Law and Feminism* 1 (Spring, 1989): 7-36, p. 9- See also Diana T. Meyers, *Self, Society, and Personal Choice* (New York: Columbia University Press, 1989).
- ⁷³ *Ibid.*
- ⁷⁴ *Ibid.*, p. 11.
- ⁷⁵ *Ibid.*, p. 12. See also Mari J. Matsuda, "Liberal Jurisprudence and Abstracted Visions of Human Nature," *New Mexico Law Review* 16 (Fall, 1986): 613-30.
- ⁷⁶ See e.g. *Women's Ways of Knowing. The Development of Self Voice, and Mind*, by Mary Field Belenky, Blyth McVicker Clinchy, Nancy Rule Goldberger, and Jill Mattuck Tarule (New York: Basic Books, 1986).
- ⁷⁷ Alison Jaggar, "Feminist Ethics: Some Issues for the Nineties," p. 11.

Capítulo 31. Philippa Foot

Philippa Foot (1920-) es catedrática emérita de filosofía en la Universidad de California en Los Ángeles. Con sus argumentos contradice al planteamiento kantiano (Capítulo 10) sobre que los imperativos morales deben ser categóricos en lugar de hipotéticos.

La Moralidad como un Sistema de Imperativos Hipotéticos

Existen muchas dificultades e imprecisiones en la filosofía moral de Kant, a la cual pocos moralistas contemporáneos intentarán defender completamente; por ejemplo, muchos estarán de acuerdo en rechazar la derivación de tareas de Kant de la simple forma de Ley expresada en términos de una voluntad legislativa universal. Sin embargo, es un supuesto general, incluso para aquellos quienes no soñarían en llamarse a sí mismos sus seguidores, que Kant estableció un punto calificado como más allá de duda alguna: la necesidad de distinguir los juicios morales de los imperativos hipotéticos. Qué los juicios morales no pueden ser imperativos hipotéticos se ha convertido en una verdad inobjetable. Aquí se argumentará que no.

Al discutir tan minuciosamente una noción kantiana como esa del imperativo hipotético, uno naturalmente empieza por preguntarse lo que el mismo Kant quiso decir con un imperativo hipotético, y puede resultar útil hablar un poco acerca de la idea de un imperativo, tal y como aparece en los trabajos de Kant. Al escribir sobre imperativos, parece que Kant está pensando al menos tanto en planteamientos sobre lo que debiera ser como lo que debería hacerse, así como en mandamientos expresados en el modo imperativo. Incluso describe como imperativo el mandamiento sobre que sería “bueno hacer o abstenerse de hacer algo”¹ y explica que para una voluntad que “no siempre hace algo simplemente porque se le presenta como una buena cosa para

hacer”, ésta posee la fuerza de una orden de razón. Por ello muchos pensamos que los imperativos de Kant son declaraciones con el efecto de que algo debiera hacerse o sería bueno hacerlo.

La diferencia entre los imperativos hipotéticos y los categóricos, que juega un rol tan importante en la Ética de Kant, aparece en forma característica en los pasajes siguientes de los *Fundamentos de la Metafísica de la Moral*:

Todos los imperativos ordenan, ya sea hipotética o categóricamente. Lo anterior evidencia la necesidad práctica de una acción posible como un medio para obtener algo más que lo que uno desea (o lo que uno posiblemente pueda desear). El imperativo categórico sería aquel presentado como una acción objetivamente necesaria en sí misma, desligada de cualquier otro fin².

Si la acción es buena solo como medio para algo más, el imperativo es hipotético; pero si está pensada como buena por sí misma, y por lo tanto como necesaria en un deseo que en sí mismo engloba razonar como el principio de su deseo, el imperativo es categórico³.

Tal cual es definido por Kant, el imperativo hipotético “solamente indica que la acción es buena para algún propósito” y el propósito puede ser probable o real, explica. Dentro de los imperativos relacionados con propósitos reales, Kant menciona las reglas de la prudencia, puesto que piensa que necesariamente todos los hombres anhelan su propia felicidad. Si nosotros mismos no nos comprometemos con este punto de vista será inútil seguir a Kant en calificar como “imperativos hipotéticos” aquellos que le indican al hombre lo que debiera hacer porque (o si) él quiere algo y aquellos indicándole lo que debiera hacer en los campos de su propio interés. La opinión común concuerda con Kant al insistir que un hombre moral debe aceptar una regla de deber, independientemente de sus intereses o deseos⁴.

Habiendo proporcionado una descripción superficial del imperativo hipotético kantiano, pueden ser útil señalar la heterogeneidad que engloba. En ocasiones, lo que un hombre debería

hacer depende de un proyecto a largo plazo, cuando los sentimientos y las inclinaciones del momento son irrelevantes. Si uno desea ser un filósofo respetable debería levantarse por las mañanas y trabajar por ello, aunque justo en ese momento en que debería hacerlo, la idea de ser un filósofo respetable le deja frío. Sin embargo, es correcto decir de uno mismo que en ese momento quiere convertirse en un filósofo respetable,⁵ y esto puede ser la base de un imperativo hipotético dependiente. El término “deseo”, tal cual es empleado en el recuento original del imperativo hipotético, surgió como un sustituto gramaticalmente conveniente de “quiero,” y sin intención de cargar con una implicación de inclinación aparte de un fin o proyecto a largo plazo. Incluso la palabra “proyecto”, tal cual, presenta restricciones indeseables.

Si alguien es devoto de su familia, su país o cualquier causa, existen ciertas cosas que desea, las cuales entonces pueden ser la base de imperativos hipotéticos, sin indicaciones o proyectos dentro del asunto mismo. Los imperativos hipotéticos ya deberían aparecer como complejamente variados; otra distinción importante se encuentra entre lo que concierne al individuo o al grupo. Los deseos de los que depende el imperativo hipotético pueden ser aquellos propios del individuo, o pueden darse por sentados como pertenecientes a un grupo numeroso de personas, dentro de algún proyecto común o compartiendo fines comunes.

¿Tiene razón Kant al afirmar que los juicios morales no son imperativos hipotéticos sino categóricos? Pareciera que sí, ya que encontramos en nuestro idioma dos usos distintos de palabras como “debería” y “debiera”, correspondientes en apariencia a imperativos hipotéticos y categóricos de Kant, y encontramos juicios morales en el lado “categórico”. Por ejemplo, suponga que hemos aconsejado a un viajero que debería abordar determinado tren, creyendo que se dirige a su casa. Si descubrimos que ha decidido ir a otro lugar, con bastante seguridad tendremos que retractarnos de lo que le dijimos: el “Debería” estará ahora sin apoyo y en necesidad de ser apoyado. De forma similar debemos estar listos a retirar nuestro planteamiento sobre lo que debería hacer si advertimos

que la relación correcta no se sostiene entre la acción y el fin, que no es esa la forma de lograr lo que quiere (o hacer lo que quiere), ni la más elegible dentro de los medios posibles. Sin embargo, el uso de “debería” y “debiera” es diferente en el contexto moral.

Cuando decimos que un hombre debería hacer algo e interponemos un juicio moral, no debemos retirar lo que dijimos ante consideraciones acerca de sus intereses o deseos; si no pueden encontrarse conexiones, el “debería” no necesita ser retirado, aunque ocurra que la acción no sea complementaria a sus intereses o deseos. Sin tal conexión, el “debería” no está desprotegido y necesitado de apoyo, el apoyo que requiere es de otro tipo⁶.

Entonces, existe una obvia diferencia entre juicios morales y la clase de “imperativos hipotéticos” discutidos hasta ahora. En éstos últimos “debería” es utilizado “hipotéticamente”, en el sentido definido y, si Kant solo estuviera llamando la atención hacia esta porción de lingüística, el uso de este punto podría comprobarse fácilmente. Pero, es claro que Kant quiso decir más que esto; al describir los juicios morales como no hipotéticos, es decir, imperativos categóricos, les está atribuyendo una dignidad y necesidad especiales, que este uso no puede otorgarles. Los filósofos modernos siguen a Kant al hablar, por ejemplo, sobre el “requerimiento incondicional” expresado en los juicios morales. Ésto nos dice lo que debemos hacer, independientemente de nuestros intereses o deseos, y es por su incapacidad que se les distingue de los imperativos hipotéticos.

El problema es encontrar evidencia para su siguiente característica sobre los juicios morales. Si alguien fracasa al ver la brecha que debe ser cubierta, será útil señalarle que encontramos utilizado el “debería” no hipotéticamente en algunas declaraciones no morales, a las cuales nadie les atribuye la dignidad y necesidad especiales expresadas por la descripción “imperativos categóricos”. Por ejemplo, encontramos su uso no hipotético del “debería” en oraciones que enuncian reglas de etiqueta, como por ejemplo, que una invitación en la tercera persona debería contestarse en la tercera persona, donde la regla no *falla al aplicarse* a alguien quien posee sus propias buenas razones

para ignorar esta pequeña tontería, o a quien simplemente no le interesa hacerlo, aunque desde el punto de vista de la etiqueta, debería hacerlo. De forma similar, existe un uso no hipotético del “debería” en contextos en los cuales se debata algo como una norma de un club. El secretario de un club quien le ha indicado a un miembro que no debería llevar damas al salón de fumadores no dice “lo siento, me equivoqué”, al enterarse que este miembro renunciará mañana y no le interesa su reputación en el club. La ausencia de una conexión con los deseos o intereses del agente no provoca que su “debería” esté “desprotegido o necesitado de apoyo”, solo requiere retirar la regla. En el sentido definido entonces, el uso del “debería” es “no hipotético”.

Luego, si el uso hipotético del “debería” genera un imperativo hipotético y, el uso no hipotético del “debería” genera un imperativo categórico, entonces las oraciones con “debería” referentes a reglas de etiqueta o de un club son imperativos categóricos. Ya que esto no será aceptado por los defensores de los imperativos categóricos en la Ética, quienes insistirían que estas otras oraciones con “debería” generan imperativos hipotéticos, deben estar utilizando esta expresión de otra forma. Entonces, debemos preguntar qué quieren decir cuando dicen que “Debería responder... en la tercera persona” es un imperativo hipotético.

Parece ser que en términos muy generales, la idea es que uno puede preguntar razonablemente por qué alguien debería molestarse por lo que debería (debería desde el punto de vista de la etiqueta) hacerse y, que tales consideraciones no valen la pena ser señaladas a menos que surja la razón. Así que, aunque la gente ofrezca como su razón para hacer algo el hecho que debe hacerse por etiqueta, no tomamos esta consideración como en *sí misma dándonos la razón para actuar*. Las consideraciones de etiqueta no poseen ninguna fuerza automática dadora de razón y, alguien podría estar en lo correcto si se negara que tenía razón de hacer “lo que está hecho.”

Esto parece llevarnos al corazón del asunto, pues por contraste se supone que necesariamente las consideraciones morales dan razones para que cualquier hombre actúe. Claro que la dificultad es

defender esta proposición, la cual a menudo es más repetida que explicada. A menos que se diga inverosímilmente que todas las oraciones con “debería” o los “debiera” dan razones para actuar, lo cual deja el viejo problema de asignar un estatus categórico especial al juicio moral, nos deben indicar qué es lo que convierte al “debería” moral en algo relativamente distinto a los “deberías” que surgen en las oraciones normativas de otros tipos⁷.

Algunas veces se han hecho intentos para demostrar que existe algún tipo de irracionalidad al ignorar los “deberías” de la moralidad: al decir “¿Y qué si es inmoral” mientras se dice “¿Y qué si no es como debería ser?” Pero hasta donde puedo apreciar, todo esto se ha basado en un supuesto ilegítimo, como por ejemplo, el pensar que el hombre moral, quien está de acuerdo que alguna parte de la conducta es inmoral, pero no lo nota, se encuentra desechando inconsistentemente una regla de conducta que ha aceptado; o de nuevo al considerar inconsistente el que otros no le harán a uno lo que uno se propone hacerles. El hecho es que el hombre que rechaza la moral porque no encuentra razón para obedecer sus reglas puede ser culpable de malda, pero no de inconsistencia. Tampoco su acción será necesariamente irracional. Las acciones irracionales son aquellas en las cuales de alguna forma un hombre desafía sus propios propósitos, haciendo lo que se calcula es desventajoso o que frustra sus metas. La inmoralidad no *necesariamente* involucra alguna de ellas.

Es evidente que el carácter normativo del juicio moral no garantiza su fuerza dadora de razón. Los juicios morales son normativas, pero también son juicios de modales, declaraciones de las reglas de un club y muchas otras cosas. ¿Por qué deberían las primeras indicar razones para actuar, mientras las otras no? En cada caso es porque existe un marco de referencia de la enseñanza, en el cual el “debería” no hipotético puede ser utilizado. Se requiere el comportamiento, no simplemente se recomienda, pero persiste la pregunta acerca de por qué deberíamos hacer lo que se requiere que hagamos.

Es cierto que a menudo las reglas morales son más estrictamente impuestas que las normas de etiqueta y, nuestra renuencia a presionar al “debería” no hipotético de etiqueta puede ser una razón sobre el por qué consideramos a las reglas de etiqueta como imperativos hipotéticos. Pero entonces, ¿vamos a afirmar que detrás de la idea que los juicios morales son imperativos categóricos no existe nada más que la rigurosidad relativa de nuestra enseñanza moral? Creo que esto puede tener que ver más con el asunto de lo que quisieran admitir los defensores del imperativo categórico. Y esto debido a que si vemos el tipo de cosas que dicen sus defensores podremos encontrarnos perplejos con lo que las palabras puedan incluso significar, a menos que las conectemos con los sentimientos que se inculcan con esta evidencia.

Por ejemplo, la gente habla acerca de “fuerza vinculante” de moralidad, pero no está claro lo que esto significa si no es que nos *sentimos* incapaces de escapar. De hecho, la “inescapabilidad” de los requerimientos morales a menudo se cita cuando se les contrasta con los imperativos hipotéticos. Se dice que nadie escapa a los requerimientos de la Ética por tener o no intereses o deseos particulares. Por una parte, esto reitera el contraste entre el “debería” de moralidad y el “debería” hipotético y, una vez más, coloca a la moralidad del lado de la etiqueta. Ambas son ineludibles y en ese comportamiento no cesan en ofender a la moralidad o a la etiqueta porque el agente es indiferente a sus propósitos y a la desaprobación en la cual incurrirá al desobedecerlas. Pero se supone que la moralidad es ineludible de forma muy especial y esto puede llegar a convertirse en una mera reflexión acerca de la forma en que se le conceptualiza.

De hecho, debemos intentar otras formas de expresar el pensamiento fugitivo. Por ejemplo, puede decirse que los juicios morales poseen un tipo de necesidad, puesto que nos indican lo que “debemos hacer” o “tenemos que hacer”, independientemente de nuestros intereses o deseos. Nuevamente, el sentido de esto es oscuro. En ocasiones, cuando utilizamos tal expresión nos estamos refiriendo a compulsión física o mental (un hombre debe proceder si es forzado por hombres fuertes

y, debe ceder si es torturado más allá de su resistencia). Pero solo en la ausencia de tales condiciones es que aplican los juicios morales.

Otro sentido más común de las palabras se encuentra en oraciones como “me resfrié y tengo que estar en cama” en donde se encuentra en perspectiva un castigo por actuar de otra forma. Sin embargo, la necesidad de actuar moralmente no se supone que dependa de tales castigos. Otro rango de ejemplos, que no necesariamente tengan que ver con castigos, se encuentra donde existe una aceptación incuestionada de algún proyecto o rol, como cuando una enfermera nos indica que debe hacer sus rondas a cierta hora o cuando debemos correr para alcanzar determinado tren⁸. Pero ya que la condición de aceptación puede revocarse siempre, estos también son irrelevantes en el presente contexto.

Sin duda será sugerido que es en otro sentido de las palabras “tiene que” o “debe” que uno tiene que o debe hacer lo que la moral exige. Pero, ¿por qué uno debería insistir en que debe existir tal sentido cuando se muestra tan difícil decir lo que es? Imagine que lo que tomamos como desconcertante no fuera tal pensamiento sino que solamente el reflejo de nuestros *pensamientos* acerca de la moralidad? Quizá no tiene sentido decir que “tenemos que” someternos a la ley moral, o que la moralidad es “inevitable” de alguna forma especial.

Así como alguien pudiera sentir como si estuviera cayendo sin creer que se está moviendo hacia abajo, de la misma forma alguien puede sentir que debe hacer lo que moralmente es requerido sin creer que está bajo compulsión física o psicológica, o cerca de hacerse merecedor de algún castigo si no se cumple. Nadie cree que si la palabra “cayendo” se utiliza en oraciones que indiquen las sensaciones propias de una persona, deba usarse en un sentido especial. Pero este tipo de error puede ocurrir al buscar el sentido especial en el cual uno “tiene que” hacer lo que moralmente se le demanda.

No existe problema en la idea que sentimos que *debemos* comportarnos moralmente y, dadas las condiciones psicológicas del aprendizaje del comportamiento moral, resulta natural que deberíamos albergar tales sentimientos. Lo que no podemos hacer es citarlos en apoyo a la doctrina del imperativo categórico. Entonces, parece que hasta donde ha sido sustentado por los planteamientos del efecto que la moral es inevitable, o que *sí* tenemos que hacer lo que se requiere moralmente de nosotros, es incierto si la doctrina del imperativo categórico incluso tiene sentido.

La conclusión a la cual debemos llegar es que los juicios morales no tienen mejor reivindicación de ser imperativos categóricos de lo que tienen las oraciones acerca de los asuntos de etiqueta. De hecho, la gente puede seguir la moral o la etiqueta sin preguntarse por qué deberían hacerlo, pero igualmente bien pueda que no. Pueden preguntar por las razones y razonablemente pueden rehusarse a seguirlas si éstas no se les proporcionan.

Se dirá que esta forma de ver a las consideraciones morales puede ser totalmente destructiva para la moralidad, porque nadie podría actuar moralmente a menos que aceptara tales consideraciones como razones suficientes por sí mismas para la acción. Las acciones que son verdaderamente morales deben hacerse “por su propio bien,” “porque son correctas” y, no por otro propósito oculto. Este argumento debemos examinarlo con cuidado, puesto que la doctrina del imperativo categórico le ha debido mucho a su persuasión.

¿Existe algo que pueda decirse por el planteamiento que un hombre verdaderamente moral actúa “por respeto a la ley moral” o que hace lo que es moralmente correcto porque es moralmente correcto? El que tales proposiciones no sean absurdas a primera vista depende del hecho que al juicio moral le conciernen en sí mismo las razones del hombre para actuar tan bien como lo hace. La ley y la etiqueta solo requieren que ciertas cosas se hagan o dejen de hacerse, pero nadie es calificado como caritativo si ofrece limosnas “para el elogio del hombre” y, alguien que es honesto solo porque el serlo le rinde frutos no posee la virtud de la honestidad.

Este tipo de consideración fue crucial en moldear la filosofía moral de Kant. Muchas veces él contrasta el actuar por respeto a la ley moral con el actuar por un motivo secundario y, lo que sea más que el propio interés. En las previas *lecturas sobre ética* definió el principio de decir la verdad bajo un sistema de imperativos hipotéticos como aquel en el cual no se miente *si a uno se le prohíbe* mentir. En la *Metafísica de la Moral* dice que la ética no puede iniciar desde los fines en los cuales un hombre se propone, ya que todos ellos son “egoistas”⁹. En la *Crítica de la Razón Práctica* argumenta explícitamente que cuando no se actúa con respeto a la ley moral sino a “una máxima material” los hombres hacen lo que hacen por el bien del placer o la felicidad.

Como tal, todos los principios prácticos son de la misma clase y pertenecen al principio general de amor propio o de felicidad propia¹⁰.

De hecho, Kant fue un hedonista psicológico con respecto a todas las acciones, con excepción de aquellas realizadas por el bien de la ley moral y, esta teoría imperfecta sobre la naturaleza humana fue una de las cosas que evitó que viera que la virtud moral podía ser compatible con el rechazo del imperativo categórico.

Si dejamos de lado esta teoría de la acción humana y, permitimos como fines las cosas que parecen ser fines, el panorama cambia. Seguramente, se permitirá que muy aparte de los pensamientos de deber, un hombre puede preocuparse por el sufrimiento de los demás, identificándose con ellos y queriendo ayudar si pudiera. Claro que él no debe querer la reputación de caritativo, ni siquiera un rol gratificante en ayudar a otros aparte de generarles bienestar. Si esto es lo que le importa, entonces estará unido al fin propio de la virtud de la caridad y, una comparación con alguien que actúa por un motivo secundario (incluso un motivo secundario respetable) estará fuera de lugar. Ni siquiera la conformidad de su acción con la regla de caridad será simplemente contingente. La acción honesta puede ocurrir más lejos en la carrera de un hombre; las acciones caritativas no *ocurren* más allá del beneficio de los demás.

¿Puede un hombre que acepta solo imperativos hipotéticos poseer otras virtudes aparte de la caridad? ¿Puede ser justo u honesto? Este problema es más complejo porque no existe ningún fin relacionado con tales virtudes aparte del bien a otros y su relación con la caridad. Pero, ¿qué razón puede existir para rechazar llamar justo a un hombre si actuó justamente porque amaba la verdad y la libertad y, quería que cada hombre fuera tratado con un cierto respeto mínimo? ¿Y por qué debería el verdadero hombre honesto abandonar la honestidad por amor a la bondad de esa honestidad, sin en tal no se prevé ningún beneficio de un acto individual de honestidad? Pero incluso en esta situación no resulta evidente que los deseos de bondad de un hombre puedan otorgarle razón para actuar honestamente. Quiere vivir abiertamente en buena fe con sus vecinos; no es igual para él mentir y ocultarlo.

Si uno desea saber si existe un verdadero hombre moral que haya aceptado los principios morales como reglas hipotéticas de conducta, así como mucha gente acepta las reglas de etiqueta como reglas hipotéticas de conducta, se debe considerar el tipo correcto de ejemplo. Un hombre que haya exigido que la moralidad debería ser presentada bajo el título del interés propio no sería un buen candidato, tampoco alguien que estuviera listo para ser caritativo u honesto solo mientras se sintiera inclinado a hacerlo. Una causa como la justicia realiza demandas agotadoras, pero esto no es peculiar a la moral y, los hombres están listos para trabajar duro por lograr muchos fines que no son aprobados por la moral. Que estén preparados para pelear tan duro por objetivos morales, como la libertad y la justicia, depende del hecho que estos son los tipos de fines que despiertan devoción. Para sacrificarse mucho por el bien de la etiqueta uno tendría que estar bajo el hechizo de “debería” enfático. Difícilmente uno podría ser devoto a comportarse *propia*mente.

A pesar que todo eso ha sido apoyado en favor del imperativo hipotético en la ética, estoy segura que mucha gente no estará convencida y discutirá que aún falta un elemento esencial de la virtud moral. Esta característica faltante es el reconocimiento de un *deber* para adoptar esos fines

que hemos atribuido al hombre moral. Hemos dicho que *sí* se preocupa por otros y por causas como la libertad y la justicia; que por ello es que aceptará un sistema de moralidad. Pero, ¿qué pasa si nunca le importan tales cosas o si dejó de importarle? ¿No es el punto que *debería* importarle? Esto es exactamente lo que Kant diría, puesto que a veces suena como si a la moralidad no le interesaran tales fines y otras tantas insiste que la adopción de fines como la felicidad de otros está dictada en sí misma por la moralidad¹¹.

¿Cómo es que esta proposición es dirigida por alguien que rechaza cualquier plática sobre la fuerza vinculante de la ley moral? Estará de acuerdo que un hombre moral posee fines morales y no puede ser indiferente a temas como el sufrimiento y la injusticia. Por ello, reconocerá en la oración que a uno *debieran* importarle estas cosas una aplicación correcta del moral no hipotético “*debiera*”, por medio del cual la sociedad está apta a realizar sus demandas. Sin embargo, no aceptará el hecho que *debiera* poseer ciertos fines como razones en sí mismas para aceptarlos. Si él mismo es un hombre moral entonces le importan tales cosas, pero no “*porque debiera*”. Si es amoral puede negar que tenga razón alguna para emproblemarse su cabeza por esto o cualquier otra demanda moral. Claro que puede estar equivocado, y su vida como la de los demás pueden estar muy tristemente estropeadas por su egoísmo. Pero ésto no es lo que se demanda por aquellos que piensan que confían en una ilusión, como tratando de darle al moral “*debiera*” una fuerza mágica¹².

Como dije, esta conclusión parece peligrosa y subversiva de la moral. Estamos propensos a entrar en pánico ante el pensamiento a que nosotros mismos o a otra gente podría dejar de importarnos las cosas que nos importan, y sentimos que los imperativos categóricos nos dan algo de control sobre la situación. Pero es interesante que la gente de Leningrado no tenía preocupaciones similares por el pensamiento que solo el hecho *contingente* que otros ciudadanos compartían su lealtad y devoción a la ciudad que había entre ellos y los alemanes, durante los terribles años en los cuales vivieron sitiados. Quizá deberíamos emproblemarlos menos de lo que estamos ante el temor

de la detección de la causa moral; quizá deberíamos incluso tener menos razones para temer no poseer el mismo pensamiento de la gente, como voluntarios que se agrupan para luchar por la libertad y la justicia y contra la inhumanidad y la opresión. A menudo se percibe, incluso si es oscuramente, que existe un elemento de engaño en la línea oficial sobre la moralidad. Y mientras algunos han sido persuadidos por el discurso sobre la autoridad de la ley moral, otros lo han rechazado con un sentido de desconfianza¹³.

Capítulo 36. Virginia Held

Virginia Held es catedrática de filosofía en el Instituto Hunter y la Escuela de Graduados de la Universidad de la Ciudad de New York. Examina cómo las filósofas feministas están modificando los conceptos y teorías morales que encuentran que han sido planteados desde una perspectiva masculina.

Transformaciones Feministas de la Teoría Moral

La historia de la filosofía, incluyendo la historia de la ética, ha sido construída desde puntos de vista masculinos y ha sido elaborada sobre la base de presunciones y conceptos que no son de ninguna forma neutrales en género¹⁴. Habitualmente, las feministas iniciamos con diversas preocupaciones y enfatizamos de distinta forma los problemas que consideramos que generan los enfoques no feministas. Y tal como lo indica Lorraine Code: “los puntos iniciales y los puntos focales moldean el impacto de la discusión teórica”¹⁵. Dentro de la Filosofía, las feministas solemos iniciar y enfocarnos en aspectos bastante distintos a aquellos que se encuentran en la filosofía y la ética normales, sin embargo, lo “normal” se entiende. Más allá de ofrecer simples elementos adicionales que pueden incorporarse a la teoría tradicional, a menudo las exploraciones feministas requieren transformaciones radicales de campos existentes de investigaciones y teoría¹⁶. Desde un punto de vista feminista, la teoría moral, junto con casi todas las teorías, tendrán que ser transformadas para tomar una consideración adecuada sobre la experiencia de las mujeres.

En este artículo iniciaré con una pequeña evaluación sobre cómo varios aspectos fundamentales de la historia de la ética no han sido neutros en cuanto a género. Y discutiré tres problemas en donde la reconsideración feminista se encuentra transformando los conceptos y teorías morales.

LA HISTORIA DE LA ÉTICA

Considere el ideal encerrado en la frase “el hombre de la razón”. Tal y como Genevieve Lloyd ha contado la historia, lo que se ha tomado en cuenta para caracterizar al hombre de la razón puede haber cambiado de un período histórico a otro, pero en cada uno de ellos, el carácter ideal del hombre de la razón ha sido construido en conjunto con un rechazo por cualquier cosa que ha sido tomada en cuenta que sea característica de lo femenino. La “racionalidad”, apunta Lloyd, “ha sido concebida como una trascendencia de lo “femenino” y lo “femenino” en sí mismo se ha construido en parte por su incidencia dentro de esta estructura”¹⁷.

De la *Filosofía y la Investigación Fenomenológica*, Verano 1990 (Suplemento), pp. 321-344.

Este artículo se basa en parte en mis Ponencias Truax sobre “La Perspectiva de la Moral Feminista” en el Instituto Hamilton, el 2 y el 9 de Noviembre de 1989. Versiones anteriores también fueron presentadas en la Universidad de Colgate; la Universidad de Queens en Kingston, Ontario; la Universidad de Kentucky; así como en el Nuevo Instituto para la Investigación Social. Me encuentro agradecida con todas las personas quienes hicieron posible estos eventos y con quienes comentaron el artículo en estas ocasiones, así como con Alison Jaggar, Laura Purdy y Sara Ruddick por discusiones adicionales.

Claro está que esto ha afectado principalmente la historia de la Filosofía y de la Ética. La ruptura entre razón y emoción es una de las concepciones filosóficas más comunes. Y el apoyo de la razón “controlando” indisciplinadamente la racionalidad que guía a la acción humana responsable en contra de la ceguera de la pasión, posee una larga y elevada historia influyente, casi tan familiar, tanto para los filósofos como para los no filósofos.

Con mucha razón ahora deberíamos estar alerta ante las formas en las cuales la razón ha estado asociada con el intento masculino, emoción con debilidad femenina, así como con las formas

en las cuales ésto es claramente una asociación no accidental. Tal cual lo define Lloyd: “Desde los inicios del pensamiento filosófico, la feminidad estuvo asociada simbólicamente con lo que supuestamente la razón dejó atrás (los poderes oscuros de las diosas de la Tierra), la inmersión en las fuerzas desconocidas asociadas con poderes femeninos misteriosos. Los primeros griegos vieron la capacidad de las mujeres para concebir como la fertilidad de la naturaleza. Como Platón lo expresó después, las mujeres *imitan a la Tierra*”¹⁸.

La razón, al reafirmar sus reivindicaciones y ganar su estatus en la historia humana, fue considerada para tener que conquistar a las fuerzas femeninas de la irracionalidad. La razón y la claridad del pensamiento estuvieron antiguamente asociadas con la masculinidad y, tal cual lo señala Lloyd “lo que tiene que ser desechado al descubrir la racionalidad premiada culturalmente estuvo, desde el principio, asociada simbólicamente con la feminidad”¹⁹. En el pensamiento filosófico griego siguiente, la distinción forma-asunto estuvo articulada, y con una asociación jerárquica y de género similar. La masculinidad estuvo alineada con una forma activa, determinada, y definida; la feminidad solo con un asunto pasivo, indeterminado e inferior.

Platón, en el *Timaeus*, comparó el aspecto definitorio de forma con el padre, y el asunto indefinido con la madre; Aristóteles también comparó la distinción forma-asunto con la distinción masculino-femenino. Nuevamente para citar a Lloyd: “Esta comparación... significó que la naturaleza misma del conocimiento estuvo implícitamente asociada con la extrusión de lo que estuvo asociado simbólicamente con lo femenino”²⁰.

Las asociaciones, entre razón, forma, conocimiento y masculinidad, han persistido de varias maneras, y han permitido lo que ha sido pensado que sea conocimiento moral; así como lo que ha sido pensado que sea conocimiento científico, y lo que ha sido pensado que sea la práctica de la moralidad.

Las asociaciones entre los conceptos filosóficos y el género no pueden solo ser descartadas, y los conceptos mantenidos sin considerar al género, puesto que el género ha sido construido dentro suyo de forma tal que sin él, tendrían que ser conceptos distintos, tal y cual lo demuestran las feministas, si el concepto de “humano” estuviera construido sobre lo que pensamos sobre “mujer” en lugar de lo que pensamos sobre “hombre”, se trataría de un concepto muy distinto. Entonces, la ética no ha sido una búsqueda por guía universal o verdaderamente humana, sino que una empresa con inequidad de género.

Otras distinciones y asociaciones han complementado y reforzado la identificación de la razón con la masculinidad, y la irracionalidad con la feminidad; en este y otros campos el “hombre” ha estado asociado con lo humano y la “mujer” con lo natural. Destacada entre las distinciones reforzadoras del último punto de vista ha sido aquella entre lo público y lo privado por la forma en la cual han sido interpretados. Nuevamente, ésto proporciona un esquema tan familiar como afianzado como el de la razón y la emoción, y ellas han sido tan influenciadoras para los filósofos y los no filósofos.

Se ha supuesto que en el ámbito público, el hombre trasciende su naturaleza animal y crea historia humana. Como ciudadano crea gobierno y leyes; como guerrero protege a la sociedad de su buena voluntad ante el riesgo de la muerte; como artista o filósofo se sobrepone a su mortalidad humana. Aquí, en el ámbito público, la moralidad debería guiar a la decisión humana. En el hogar, al contrario, se ha supuesto que la mujer simplemente “reproduce” la vida como asunto de naturaleza biológica. Dentro del hogar, las necesidades “naturales” del hombre de comida y refugio están cubiertas y se incorporan a su ser nuevas instancias de la criatura biológica que el hombre es. Pero lo que es distintivamente humano, y lo que trasciende cualquier nivel de desarrollo para crear progreso humano se piensa que ocurrirá en cualquier otro lugar.

Este contraste se hizo muy explícito en las concepciones de Aristóteles sobre polis y hogar; desde entonces ha continuado afectando los supuestos básicos de una gran porción remarcada de pensamiento. En la Atenas antigua, las mujeres estaban confinadas al hogar; la esfera pública era literalmente del dominio masculino. En la historia más reciente, a pesar que a las mujeres se les ha permitido aventurarse en el espacio público, han persistido las asociaciones de lo público, históricamente de la esfera masculina con lo distintivamente humano, y del hogar, históricamente de la esfera femenina con lo simplemente natural y repetitivo.

Estas asociaciones han afectado profundamente a la teoría moral, la cual a menudo ha supuesto que el trascendente dominio público sea relevante a los fundamentos de la moralidad, de formas en las cuales el comportamiento natural de las mujeres en el hogar no podía serlo. Para citar algunos ejemplos recientes, David Heyd, en su discusión sobre la supererogación, desecha el sacrificio de una madre por su hijo como ejemplo de lo supererogatorio porque, según su punto de vista, pertenece a “la esfera de las relaciones naturales y los sentimientos instintivos (lo cual descansa fuera de la moralidad)”²¹.

J.O. Urmson había adoptado una posición similar anteriormente; en su discusión sobre la supererogación dijo: “Seamos claros en que ahora no estamos considerando casos de afecto natural, como el sacrificio de una madre por su hijo; puede decirse con alguna justicia que tales casos no son parte del concepto de moralidad. . . .”²² Y en un artículo reciente titulado “economía poco fiable”, Alan Ryan argumenta persuasivamente sobre la cuestionabilidad de la economía y otras ramas de las ciencias sociales construidas sobre el supuesto que los seres humanos son racionales y calculadores interesados en sí mismos; discute varios ejemplos sobre comportamiento desinteresado, tales como el de los hombres en la guerra, el cual muestra que el supuesto es falso, pero en ningún lugar del artículo existe alguna mención sobre la actividad de los cuidados maternos, la cual pareciera ser un locus fértil para dudas sobre la imagen habitual del hombre racional²³.

A pesar que Ryan no proporciona el tipo de razón explícita ofrecida por Heyd y Urmson para omitir de la consideración el contexto de los cuidados maternos como relevante para su discusión, es difícil entender la omisión sin un supuesto comparable siendo implícito aquí, así como ocurre a menudo en cualquier lugar. Sin insistencia femenina sobre la relevancia para la moralidad de la experiencia de los cuidados maternos, este contexto es ampliamente ignorado por los teóricos morales. E incluso, desde un punto de vista de equidad de género, ¿cómo puede ser posiblemente imaginado este amplio y fundamental dominio de la experiencia humana descansando “fuera de la moralidad”?

El resultado de la distinción pública-privada, tal cual es formulada a menudo, ha sido privilegiar los puntos de vista del hombre en los dominios públicos del estado y la ley, y luego en el mercado, y descontar la experiencia de las mujeres. Los cuidados maternos han sido conceptualizados primariamente como una actividad biológica; incluso cuando es ejecutada por humanos, y virtualmente ninguna teoría moral en la historia de la ética ha tomado seriamente a los cuidados maternos, tal cual son experimentados por las mujeres, como una fuente de entendimiento moral, hasta que las feministas en los años recientes han empezado a hacerlo²⁴.

Las mujeres han sido vistas como seres emocionales antes que racionales, y por ello como incapaces de poseer una personalidad completamente moral. El comportamiento de las mujeres ha sido interpretado bien como “natural” y conducido por instinto, y por eso como irrelevante a la moralidad y a la construcción de principios morales, o también como necesitado de instrucción y supervisión por parte de los hombres, mejor capacitados para saber lo que requiere la moral y vivir a la altura de sus demandas.

La concepción hobbesiana sobre la razón es muy distinta de la platónica o la aristotélica que le antecedieron, así como de las concepciones posteriores de Rousseau, Kant o Hegel; todas concuerdan en que ignoran y desacreditan la experiencia y la realidad de las mujeres. Considere el planteamiento

de Hobbes sobre el hombre en el estado natural acordando con otros hombres establecer la sociedad. Hipotéticamente, estos hombres vienen a la existencia completamente formados e independientes los unos de los otros y deciden entrar o apartarse de la sociedad civil. Tal cual lo plantea Christine Di Stefano: “Lo que encontramos en Hobbes sobre el orden natural y político humano es una consideración vital autoconcebida por la sobrevivencia en términos masculinos... Esta referencia masculina del egoísmo atomístico de Hobbes es subrayada poderosamente en su estado de la naturaleza, el cual se encuentra efectivamente construido sobre el fundamento de los cuidados maternos denegados”²⁵.

En *El Ciudadano*, donde Hobbes ofrece su primera exposición sistemática sobre el estado de la naturaleza, nos propone: “considerar a los hombres como tales, pero incluso ahora provenientes de la tierra, y repentinamente, como hongos, llegan a la madurez completa, con todo tipo de compromisos los unos con los otros”²⁶, como dice Di Stefano: “es una característica más increíble y problemática en el estado de la naturaleza de Hobbes que los hombres dentro de ella “no nacen de, mucho menos son criados por, mujeres, o alguien más”²⁷.

Di Stefano añade que para abstraer de la compleja red de la realidad humana a un hombre abstracto para uso racional, ha “expurgado la reproducción humana y la crianza inicial, dos de las características más básicas y comúnmente relacionadas con las mujeres en su particular vida humana, de su recuento de naturaleza humana básica. Tal estrategia le asegura que pueda presentar un sujeto rigurosamente atomístico. . . .”²⁸ Desde el punto de vista de la experiencia humana, tal sujeto por sí mismo es increíble y erróneo, incluso como un constructo teórico. El Leviathan, escribe Di Stefano: “está efectivamente constituido de un cuerpo político de huérfanos que se han generado a sí mismos, cuyos deseos están situados dentro y no reflejan más que movimiento generado de forma independiente... Estos elementos esenciales son seres humanos naturales concebidos a lo largo de líneas masculinas”²⁹.

Rousseau, Kant y Hegel, rindieron homenaje respectivamente al poder emocional, la sensibilidad estética y las preocupaciones familiares de las mujeres. Pero ya que en sus puntos de vista la moralidad debe basarse en el principio racional, y las mujeres fueron incapaces de la racionalidad completa o un grado o tipo de racionalidad comparable a la de los hombres, las mujeres fueron estimadas, en los discursos de estos moralistas, para estar intrínsecamente dentro de la moralidad. Para Rousseau, las mujeres deben entrenarse desde la infancia para someterse a la voluntad del hombre, conduciendo a los poderes sexuales de hombres y mujeres al desastre. Para Kant, se consideraba a las mujeres incapaces de adquirir personalidad completamente moral y, las mujeres pierden todo encanto si tratan de comportarse como los hombres involucrándose en búsquedas racionales. Para Hegel, la preocupación moral de las mujeres por sus familias podría ser admirable en su lugar adecuado, pero es una amenaza a los principios más universales a los cuales los hombres, como miembros del Estado, podrían aspirar³⁰.

Estas imágenes, de lo femenino como lo que debe ser superado si el conocimiento y la moral buscan ser alcanzados, de la experiencia femenina como naturalmente irrelevante a la moral, y de las mujeres como criaturas morales inherentemente deficientes, están construidas en la historia de la ética. Las feministas examinan estas imágenes y ven que no son las suposiciones incidentales o simplemente idiosincráticas de unos pocos filósofos, cuyos puntos de vista en muchos tópicos de todos modos parten de lo ordinario. Tales posiciones son la reflexión cercanamente uniforme en la teoría filosófica y ética de actitudes patriarcales perversas a través de la historia humana.

O son exageraciones incluso desde la experiencia masculina ordinaria, cuyas exageraciones entonces refuerzan en lugar de atenuar otras concepciones e instituciones patriarcales; distorsionan las experiencias y las aspiraciones de muchos hombres, así como de muchas mujeres. Recientemente Annette Baier especuló acerca del por qué es que la filosofía moral ha pasado seriamente por alto la confianza entre los seres humanos, lo cual según su punto de vista es un aspecto completamente

central de la vida moral. Señaló que: “los grandes teóricos morales en nuestra tradición no solo son todos hombres, son en su mayoría hombres que tuvieron contactos adultos mínimos con (y por ello fueron mínimamente influenciados) mujeres.”³¹ En su mayoría fueron “clérigos, misóginos y solteros puritanos”, y por ello no es de sorprenderse el que enfoquen su atención filosófica “tan decididamente en relaciones frías y distantes entre adultos extraños más o menos libres y similares...”³²

Como feministas, deploramos las actitudes patriarcales que reflejan tanto de la filosofía y la teoría moral. Aunque reconocemos que el problema es más serio incluso que cambiar esas actitudes, puesto que la teoría moral, tal cual ha sido desarrollada, es incapaz de corregirse a sí misma sin una transformación casi total. No puede solo absorber el género que ha estado “abandonado”, incluso si ambos géneros lo quisieran. El continuar construyendo moralidad sobre principios racionales opuestos a las emociones y el incluir mujeres dentro de lo racional no dejará que nadie refleje las decisiones del corazón, o que se diferencien las decisiones morales de las meramente instintivas. Solo introducir a las mujeres en el dominio público y masculino de la polis no dejará que alguien hable por el hogar. Sus valores han estado escondidos o irreconocibles, pero a menudo son valores morales. O continuar buscando restricciones contractuales en las búsquedas del autointerés de los individuos atomísticos, y dejar que las mujeres se unan a los hombres en devoción a estas búsquedas, no dejará que nadie se involucre en la crianza de los niños y el cultivo de las relaciones sociales, cuya crianza y cultivo pueden ser de gran importancia moral.

Existen razones muy buenas para que las mujeres no quieran solo que se les conceda un ingreso igualitario en la empresa de la moralidad desarrollada hasta ahora. En una encuesta reciente sobre los tipos de Teoría moral feminista, Kathryn Morgan señala que “muchas mujeres quienes se involucran en la reflexión filosófica se encuentran sumamente sabedoras de la naturaleza masculina de la profesión y la tradición, y poseen sus propias preocupaciones morales como mujeres silenciadas

o trivializadas en casi todos los escenarios que definen esa práctica.³³ Obviamente las mujeres no deberían estar de acuerdo, como el precio de admisión al reino masculino de la moralidad tradicional, a abandonar nuestras propias preocupaciones como mujeres.

Y así andamos a tientas para moldear teoría moral nueva. Comprensiblemente, aún no hemos perfilado completamente las teorías morales feministas para ofrecer. Pero podemos sugerir algunas direcciones que ha tomado nuestro proyecto de desarrollo de tales teorías. Tal cual lo señala Kathryn Morgan, no se va a tratar de una Teoría moral feminista “estrella” del tipo de Rawls o Nozick: “No habrá una selección individual por dos razones. Una es que las conversaciones morales vitales y las teóricas están teniendo lugar en una escala dialéctica amplia, mientras la comunidad feminista lucha para desarrollar una ética feminista. La segunda razón es que esta comunidad de teóricas feministas está cuestionando el modelo mismo del autónomo individual, presupuesto por una tradición estrella centrada en la dominación masculina ... lo experimentamos como una labor común, como una tarea común³⁴ .

Los diálogos que están permitiendo el desarrollo de la aproximación feminista a la teoría moral están ocurriendo. Como Alison Jaggar lo clarifica en su útil visión general sobre ellos, no existe visión unitaria de la ética que pueda ser identificada como “ética feminista.” Las aproximaciones feministas a la ética comparten un compromiso con “repensar la ética con una visión para corregir cualquier forma de orientación masculina que pueda contener”³⁵. Mientras aquellos que desarrollan estos enfoques están “unidos por un proyecto común, divergen ampliamente en sus puntos de vista sobre cómo debe concretarse este proyecto”³⁶.

De ninguna forma todas las feministas concuerdan en que existen virtudes o valores feministas distintivos. Algunas son especialmente escépticas sobre el intento de otorgar un valor positivo a tales “virtudes femeninas” tradicionales, como buena voluntad para con la crianza, o una afinidad con el cuidado, a la renuencia a buscar independencia. Ellas ven esta aproximación como jugándose en las

manos de aquellos quienes confinan a las mujeres a roles tradicionales³⁷. Otras feministas son escépticas a todos los reclamos de que las mujeres como tales, enfatizando que las mujeres están divididas por clase, raza y orientación sexual, en formas tan particulares que sacar alguna conclusión de la “experiencia de las mujeres” es sospechoso³⁸.

Creo que aún es posible discernir varios puntos focales importantes, evidentes en los actuales intentos feministas por transformar la ética en una actividad teórica y práctica, que pueda ser aceptable desde el punto de vista feminista. En el esbozo que he presentado como tendencia en la historia de la ética, me he enfocado en lo que, desde un punto de vista feminista, son tres de sus aspectos más cuestionables: 1) la separación entre razón y emoción y la devaluación de la emoción; 2) la distinción pública-privada y la relegación de lo privado a lo natural; y 3) el concepto del uno mismo como construido desde el punto de vista masculino. En el resto de este artículo, también consideraré cómo algunas feministas están explorando estos tópicos. Estamos mostrando cómo ha estado distorsionado su tratamiento previo y, estamos tratando de reenvisionar las realidades y recomendaciones con las cuales estos aspectos de teorización moral tratan y deberían tratar de negociar.

I. RAZÓN Y EMOCIÓN

En el área de la teoría moral en la era moderna, la prioridad asignada a la razón ha tomado dos formas principales. A) En la que ha sido la Kantiana, o la búsqueda inspirada en lo Kantiano de principios morales universales muy generales, abstractos y deontológicos, por medio de los cuales los seres racionales deberían ser guiados. El Imperativo Categórico de Kant es un ejemplo primordial: sugiere que todos los problemas morales pueden manejarse aplicando un principio imparcial, puro y racional en casos particulares. Requiere que tratemos de ver cuáles son las características generales del problema frente a nosotros y, que apliquemos un principio abstracto, o reglas derivadas de él, a

este problema. Con esta visión, este procedimiento debería ser adecuado para todas las decisiones morales. Entonces, deberíamos ser capaces de actuar como recomienda la razón y resistir ceder a las inclinaciones y deseos emocionales en conflicto con nuestros deseos racionales.

B) Por otra parte, la prioridad asignada a la razón en la era moderna ha llevado una forma utilitaria. El acercamiento utilitario, reflejado en la teoría de la opción racional, reconoce que las personas poseen deseos e intereses, y sugiere reglas de opción racional para maximizar la satisfacción de éstas. Mientras algunos filósofos en esta tradición se casan con el egoísmo, especialmente para una clase inteligente y de largo plazo, muchos otros no. Sin embargo, inician con supuestos de que lo moralmente relevante son las ganancias y pérdidas de utilidad para los individuos teóricamente aislados, y que al resultado que debería apuntar la moralidad es la maximización de la utilidad para los individuos.

Un cálculo racional de tal resultado, en este punto de vista, proveerá recomendaciones morales para guiar nuestras opciones. Como con la aproximación kantiana, la utilitaria descansa sobre principios generales abstractos o reglas para ser aplicadas en casos particulares. Y se aferra a ello, a pesar que la emoción es, de hecho, la fuente de nuestros deseos para ciertos objetivos, por lo que la tarea de la moralidad debería sernos instruida sobre cómo perseguir esos objetivos de la forma más racional posible.

Las actitudes emocionales hacia los problemas morales en sí mismos interfieren con la racionalidad y deberían ser desechadas. Entre las preguntas que los utilitarios pudieran hacerse están aquellas sobre cuáles emociones cultivar, y cuáles deseos tratar de cambiar, pero estas preguntas deben ser manejadas en términos del cálculo racional, no lo que nuestros sentimientos nos puedan sugerir.

A pesar que las concepciones sobre aquello en lo que deben basarse los juicios de la moralidad, y cómo la razón debe guiar a la decisión moral son distintas en los planteamientos

kantianos y utilitarios, ambos comparten una dependencia en un principio universal altamente abstracto como la fuente ideal para la guía moral y, ambas comparten la visión que los problemas morales deben resolverse por la aplicación de tal principio abstracto a casos particulares. Ambas comparten una admiración por las reglas de la razón a las cuales debe apelarse en contextos morales, y ambas denigran respuestas emocionales a problemas morales.

Muchas filósofas feministas han cuestionado si la dependencia de reglas abstractas, en lugar de la adopción de aproximaciones más respetuosas del contexto, pueden posiblemente ser adecuadas para tratar con problemas morales, especialmente en la forma en que las mujeres las experimentan³⁹. A pesar que los kantianos pueden sostener que las reglas complejas pueden ser elaboradas para contextos específicos, sin embargo existe un supuesto en este planteamiento en cuanto más abstracto sea el razonamiento aplicado al problema moral, más satisfactoria será su solución. Y los utilitarios suponen que un principio abstracto elevado, el Principio de la Utilidad, puede aplicarse a cada problema moral sin importar el contexto.

Una teoría moral con equidad de género o genuinamente universal sería aquella que tome en consideración la experiencia y preocupaciones de las mujeres que se completase con la experiencia y preocupaciones de los hombres. Sin embargo, cuando nos enfocamos en la experiencia de las mujeres, parece que estamos listos para ver un conjunto de preocupaciones morales convertirse en una saliente que difiere de aquellas propias de la teoría moral estándar o tradicional. La experiencia de las mujeres sobre los problemas morales parece guiarnos para estar especialmente preocupados por las relaciones reales entre las personas encarnadas y, con lo que estas relaciones parecen requerir. A menudo, las mujeres están inclinadas a atender en lugar de desechar las particularidades del contexto en el cual un problema moral surge. Y a menudo ponemos atención a los sentimientos de empatía y cuidado para sugerir lo que debiéramos hacer en lugar de confiar tan completamente como sea posible en reglas abstractas de razón.

Por ejemplo, Margaret Walker contrasta la moral feminista “entendimiento” con la moral tradicional “conocimiento”. Ella ve los componentes de lo anterior como envolventes de “atención, contextual y apreciación narrativa, así como de comunicación en el evento de la deliberación moral”⁴⁰. Esta epistemología moral alternativa sostiene que “la adecuación del entendimiento de la moral decrece mientras su forma se aproxima a la generalidad a través de la abstracción”⁴¹.

El trabajo de psicólogas como Carol Gilligan y otras ha conducido a la clarificación de lo que debe ser pensado sobre las tendencias entre las mujeres para aproximarnos de forma distinta a los problemas de la moral. En lugar de interpretar los problemas morales en términos de lo que podría manejarse al aplicar reglas abstractas de justicia a casos particulares, muchas de las mujeres estudiadas por Gilligan tendieron a estar más preocupadas por conservar relaciones humanas reales y con expresar preocupación por aquellos de quienes se sentían responsables.

Su razón moral estuvo generalmente más enfocada en un contexto de otros particulares que en razonar acerca de un grupo de hombres comparables entre sí⁴². Aunque no se debería equiparar tendencias, las mujeres de hecho se exponen con puntos de vista feministas, ya que lo anterior bien puede ser el resultado de las condiciones sexistas-opresivas en las cuales las mujeres han vivido sus vidas. Pero muchas feministas ven nuestra rica experiencia particular como una guía hacia la confirmación de que la visión que ha sido llamada “una ética del cuidado” necesita ser desarrollada. Algunos creen que debería reemplazarse por “la ética de la justicia” de la teoría moral estándar tradicional. Otros creen que debería integrarse con la ética de la justicia y las reglas.

En algún caso, las filósofas feministas se encuentran en el proceso de reevaluar el lugar de la emoción en la moralidad en al menos dos aspectos. Primero, muchos piensan que la moralidad requiere del desarrollo de las emociones morales, en contraste a las teorías morales que enfatizan la preponderancia de la razón. Como Annette Baier señala, el racionalismo típico de la Teoría moral tradicional será retado cuando pongamos atención a los roles del padre y la madre. Ella apunta que

“podría ser importante para las figuras paternas y maternas el poseer control racional sobre sus urgencias violentas de matar a golpes a sus hijos, cuyos gritos los enfurecen, pero más que control de esas pasiones horribles, parece ser necesario en la madre o el padre responsable, o sustituto(a), según la mayoría de teorías psicológicas.

Ellos necesitan amar a sus hijos no solo controlar su irritación”⁴³. De esta forma, el énfasis en muchas teorías tradicionales del control racional sobre las emociones, “en lugar de cultivar formas deseables de emoción”⁴⁴, es desafiada por planteamientos feministas sobre la ética.

Adicionalmente, la emoción será respetada en lugar de desechada por muchas filósofas morales feministas en el proceso de ganar entendimiento moral. La experiencia y la práctica de la cual la teoría moral feminista puede esperar desarrollarse incluiría sentimientos acuerpados así como pensamiento.

En un análisis reciente sobre una amplia cantidad de escritos, Kathryn Morgan argumenta que “las teóricas feministas iniciaron la teorización con representantes de cada género, quienes poseen historias particulares, comunidades particulares, lealtades particulares y visiones particulares acerca del florecimiento humano. Los puntos iniciales incluyen la valoración de lo que frecuentemente ha experimentado más desconfianza y desprecio en la tradición filosófica occidental...”⁴⁵. Dentro de los elementos reevaluados se encuentran las emociones femeninas. El “cuido” de la moral de los planteamientos feministas alternativos aprecia la emoción en lugar de rechazarla. Las relaciones de cuidado, importantes para la moralidad feminista, no pueden ser entendidas en términos de reglas abstractas o razonamiento moral.

Y el instrumento de “medición”, a menudo tan necesario entre los reclamos en conflicto de algunas relaciones y otras, no puede ser establecido por deducción o cálculo racional. Una ética feminista no solo reconocerá a la emoción, como lo hacen los utilitarios, al proporcionarnos los objetivos hacia los cuales la racionalidad moral puede dirigirnos. Abrazará la emoción mientras

proporciona al menos una base parcial para la moralidad en sí misma, así como para el entendimiento moral.

Annette Baier enfatiza la centralidad de la confianza para una moralidad adecuada⁴⁶. Al lograr y mantener la confianza y el cuidado, la relación es muy diferente de actuar de acuerdo con los principios racionales, o satisfacer los deseos individuales del sí mismo o de otro. El cuidado, la empatía, el sentir con los demás, el ser sensible con los sentimientos de los demás, todos pueden ser mejores guías sobre lo que requiere la moral en contextos reales que pueden abstraer reglas de razón, o cálculo racional, o al menos, pueden ser componentes necesarios de una moralidad adecuada.

El miedo a que una ética feminista sea una “situación ética” relativista es inapropiado. Algunos sentimientos pueden ser tan ampliamente compartidos como lo son las creencias racionales y, las feministas no visualizan sus planteamientos tan reducibles a “solo otra actitud”⁴⁷. En su discusión sobre las diferencias entre la ética médica feminista y la ética médica no feminista, Susan Sherwin proporciona un ejemplo sobre cómo el feminismo rechaza la simple aproximación caso por caso que ha venido a predominar en la ética médica no feminista.

La última también rechaza la confianza excesiva en reglas abstractas, características de la Ética estándar, y de esta forma hace referencia a la ética feminista. Pero el enfoque mismo en casos sobre aislamiento del uno al otro priva esta aproximación de atender a la característica general en las instituciones y prácticas de la Medicina, que entre otros errores, contribuye sistemáticamente a la opresión de las mujeres⁴⁸. La diferencia de planteamiento puede ser vista en el tratamiento de los problemas en las nuevas tecnologías reproductivas, donde las feministas consideran cómo las nuevas tecnologías pueden incluso reducir el control de las mujeres sobre la reproducción.

Puede creerse que la diferencia sea sustancial en lugar de metódica, pero Sherwin demuestra también las implicaciones del método. Con respecto a las tecnologías reproductivas uno puede ver claramente las diferencias del enfoque caso por caso: lo que necesita considerarse no es solo la

opción en la interpretación meramente individualística del planteamiento caso por caso, sino el control a un nivel más general y cómo éste afecta la estructura del género en la sociedad.

Por ello, una perspectiva feminista no siempre concede atención al caso específico contra el llamamiento a las consideraciones generales, con alguna clase de regla metodológica. Pero a menudo son las consideraciones generales y no las puramente abstractas de la teoría moral estándar tradicional, las características y juicios generales que se realizarán en los casos de las sociedades reales (las cuales significan, hasta ahora, patriarcales). Una evaluación feminista sobre un problema moral nunca debería omitir los elementos políticos involucrados; y es común reconocer que los problemas políticos no pueden tratarse adecuadamente en términos meramente abstractos, más allá de lo que se pueden tratar los problemas morales.

La tradición liberal en la Filosofía social y moral argumenta que en la sociedad pluralística, e incluso más en el mundo pluralístico, no podemos estar de acuerdo en nuestras visiones sobre la buena vida⁴⁹, sobre lo que es el mejor tipo de vida para los humanos, pero podemos esperar estar de acuerdo sobre las condiciones mínimas de justicia y coexistencia, dentro de un enfoque que nos permita perseguir nuestras visiones de la buena vida.

Muchas feministas argumentan que el compromiso con la justicia necesaria para el *acuerdo de las condiciones reales*, en al menos los requerimientos mínimos de justicia, es tan similar a demandar sentimientos relacionales como al reconocimiento racional de los principios abstractos.

Los humanos pueden y sí se interesan, y son capaces de interesarse más allá del momento presente, sobre los sufrimientos de los niños muy distantes a ellos, sobre las posibilidades para las generaciones futuras y sobre el bienestar del mundo. Los individuos racionales mutuamente desinteresados en la tradición liberal parecerán no preocuparse lo suficiente por tomar las acciones necesarias para lograr la decencia moral a un nivel global, o la sanidad medioambiental para las

décadas venideras, así como parecerían incapaces de entablar relaciones solidarias dentro de la familia y con los amigos.

Como Annette Baier lo plantea, "Una Teoría moral, puede ser declarada convincentemente y no preocuparse por las personas nuevas y futuras como una opción caritativa que se deja para aquellos con el interés de hacerlo. Si la moral de la teoría se apoya en sostenerse a sí misma, también debe velar por sus propios continuadores, no sólo sacar un préstamo para un instinto maternal alentado cuidadosamente para el entusiasmo de un grupo de auto-seleccionados ambientalistas, quienes hacen su negocio o pasatiempo el ocuparse de lo que estamos haciendo a la madre tierra"⁵⁰.

Las posibilidades, así como los problemas (y todos estamos concientes de algunos de ellos) en una revisión feminista de la emoción y la razón, necesitan ser desarrollados más adelante, pero ya podemos ver que los planteamientos sobre la teoría moral no feminista son insatisfactorios.

II. LO PÚBLICO Y LO PRIVADO

El segundo aspecto cuestionable sobre la historia de la ética, en el cual me enfoque, fue su concepción sobre las distinciones entre lo público y lo privado. Como con la separación entre razón y emoción, las feministas están demostrando cómo la inequidad de género ha distorsionado concepciones previas de estas esferas, y estamos tratando de ofrecer entendimientos más apropiados de la moralidad "privada" y la vida "pública".

Parte de lo que las feministas han criticado ha sido la forma en la cual las distinciones han estado acompañadas por una suposición de que lo que ocurre en el hogar ocurre como si se tratara de una isla sin políticas, mientras que lo personal es afectado enormemente por el poder político que lo sobrepasa, desde la legislación sobre el aborto al poder del mayor ingreso para los hombres, hasta la división de trabajo interconectada por género, tanto dentro como fuera del hogar, hasta la falta de protección social adecuada debido a la violencia contra las mujeres⁵¹.

Claro que reconocemos que la familia no es idéntica al Estado, y que necesitamos conceptos para pensar lo privado o lo personal, así como lo público y lo político. Pero ellos tendrán que ser muy diferentes a los conceptos tradicionales.

Las feministas también han criticado los supuestos profundos sobre lo que es distintivamente humano y lo que es "natural" en los aspectos públicos y privados de la vida humana, así como lo que se quiere significar por "natural" en conexión con la mujer⁵². Considere las asociaciones que han sido construidas tradicionalmente: el reino público es visto como el reino distintivamente humano, en el cual el hombre trasciende a su naturaleza animal, mientras el reino privado del hogar es visto como la región natural en la cual las mujeres simplemente reproducen las especies⁵³. Estas asociaciones son extraordinariamente perversas en conceptos y teorías estándar, en arte y pensamiento, y en ideas culturales, y especialmente en políticas.

Los modelos dominantes de pensamiento han visto a las mujeres principalmente como madres y a los cuidados maternos como la ejecución de una función biológica primaria. Entonces, se ha supuesto que mientras el involucrarse en vida política es una actividad humana específica, las mujeres están comprometidas en una actividad la cual no es específicamente humana. De acuerdo con ello, las mujeres han sido instruidas para ser más cercanas a la naturaleza que el hombre⁵⁴, para estar involucradas en una función biológica que implica un proceso más parecido a esos en los cuales otros animales están involucrados, en lugar de participar de la discusión racional del ciudadano en la polis, o las batallas gloriosas de los nobles soldados, o el comercio y el contrato racional del "hombre económico." Entonces, la exclusión total o relativa de las mujeres del dominio de la vida pública ha sido visto como o bien inevitable o apropiado.

La visión en la cual las mujeres no están definidas por la biología como los hombres aún está extraordinariamente vigente. Es tan cuestionable desde una perspectiva feminista como muchas otras mal interpretaciones tradicionales en la experiencia de las mujeres. Los cuidados maternos

humanos es una actividad extremadamente distinta de los cuidados maternos que ocurren en otros animales. El trabajo y el discurso del hombre es reconocido como muy distinto del que pueda ser considerado como "trabajo" y "discurso" de otros animales. Los cuidados maternos humanos son completamente distintos a los cuidados maternos en otros animales.

Claro que todos los seres humanos son animales a la vez que son humanos. Pero para cualquier extensión resulta apropiado el reconocer una diferencia entre el "hombre" y otros animales; así que sería apropiado el reconocer una diferencia comparable entre "mujer" y otros animales, y entre las actividades, incluyendo los cuidados maternos, realizadas por las mujeres y el comportamiento de otros animales.

Los cuidados maternos humanos moldean el lenguaje y la cultura, construyen la persona social humana, desarrollan la moralidad. El comportamiento animal puede ser muy imponente y complejo, pero no ha construido dentro suyo ninguno de los objetivos conscientemente escogidos de la moralidad. Al crear personas sociales humanas, los cuidados maternos humanos son distintos en tipo de la mera propagación de una especie. Y los cuidados maternos humanos pueden ser actividades tan completamente creativas como aquellas tradicionalmente consideradas como distintivamente humanas, pues crear *nuevas* personas, y nuevos tipos de *personas*, seguramente puede ser tan creativo como hacer objetos, productos o instituciones nuevas. Los cuidados maternos *humanos* no son más "naturales" o "principalmente biológicos" de lo que lo es cualquier otra actividad humana.

Considere la atención de un infante, a menudo pensada como la epítome de un proceso biológico con el cual el cuidado materno se encuentra asociado, y las mujeres identificadas. No existe razón para pensar que la atención a un infante es más biológica que la forma en que, digamos, almuerzan los hombres de negocio. Comer es un proceso biológico, pero qué y cómo y con quién comemos son completamente culturales. Cuándo y cuánto tiempo y con quién una mujer cuida a un infante son también asuntos humanos y culturales.

Si los hombres trascienden lo natural conquistando nuevo territorio y negociando con sus vecinos y estableciendo tratos durante el almuerzo para hacerlo, las mujeres pueden trascender lo natural escogiendo no atender a sus hijos cuando pudieran hacerlo, o escogiendo atenderles cuando su cultura les dicta que no, o cantando canciones a sus infantes cuando les atienden, o atendiéndoles en restaurantes para superar los prejuicios en contra de hacerlo, o tener pensamientos humanos mientras realizan esa atención, y así sucesivamente. La cultura humana rodea y caracteriza la actividad de atención al infante tal cual lo hace la alimentación, o el gobierno, o la escritura, o el pensamiento.

A menudo se nos presentan imágenes de lo humanamente nuevo y creativo, mientras ocurre en el reino de la polis, o los reinos del mercado, el arte o la ciencia fuera del hogar. El simple término “reproducción” sugiere mera repetición, la traída "natural" a la existencia de instancias repetidas del mismo animal humano. Pero la reproducción humana no es repetición⁵⁵. Esto no es sugerir que traer niños en las brechas de la sociedad patriarcal, en la sociedad estructurada por instituciones que apoyan el dominio masculino, puede lograr el potencial de la transformación latente en la actividad de los cuidados maternos humanos.

Pero la actividad de crear nuevas personas sociales y nuevos tipos de personas es potencialmente la actividad humana más transformadora de todas. Y sugiere que la moralidad misma debería centrarse antes que nada en esta actividad, en lo que sus normas y prácticas deberían ser, y en cómo las instituciones y los acuerdos a lo largo de la sociedad y del mundo deberían estructurar para facilitar los tipos correctos de desarrollo para los nuevos tipos de personas. El florecimiento de los niños debería estar en el propio centro del pensamiento moral, social, político, económico y legal, en lugar de , como ocurre actualmente, en la periferia, si es que se le atiende.

Los conceptos revisados de lo público y lo privado poseen implicaciones relevantes para nuestros conceptos de seres humanos y las relaciones entre ellos. Algunas feministas sugieren que en

lugar de ver a las relaciones humanas en términos de las impersonales de la esfera "pública", tal cual lo han hecho la teoría moral y la política estándar, podríamos considerar ver a las relaciones humanas en términos de aquellas experimentadas en la esfera de lo "privado," o lo que estas relaciones pudieran ser imaginadas que fueran, como en el caso de una sociedad pospatriarcal⁵⁶.

La aproximación tradicional es ilustrada por aquellos quienes generalizan, a otras regiones de la vida humana distintas a la economía, supuestos sobre "el hombre económico" en relaciones contractuales con otros hombres. Incluso en algunos planteamientos de la teoría moral, se les ve a las relaciones contractuales tan impersonales como paradigmáticas. Muchas feministas, al contrario, consideran al reino de lo que ha sido malinterpretado como lo "privado", como ofreciendo guía hacia lo que los seres humanos y sus relaciones deberían ser, como incluso en regiones más allá de la familia y la amistad.

Sara Ruddick mira a las implicaciones de la práctica del cuidado de los infantes para la conducta de las políticas de paz⁵⁷. Marilyn Friedman y Lorraine Code consideran la amistad, especialmente la entendida por las mujeres, como un posible modelo para las relaciones humanas.⁵⁸ Otras ven a la sociedad como no contractual en lugar de contractual.

Obviamente, se necesita una reconceptualización de las formas en las cuales cada vida humana está entrelazada con componentes personales y sociales. Las teóricas feministas están contribuyendo con trabajo imaginativo a este proyecto.

III. EL CONCEPTO DEL SÍ MISMO

Permítanme dirigirme ahora al tercer aspecto de la historia de la ética, el cual discutí y las feministas están reenvisionando: el concepto del sí mismo. Uno de los más importantes énfasis en una aproximación feminista a la moralidad es el reconocimiento de que debe ponerse más atención al dominio entre, por una parte, el sí mismo como ego, como autointerés individual, y, por otra parte, lo

universal, todos, otros en general⁵⁹. Tradicionalmente, la ética ha lidiado con estos polos del sí mismo individual y universal total.

A menudo, ha llamado por imparcialidad en contra de la parcialidad del sí mismo egoísta; en ocasiones ha defendido los reclamos del egoísmo por una perspectiva universal. Pero la teoría moral más estándar apenas ha percibido como significativamente moral el reino intermedio de las relaciones familiares y de amistad, de lazos grupales y preocupaciones de vecindad, especialmente desde el punto de vista de las mujeres. Cuando ha notado este reino intermedio comúnmente ha visto sus vinculaciones como amenazadoras de las aspiraciones del Hombre de la Razón, o como subversivas de la moralidad "verdadera".

Al ver a los problemas de la ética como problemas de reconciliación de los intereses del sí mismo con lo que sería correcto o mejor para "todos," la ética estándar ha negado los aspectos morales de la preocupación y la compasión que la gente realmente siente por otros particulares, y que la experiencia moral en este reino intermedio sugiere para una moralidad adecuada.

La región de "otros particulares" es un dominio obvio, donde lo que puede ser visto que será artificial y problemático son los "sí mismos" muy egoístas y el universal "todos los otros" de la teoría moral estándar. En el dominio de los otros particulares, el sí mismo ya está constituido a un nivel muy importante por relaciones con otros, y estas relaciones pueden ser mucho más salientes y determinantes que los intereses de cualquier sí mismo individual en aislamiento⁶⁰.

Los "otros" en la imagen, sin embargo, no son "todos los otros" o "todos", de la teoría moral tradicional; no son lo que un punto de vista universal o un punto de vista de ningún lado puede proporcionar⁶¹. Son característicamente otros humanos de carne y hueso por quienes poseemos sentimientos reales y con quienes tenemos lazos reales.

Desde el punto de vista de muchas de las teorías feministas, las suposiciones individualistas de teoría liberal y de teoría moral más estándar son sospechosas. Incluso si pudiésemos ser liberados de

los aspectos debilitantes del poder masculino dominante para "ser nosotros mismos" y seguir nuestros intereses, pudiéramos, como personas, aún tener lazos con otras personas, y al menos en parte estaríamos constituidos por tales lazos. Tales lazos formarían parte de lo que somos intrínsecamente. Somos, por ejemplo, la hija o el hijo de padres dados, o la madre o el padre de niños dados, y llevamos con nosotros al menos algunos lazos al grupo racial o étnico o nacional dentro del cual nos convertimos en las personas que somos.

Si miramos, por ejemplo en las realidades de la relación entre la persona que proporciona cuidados al infante (quien puede ser femenina o masculino) y el niño, podemos ver que lo que valoramos en la relación no puede separarse en ganancias y pérdidas para los miembros individuales en la relación. Ni puede ser comprendido en términos universalistas. El autodesarrollo aparte de la relación puede ser mucho menos importante que el desarrollo satisfactorio de la relación. Lo que importa a menudo puede ser la salud, el crecimiento y el desarrollo de la relación y sus miembros, en maneras que no pueden ser comprendidas en los términos individualistas de teorías morales estándar, diseñadas para llevar al máximo la satisfacción del autointerés. Los términos universalistas de teorías morales se fusionaron en lo que sería correcto para que "todos los seres racionales" o "todos" no puedan manejar, tampoco, lo que tiene valor moral en la relación entre la persona que proporciona los cuidados al infante y éste.

El feminismo no es por supuesto el único locus de crítica de las características individualistas y abstractamente universalistas del liberalismo y de la teoría moral estándar. Los marxistas y los comunitaristas también ven el sí mismo como constituido por sus relaciones sociales. Pero en su forma usual, las críticas marxista y comunitarista no ponen más atención que al liberalismo y a la teoría moral estándar, a la experiencia de las mujeres, al contexto del cuidado del infante, o a la amistad como la experimentan las mujeres⁶². Algunas críticas no feministas recientes, como la ofrecida por Bernard Williams, sobre la imparcialidad necesaria por la teoría moral estándar, enfatiza

cómo la identidad de una persona puede ser formada por proyectos personales en maneras que no satisfacen las normas universales, aunque ello debiera ser admirado.

Tales planteamientos todavía interpretan la moral desde el punto de vista de un individuo y su proyecto, no desde una relación social como la de una persona que cuida a un infante y su hijo. Y las críticas no feministas recientes, en función de comunidades tradicionales y sus prácticas morales, como las vistas por ejemplo en el trabajo de Stuart Hampshire y Alasdair Macintyre, a menudo toman papeles tradicionales de género como algo dado, o no proporcionan base para una crítica radical de ellas⁶³. No hay sustituto, entonces, para la exploración feminista del área entre ego y universal, como las mujeres experimentan esta área, o para el desarrollo de un concepto recentrado del sí mismo relacional que podría ser aceptable desde un punto de vista feminista.

Las relaciones pueden ser evaluadas como fiables o no, mutuamente consideradas o egoístas, armoniosas o estresantes, etcétera. Donde la fiabilidad y la consideración son apropiadas, y no siempre, podemos encontrar maneras de fomentarlas. Pero comprendiendo y evaluando las relaciones, y procurando que sean lo mejor que puedan ser, requiere que miremos a las relaciones entre personas verdaderas, para ver lo que las teorías morales estándar y sus críticas no feministas a menudo pierden de vista.

Para ser adecuadas, las Teorías morales deben atender al reino descuidado de los otros particulares en las relaciones reales y los contextos reales de la experiencia de las mujeres. Al hacerlo, los problemas de autointerés contra las reglas universales pueden retroceder a una región más de marco de referencia, desenfocada o de poca o insoluble importancia relativa. Los problemas notables entonces pueden ser vistos para ser como mejor deberíamos indicar o mantener o cambiar de forma las relaciones, tanto cercanas o distantes, que tenemos, o quizás tenemos, con otros seres humanos reales. Los otros particulares pueden ser niños reales necesitados en continentes lejanos, o los niños anticipados de generaciones aún lejanos de nacer. Pero ellos no son "todos los seres racionales" o "el

número más grande" y el sí mismo se encuentra relacionado con otros particulares y está compuesto a un grado significativo por relaciones, si no, no es un sí mismo cuyo ego debe ser vencido contra reclamos abstractos universales.

Desarrollar la guía necesaria para mantener y cambiar de forma las relaciones presenta enormes problemas, pero un primer paso es reconocer cómo la teoría moral tradicional y la no feminista del tipo individualista y comunitaria son insuficientes en proporcionarlo.

El concepto del sí mismo relacional, que evoluciona dentro del pensamiento feminista, lleva a indagación interesante en muchos campos. Un ejemplo es el trabajo hecho en el Centro Stone en el Instituto Wellesley⁶⁴. Allí, los psicólogos han postulado una teoría en relación con el sí mismo y realizan indagaciones empíricas para tratar de establecer cómo el sí mismo femenino se desarrolla. Trabajan con una teoría sobre un sí mismo relacional femenino que se desarrolla a través de un lazo mutuamente con empatía de madre-hija.

El trabajo ha estado influenciado por la reevaluación de Jean Baker Miller sobre las calidades psicológicas de las mujeres como fuerzas en lugar de debilidades. En su libro *Hacia una Nueva Psicología de las Mujeres*, publicado en 1976, Miller identificó un "gran deseo para la afiliación" como una de tales fuerzas en las mujeres.⁶⁵

La Reproducción del Cuidado de los Infantes de Nancy Chodorow, publicado en 1978, también ha tenido una influencia significativa en el trabajo hecho en el Centro Stone, debido a que tiene mucha indagación feminista⁶⁶. Chodorow señaló que un sí mismo femenino afiliado es reproducido por una estructura parental, en la cual las madres son las cuidadoras primarias, y los hijos y las hijas se desarrollan de forma distinta con relación a un padre del mismo sexo, o a un padre de sexo diferente, como cuidador o cuidadora primario(a). Las hijas desarrollan un sentido de sí mismas al identificarse con la madre; vienen a definirse a sí mismas como conectadas o en la relación con otros. Los hijos, al contrario, desarrollan un sentido de sí mismos diferenciándose de la madre; vienen a

definirse a sí mismos como separados de o inconexos a otros. Una implicación a menudo dibujada del trabajo de Chodorow es que el cuidado de los niños debería ser compartido igualmente por padres y madres, para que los niños de cualquier sexo puedan desarrollarse con cuidadores(as) tanto del mismo como de diferente sexo.

En 1982, Carol Gilligan, sumando tanto a Miller como a Chodorow, ofreció su visión de la "Voz Diferente" con la cual chicas y mujeres expresan su comprensión de los problemas morales⁶⁷. Como Miller y Chodorow, Gilligan valoró tendencias encontradas especialmente en mujeres en proceso de afiliarse con otros y para interpretar sus responsabilidades morales en función de sus relaciones con otros. En total, el valor de autonomía e independencia individual sobre el cuidado y la preocupación por las relaciones, fue visto como una expresión de tendencia masculina.

El Centro Stone ha tratado de elaborar y estudiar una concepción feminista del sí mismo relacional. En una serie de Artículos de trabajo, los investigadores y los clínicos han explorado las implicaciones de esta concepción para varios asuntos en la psicología de las mujeres (por ejemplo el poder, el enojo, las inhibiciones de trabajo, la violencia, pautas de alimentación) y para la terapia.

El sí mismo, tal cual es conceptualizado en estos estudios, es visto como teniendo tanto una necesidad por el reconocimiento y una necesidad de comprender al otro, y éstas necesidades son vistas como compatibles. Son creadas en el contexto de interacción madre-hijo, y son satisfechas en una relación mutuamente empática. Esto no requiere una pérdida del sí mismo, sino una relación de mutualidad en la que tanto el sí mismo como otro expresan intersubjetividad. Ambos hacen concesiones mutuas de una manera "que no sólo contribuye a la satisfacción de sus necesidades como individuos, sino también afirma la "más grande unidad relacional" que componen⁶⁸. Mantener esta gran unidad relacional entonces llega a ser un objetivo, y la madurez es vista no en función de autonomía individual sino en función de competencia por crear y sostener relaciones de empatía e intersubjetividad mutuas.

Los psicólogos del Centro Stone sostienen que el objetivo de la mutualidad es logrado raramente en relaciones adultas de hombre-mujer, a causa del sistema tradicional de género. El sistema de género dirige a hombres a buscar autonomía y poder sobre otros, y a menospreciar el cuidado y la conexión relacional que es esperada en las mujeres. Las mujeres reciben raramente el alimento y apoyo empático que proporcionan.

Por consiguiente, estos psicólogos miran a la interacción que ocurre en las relaciones de madre-hija como la mejor fuente de entendimiento en la promoción del ser sano y relacional. Esta investigación proporciona un ejemplo de exploración en una concepción feminista recentrada del sí mismo, y en preguntas empíricas acerca de su desarrollo e implicaciones.

En un campo bastante diferente al de la teoría legal, un concepto recentrado del sí mismo lleva a reexaminaciones de conceptos tales como la propiedad y la autonomía y el papel que éstos han jugado en la teoría política y en el derecho político. Por ejemplo la teórica legal Jennifer Nedelsky cuestiona la imaginaria que es dominante en el derecho político y en nuestras concepciones sobre propiedad: las imágenes de un sí mismo limitado, un sí mismo contenido dentro de límites y teniendo derechos a la propiedad dentro de una pared que le permite excluir a otros y excluir al Gobierno.

La metáfora de la frontera, argumenta, oscurece y retuerce nuestro concepto sobre las relaciones humanas y lo que es valioso en ellas. "La falta de ataduras en nuestros sí mismos", escribe Nedelsky "puede parecer que sea una verdad manifiesta, pero creo que es una manera absurda y destructiva de imaginar por qué fueron creadas la ley y el gobierno de las criaturas humanas"⁶⁹.

En el dominio de la relación del sí mismo con el Estado, el problema central, plantea, no es "mantener una esfera en la que el estado no pueda penetrar, sino fomentar autonomía cuando las personas ya están dentro de la esfera del control del Estado o responsabilidad"⁷⁰. Lo que podemos pensar desde una perspectiva feminista es cómo el "sí mismo separativo" masculino parece en una búsqueda interminable para obtener la seguridad detrás de tales paredes de protección como las de

la propiedad. La propiedad enfoca la búsqueda por la seguridad "en maneras que son paradigmáticas de los esfuerzos de los sí mismos separativos para protegerse por medio de límites..."⁷¹.

Pero por supuesto que la propiedad es una construcción social, no una cosa; requiere la participación del Estado para definir lo que es y para defenderla. Lo que proporcionará lo que procura ofrecer no será los límites y las exclusiones, sino las relaciones constructivas.

En un artículo sobre la autonomía, Nedelsky revisa las deficiencias en el concepto del sí mismo con las que tanto de nuestro pensamiento político y legal sobre autonomía ha sido desarrollado. Reconoce bien que por supuesto las feministas están preocupadas primordialmente por la libertad y autonomía, para permitirnos a las mujeres que vivamos nuestras propias vidas.

Pero necesitamos un idioma con que expresar estas preocupaciones que también reflejarán "el precepto feminista igualmente importante que cualquier buena teorización comenzará con personas en sus contextos sociales. Y la noción de contexto social debe tomar seriamente su calidad constitutiva; el contexto social no puede significar simplemente que los individuos, por supuesto, se encontrarán los unos a los otros"⁷². El problema, entonces, es cómo combinar el reclamo de la constitutividad de las relaciones sociales con el valor de la autodeterminación.

El liberalismo ha sido la fuente de nuestro idioma de libertad y autodeterminación, pero carece de la capacidad de expresar la comprensión de "la realidad que conocemos: la centralidad de las relaciones constituyentes del sí mismo"⁷³.

Al desarrollar una nueva concepción de autonomía que evita postular individuos autosuficientes y así sumamente artificiales, Nedelsky indica primero que "la capacidad de encontrar que una propia ley puede desarrollarse sólo en el contexto de las relaciones con otros (tanto de carácter íntimo y más ampliamente social) que alimenta esta capacidad, y segundo, que el "contenido" de una propia ley es comprensible sólo con referencia a normas, valores y conceptos sociales compartidos".⁷⁴ Ella visualiza el planteamiento liberal tradicional del sí mismo como

implicando que el hombre más perfectamente autónomo es el más perfectamente aislado, y encuentra esta relación patológica.

En vez de desarrollar autonomía a través de imágenes de paredes alrededor de la propiedad de uno, como lo hace la tradición liberal occidental y como lo hace el derecho político de EEUU, Nedelsky sugiere que el modelo, el símbolo o la metáfora más prometedores para la autonomía no son las propiedades, sino el cuidado de niños. Allí hemos encapsulado la salida de la autonomía a través de la relación con los otros... La interdependencia [es] un componente constante de la autonomía"⁷⁵. Y va a revisar cómo la ley y las burocracias pueden fomentar autonomía dentro de relaciones entre ciudadano y Gobierno.

Esto no trae consigo extrapolar de la relación íntima a aquellas a gran escala; más bien, los entendimientos ganados de la experiencia con el contexto de cuidar niños nos permiten reconocer los aspectos relacionales de la autonomía. En trabajos como el de Needelsky podemos ver cómo las reconceptualizaciones feministas del sí mismo pueden llevar al repensamiento de conceptos fundamentales aún en terrenos como los de la ley, considerados por muchos como bastante lejanos de tales alborotos.

Argumentar por una visión del sí mismo como relacional no significa que las mujeres deben quedarse enredadas en los lazos de los cuales están constituidas. En décadas recientes, especialmente, las mujeres han estado liberándose de relaciones con padres, con las comunidades en las que crecieron, y con hombres, relaciones en las que se definieron a sí mismas por las expectativas tradicionales y a menudo supresoras de esperanzas de otros⁷⁶.

Estas búsquedas del sí mismo a menudo han implicado arrancar la inestabilidad y la inseguridad dolorosas. Pero la búsqueda ha sido para un nuevo y más satisfactorio sí mismo relacional, no para el individuo autosuficiente de teoría liberal. Muchos quizás compartan las preocupaciones expresadas por Alison Jaggar en tanto al desconectarnos nosotros mismos de los

otros particulares, como ideales de autonomía individual por parecer presuponer que deberíamos, quizás nos haga *incapaces* de moralidad, en lugar de capaces de ella, si, como tantas feministas piensan, "una parte ineliminable de la moral consiste en responder emocionalmente a los otros particulares"⁷⁷.

He revisado tres temas en que filósofas feministas y feministas de otros campos piensan de nuevo acerca de donde debemos comenzar y cómo debemos enfocar nuestra atención en la ética. Las reconceptualizaciones y recomendaciones feministas con respecto a la relación entre razón y emoción, la distinción entre lo público y lo privado, y el concepto del sí mismo, proporcionan entendimientos profundamente desafiantes a la teoría moral estándar. Las implicaciones de este trabajo son que necesitamos una reedificación casi total de teoría social, política, económica y legal en todas sus formas tradicionales, así como una reedificación de la teoría y práctica morales en niveles más completos o fundamentales.

Notas

¹ *Fundamentos de la Metafísica de la Moral*, Sec. II, traducción de L. W. Beck.

² *Ibid*

³ *Ibid*

⁴ De acuerdo con la posición detallada aquí tenemos tres formas del imperativo hipotético: "si usted desea x debería hacer y," "porque usted quiere x debería hacer y," y "porque x le interesa debería hacer y." Para Kant, la tercera estaría cubierta automáticamente por la segunda.

⁵ Afirmar que en ese momento uno quiere ser un filósofo respetable sería otro asunto. Tal declaración requiere una conexión especial entre el deseo y ese momento.

⁶ Aquí estoy regresando a algo que mencioné en un artículo previo ("*Creencias Morales, Procedimientos de la Sociedad Aristotélica, 1958-1959*") donde creí necesario demostrar que la virtud debe beneficiar al agente. Creo que el resto del artículo se mantiene.

⁷ Afirmar que las consideraciones morales son *llamadas* razones es ignorar descaradamente el problema.

⁸ Le agradezco a Rogers Albritton por dirigir mi atención a este uso interesante de la expresión como en "tengo que" or "debo".

⁹ Parte II, Introducción, sección II.

¹⁰ Emmanuel Kant, *Crítica de la Razón Práctica*, traducción de L. W. Beck, p.133.

¹¹ Ver, por ej. *La Metafísica de la Moral*, parte II, sección 30.

¹² Ver G. E. M. Anscombe, "*Filosofía Moral Moderna*," *Filosofía* (1958). Mi punto de vista es diferente al de la señorita Anscombe, pero he aprendido de ella.

¹³ Ha sido mucha gente la que ha formulado comentarios útiles en borradores de este artículo que he fallado en agradecerlos todos. La ayuda de Derek Parfit ha sido permanente e invaluable y también agradezco

especialmente a Barry Stroud. Una versión anterior de este ensayo fue leída en el Centro para el Intercambio Filosófico, en Brockport, N.Y, y publicada en *Intercambio Filosófico* (Verano de 1971).

¹⁴ Ver por ej. Chesire Calhoun, "Justicia, Importancia, Énfasis de Género", *El Diario de Filosofía* 85 (Septiembre, 1988): 451-63.

¹⁵ Lorraine Code, "Segundas Personas," en *Ciencia, Moralidad y Teoría Feminista*, editores: Marsha Hanen y Kai Nielsen (Calgary: Prensa de la Universidad de Calgary, 1987), p. 360

¹⁶ Ver por ej. *Revoluciones del Conocimiento: Feminismo en las Ciencias Sociales*, editoras: Sue Rosenberg Zalk y Janice Gordon-Kelter (Boulder: Prensa de Westview, de próxima publicación).

¹⁷ Genevieve Lloyd, *El Hombre de la Razón: "Masculino" y "Femenino" en Filosofía del Oeste* (Minneapolis: Prensa de la Universidad de Minnesota, 1984), p. 104

¹⁸ *Ibid.*, p. 2

¹⁹ *Ibid.*, p. 3

²⁰ *Ibid.*, p. 4. Para un punto de vista femenino sobre cómo la razón y la emoción en la búsqueda por el conocimiento podría ser reevaluada, ver Alison M. Jaggar, "Amor y Conocimiento: Emoción en la Epistemología Femenina", *Averiguación* 32 (Junio, 1989): 151-76

²¹ David Heyd, *Supererogación: Su Estatus en la Teoría Ética* (New York: Prensa de la Universidad de Cambridge, 1982), p. 134

²² J. O. Urmson, "Santos y Héroes," en *Ensayos sobre Filosofía Moral*, editor: A. I. Melden (Seattle: Prensa de la Universidad de Washington, 1958), p. 202. Estoy en deuda con Marcia Baron por señalar esto y el ejemplo previo en su "Ética Kantiana y Supererogación," *El Diario de Filosofía* 84 (Mayo, 1987): 237-62.

²³ Alan Ryan, "Economía poco fiable", *Revisión de Libros de New York* (Mayo 18, 1989): 25-27. Para una oración distinta, ver *Más Allá del Interés Propio*, editora: Jane Mansbridge (Prensa de la Universidad de Chicago: Chicago, 1990).

²⁴ Ver especialmente *Cuidados Maternales: Ensayos sobre la Teoría Feminista*, editora: Joyce Trebilcot (Totowa, New Jersey: Rowman y Allanheld, 1984); y Sara Ruddick, *Pensamiento Maternal: Hacia una Política de la Paz* (Boston: Prensa de Beacon, 1989).

²⁵ Christine Di Stefano, "Masculinidad como Ideología en la Teoría Política: Considerando al Hombre Hobbesiano," *Foro Internacional de Estudios sobre la Mujer* (Edición Especial: Hipatia), Vol. 6, No. 6 (1983): 633-44, p. 637.

²⁶ Thomas Hobbes, *El Ciudadano: Rudimentos Filosóficos Concernientes al Gobierno y la Sociedad*, editor: B. Gert (Garden City, New York: Doubleday, 1972 (1651)), p. 205.

²⁷ Di Stefano, op. cit., p. 638

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, p. 639.

³⁰ Para ejemplos de pasajes relevantes ver *Filosofía de la Mujer: Conceptos Clásicos a Actuales*, editora: Mary Mahowald (Indianapolis: Hackett, 1978; y *Visión de Mujeres*, editora: Linda Bell (Clifton, New Jersey: Humana, 1985). Para discusión, ver Susan Moller Okin, *Mujeres en el Pensamiento Político Moderno* (Princeton, New Jersey: Prensa de la Universidad de Princeton, 1979); y editoras: Lorene Clark y Lynda Lange, *El Sexismo de la Teoría Social y Política* (Toronto: Prensa de la Universidad de Toronto, 1979).

³¹ Annette Baier, "Confianza y Desconfianza", *Ética* 96 (1986): 231-60, pp. 247-48

³² *Ibid.*

³³ Kathryn Pauly Morgan, "Extranjeras en una tierra extraña: Las Feministas Visitan a los Relativistas" en *Perspectivas sobre el Relativismo*, editoras: D. Odegaard y Carole Stewart (Toronto: Prensa de Agathon, 1990).

³⁴ Kathryn Morgan, "Mujeres y Locura Moral", en *Ciencia, Moralidad y Teoría Feminista*, editoras: Hanen y Nielsen, p. 223.

³⁵ Alison M. Jaggar, "Ética Feminista: Algunos Problemas para los Noventa," *Diario sobre Filosofía Social* 20 (Primavera/Verano 1989), p. 91.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Un planteamiento muy argumentado sobre esta posición es el de Barbara Houston en "Rescatando a las Virtudes desde el Feminismo: Algunos Peligros de la Reclamación Moral," en *Ciencia, Moralidad y Teoría Feminista*, editoras: Hanen y Nielsen.

-
- ³⁸ Ver por ej. Elizabeth V. Spelman, *La Mujer Inesencial: Problemas de Exclusión en el Pensamiento Feminista* (Boston: Prensa de Beacon, 1988). Ver también Sarah Lucia Hoagland, *Ética Lesbiana: Hacia Nuevos Valores* (Palo Alto, California: Instituto de Estudios Lesbianos, 1989); y Katie Geneva Cannon, *Ética Negra Feminista* (Atlanta, Georgia: Prensa de los Académicos, 1988).
- ³⁹ Para una aproximación a problemas sociales, políticos, así como morales que intentan ser respetuosos del contexto, ver Virginia Held, *Derechos y Bienes. Justificando la Acción Social* (Chicago: Prensa de la Universidad de Chicago, 1989).
- ⁴⁰ Margaret Urban Walker, "Entendimientos Morales: Alternativa "Epistemología" para una Ética Feminista," *Hypatia* 4 (Verano, 1989): 15-28, p- 19.
- ⁴¹ Ibid., p. 20. Ver también Iris Marion Young, "Imparcialidad y el Público Civil. Algunas Implicaciones de las Críticas Feministas a la Teoría Moral y Política," en Seyla Benhabib y Drucilla Cornell. *Feminismo como Crítica* (Minneapolis: Prensa de la Universidad de Minnesota, 1987).
- ⁴² Ver especialmente Carol Gilligan, *En una Voz Diferente. Teoría Psicológica y Desarrollo de las Mujeres* (Cambridge, Massachusetts: Prensa de la Universidad de Harvard, 1988); y editoras: Eva Feder Kittay y Diana T. Meyers, *Mujeres y Teoría Moral* (Totowa, New Jersey: Rowman y Allanheld, 1987).
- ⁴³ Annette Baier, "La Necesidad de Más que Justicia," en *Ciencia, Moralidad y Teoría Feminista*, editoras: Hanen y Nielsen, p. 55.
- ⁴⁴ Ibid.
- ⁴⁵ Kathryn Pauly Morgan, "Extranjeras en una Tierra Extraña. . .," p. 2.
- ⁴⁶ Annette Baier, "Confianza y Desconfianza."
- ⁴⁷ Ver especialmente Kathryn Pauly Morgan, "Extranjeras en una Tierra Extraña..."
- ⁴⁸ Susan Sherwin, "Feministas y Ética Médica: Dos Aproximaciones Diferentes a la Ética Contextual," *Hypatia* 4 (Verano, 1989): 57-72.
- ⁴⁹ Ver particularmente el trabajo de John Rawls y Ronald Dworkin; ver también Charles Larmore, *Modelos de la Complejidad Moral* (Cambridge: Prensa de la Universidad de Cambridge, 1987).
- ⁵⁰ Annette Baier, "La Necesidad de Más que Justicia," pp. 53-54.
- ⁵¹ Ver por ej. Linda Nicholson, *Género e Historia. Los Límites de la Teoría Social en la Era de la Familia* (New York: Prensa de la Universidad de Columbia, 1986); y Jean Bethke Elshtain, *Hombre Público, Mujer Privada* (Princeton, New Jersey: Prensa de la Universidad de Princeton, 1981). Ver también Carole Pateman, *El Contrato Sexual* (Stanford, California: Prensa de la Universidad de Stanford, 1988).
- ⁵² Ver por ej. Susan Moller Okin, *Mujeres en el Pensamiento Político Occidental*. Ver también Alison M. Jaggar, *Políticas Feministas y Naturaleza Humana* (Totowa, New Jersey: Rowman y Allanheld, 1983).
- ⁵³ Tan afianzada es esta forma de pensar que incluso fue reflejada en el texto feminista que abrió camino de Simone de Beauvoir *El Segundo Sexo*, publicado en 1949. Aquí, como en todos lados, las feministas hemos tenido que trascender nuestras propias búsquedas iniciales por nuestras propias perspectivas.
- ⁵⁴ Ver por ej. Sherry B. Ortner, "¿Es la Mujer al Hombre lo que la Naturaleza es a la Cultura?" en *Mujer, Cultura y Sociedad*, editoras: Michelle Z. Rosaldo y Louise Lamphere (Stanford: Prensa de la Universidad de Stanford University, 1974).
- ⁵⁵ Para Discusiones adicionales y una evaluación de asociaciones circundantes, ver Virginia Held "Nacimiento y Muerte," en *Ética* 99 (Enero 1989): 362-88.
- ⁵⁶ Ver por ej. Virginia Held, "Sociedad No Contractual: Una Visión Feminista," en *Ciencia, Moralidad y Teoría Feminista*, editoras. Hanen y Nielson.
- ⁵⁷ Sara Ruddick. *Pensamiento Maternal*.
- ⁵⁸ Ver Marilyn Friedman, "Feminismo y Amistad Moernas: Descolocando la Comunidad," *Ética* 99 (Enero 1989): 275-90; y Lorraine Code, "Segundas Personas."
- ⁵⁹ Ver Virginia Held, "Feminismo y Teoría Moral," en *Mujeres y Teoría Moral*, editoras: Kittay y Meyers.
- ⁶⁰ Ver Seyla Benhabib, "El Otro Generalizado y Concreto. La Controversia Kohlberg-Gilligan y la Teoría Moral," en *Mujer y Teoría Moral*, editoras: Kittay y Meyers. Ver también Caroline Whitbeck, "Ontología Feminista: Una Realidad Diferente," en *Más Allá de la Dominación*, editoras: Carol Gould (Totowa, New Jersey: Rowman y Allanheld, 1983).

⁶¹ Ver Thomas Nagel, *La Visión de Ningún Lugar* (New York: Prensa de la Universidad de Oxford University, 1986). Para una crítica feminista, ver Susan Bordo, "Feminismo, Postmodernismo y Escepticismo de Género," en *Feminismo/Postmodernismo*, editora: Linda Nicholson (New York: Routledge, 1989).

⁶² Para Teoría marxista ver por ej. *Mujeres y Revolución*, editora: Lydia Sargent (Boston: Prensa de South End, 1981); Alison Jaggar, *Políticas Feministas y Naturaleza Humana*; y Ann Ferguson, *Sangre en la Raíz. Maternidad, Sexualidad y Dominio Masculino* (London: Pandora, 1989). Sobre Teoría comunitaria, ver Marilyn Friedman, "Feminismo y Amistad Modernas...", y también su artículo "El Sí Mismo Social y los Debates sobre Parcialidad," presentado en la reunión de la Sociedad para Mujeres de la Filosofía en New Orleans, Abril 1990.

⁶³ Bernard Williams, *Suerte Moral* (Cambridge: Prensa de la Universidad de Cambridge University, 1981); *Moralidad Pública y Privada*, editor: Stuart Hampshire (Cambridge: Prensa de la Universidad de Cambridge University, 1978); Alasdair MacIntyre, *Después de la Virtud. Un Estudio sobre la Teoría Moral* (Notre Dame, Indiana: Prensa de la Universidad de Notre Dame, 1981). Para una discusión ver Susan Moller Okin, *Justicia, Género y Familia* (New York: Libros Básicos, 1989).

⁶⁴ Para el concepto del Centro Stone sobre el Sí Mismo ver particularmente Jean Baker Miller, "El Desarrollo del Sí Mismo en las Mujeres," Wellesley, Massachusetts: Artículo de Trabajo No. 12 del Centro Stone; Janet Surrey, "El Sí Mismo en Relación: Una Teoría del Desarrollo de las Mujeres" (Wellesley, Massachusetts: Artículo de Trabajo No. 13 del Centro Stone); y Judith Jordán, "El Significado de Reciprocidad" (Wellesley, Massachusetts: Artículo de Trabajo No. 23 del Centro Stone). Para una visión feminista aunque crítica de este trabajo, ver Marcia Westkott, "Racionalidad Femenina y el Idealizado Sí Mismo," *Diario Americano de Psicoanálisis* 49 (Septiembre, 1989): 239-50.

⁶⁵ Jean Baker Miller, *Hacia Una Nueva Psicología de las Mujeres* (Boston: Prensa de Beacon, 1976).

⁶⁶ Nancy Chodorow, *La Reproducción de los Cuidados Maternales: Psicoanálisis y la Sociología del Género* (Berkeley: Prensa de la Universidad de California, 1978).

⁶⁷ Carol Gilligan, *En Una Voz Diferente*.

⁶⁸ J. V. Jordan, "El Significado del Mutualismo," p. 2.

⁶⁹ Jennifer Nedelsky, "Ley, Lazos y el Sí Mismo Limitado," *Representaciones* 30 (Primavera, 1990): 162-89, en 167.

⁷⁰ Ibid., p. 169.

⁷¹ Ibid., p. 181.

⁷² Jennifer Nedelsky, "Reconcibiendo la Autonomía: Fuentes, Pensamientos y Posibilidades," *Diario de Leyes y Feminismo de Yale* 1 (Primavera, 1989): 7-36, p. 9- Ver también Diana T. Meyers, *El Sí Mismo, la Sociedad y la Opción Personal* (New York: Prensa de la Universidad de Columbia, 1989).

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Ibid., p. 11.

⁷⁵ Ibid., p. 12. Ver también Mari J. Matsuda, "Jurisprudencia Liberal y Visiones Abstraídas de la Naturaleza Humana," *Revisión de Leyes de Nuevo México* 16 (Otoño, 1986): 613-30.

⁷⁶ Ver por ej. *Maneras del Conocimiento en las Mujeres. El Desarrollo de la Propia Voz y la Mente*, por Mary Field Belenky, Blyth McVicker Clinchy, Nancy Rule Goldbergery Jill Mattuck Tarule (New York: Libros Básicos, 1986).

⁷⁷ Alison Jaggar, "Ética Feminista: Algunos Problemas para los Noventas," p. 11.