

CÓMO CITAR

Segovia Mendoza, C. & Valdés Blanchemin, C. (2023). Liberalismo, conservadurismo y feminismo: perspectivas teóricas sobre el cuidado en América Latina. *Ethika+*, (7), 91-117. <https://doi.org/10.5354/2452-6037.2023.69418>

Liberalismo, conservadurismo y feminismo: perspectivas teóricas sobre el cuidado en América Latina

LIBERALISM, CONSERVATISM, AND FEMINISM: THEORETICAL PERSPECTIVES ON CAREGIVING IN LATIN AMERICA

Clemente Segovia Mendoza¹ y Catalina Valdés Blanchemin²

clemente.segovia@ug.uchile.cl

catalina.valdes.b@ug.uchile.cl

RESUMEN: En América Latina se ha levantado la demanda del reconocimiento de las labores de cuidado. Este artículo argumenta que el feminismo decolonial, en contraposición al liberalismo y al conservadurismo, ofrece el mejor sustento teórico para darle fundamento a esta demanda. Mientras que el liberalismo y el conservadurismo, como consecuencia de sus perspectivas teóricas, relegan los cuidados al ámbito privado, el feminismo decolonial entrega herramientas teóricas y metodológicas que permitirían generar reflexiones más completas respecto a cómo el cuidado se enmarca dentro

¹ Estudiante de pregrado, licenciatura en Ciencia Política. Facultad de Gobierno de la Universidad de Chile. <https://orcid.org/0009-0006-0055-8145>.

² Estudiante de pregrado, licenciatura en Ciencia Política. Facultad de Gobierno de la Universidad de Chile. <https://orcid.org/0009-0002-6122-3219>.



de sociedades poscoloniales con instituciones liberales.

PALABRAS CLAVE: ética del cuidado, liberalismo, feminismo decolonial, conservadurismo, América Latina.

ABSTRACT: In Latin America the demand for the recognition of caregiving duties has been raised. This paper argues that decolonial feminism, in contrast to liberalism and conservatism, gives the best theoretical support to make sense of this demand. While liberalism and conservatism, because of their theoretical perspectives, relegate caregiving to the private sphere, decolonial feminism gives the theoretical and methodological tools that would allow to make proper reflections regarding how caregiving is framed within the post-colonial societies with liberal institutions.

KEYWORDS: care ethics, liberalism, decolonial feminism, conservatism, Latin America.

En América Latina existe una relación naturalizada entre los cuidados y el rol de la mujer, tanto a nivel social como familiar. Esta relación se arrastra desde la Colonia: el posicionamiento de madres indígenas que debían hacerse cargo de sus hijos mestizos y volverse el pilar fundamental de la familia fue un fenómeno común en toda la región que dejó a la mujer como principal sustento del cuidado familiar y responsable de ese tipo de labores (Montecino, 2010).

Con el pasar de los años, esto se fue perpetuando por medio de las instituciones dentro de las sociedades contemporáneas. En la actualidad las estructuras familiares latinoamericanas siguen manteniendo el mismo patrón de posicionamiento de la madre/esposa como responsable de los cuidados de la familia, pero sumándole que, en consideración de que existe una preponderancia de familias monoparentales llevadas por mujeres, también debe asumir el rol de proveedora (Rea et al., 2021). Esto hace que sea urgente atender y generar políticas públicas enfocadas en los cuidados, puesto que las mujeres deben asumir una doble jornada de trabajo, una que no

es remunerada y otra que, pese a ser pagada, muchas veces no lo es acorde al verdadero trabajo realizado (por las brechas salariales existentes entre hombres y mujeres) (Rea et al., 2021).

Podemos describir los cuidados como un acto de protección orientado a cuidar la vida, en el que toma un rol central la interacción entre dos o más personas (Alvarado García, 2004). De esta forma, la ética de los cuidados reconoce al mundo como una red de relaciones sociales en las que los agentes morales reconocen su responsabilidad de cuidados hacia los otros en situaciones reales, no en meras situaciones hipotéticas (Alvarado García, 2004). La ética de los cuidados surge de la crítica de la psicóloga y filósofa Carol Gilligan al trabajo del psicólogo Lawrence Kohlberg (Fascioli, 2010). A grandes rasgos, según Kohlberg, el desarrollo moral de las personas va desde la moral convencional a una moral basada en relaciones sociales, para finalmente alcanzar una moral abstracta y universalista. A partir de un estudio empírico, Kohlberg señaló que las mujeres no alcanzan el pleno desarrollo moral, ya que estas basan sus decisiones morales en las relaciones interpersonales de cuidados por sobre decisiones morales abstractas (Fascioli, 2010). Gilligan (2016) critica esta idea, señalando que las mujeres tienen una forma de desarrollo moral que es esencialmente distinta a la de los hombres: mientras que los hombres tienen una orientación moral hacia la justicia —impersonal, abstracta y universal—, las mujeres tienen una orientación moral hacia el cuidado y la responsabilidad en contextos específicos y personales. A partir de esta conclusión, Gilligan —y también otras pensadoras, como Seyla Benhabib (1995)— abogan por la incorporación de los cuidados dentro de la teoría moral universal, abandonando el pensamiento abstracto e incorporando los cuidados del “otro concreto” configurado en la situación particular (Fascioli, 2010).

En la actualidad, la visibilización de los cuidados como un trabajo, en lugar de una responsabilidad asignada por el género, es un foco importante dentro de las demandas feministas alrededor del mundo. Esto adquiere mayor relevancia en contextos de reestructuración y cuestionamiento sociopolítico, como lo fue el caso de Chile en el

proceso constituyente 2021-2022. En efecto, el trato machista de la sociedad, que carga las labores de cuidado de manera desproporcionada en las mujeres, ha provocado que surjan demandas por un sistema de cuidados que tome en consideración la experiencia personal y específica de las mujeres como víctimas de violencia. Estas demandas han sido levantadas tanto a nivel histórico por los movimientos feministas (Farías, 2021), como en los años más recientes de la historia de Chile por el mayo feminista de 2018 y el estallido social de octubre de 2019 (Toro, 2021). De esta forma, las demandas feministas han buscado replantear el rol de los cuidados en la sociedad, de manera tal que escapen de la esfera privada a la que han sido relegados y lleguen a la esfera pública, tomando un rol central en la institucionalidad chilena.

Estas demandas se expresaron cabalmente dentro de la Convención Constitucional que tuvo lugar en Chile. Una de las principales características de la propuesta de nueva Constitución, resultado del proceso llevado adelante por la Convención, fue la búsqueda de reducir las desigualdades de manera transversal, ya sea ampliando derechos sociales o reconociendo realidades que no estaban representadas en la Constitución del 80 (Segovia, 2021). Una de las áreas donde se propusieron cambios significativos y que, eventualmente, se habría visto más beneficiada con la instauración del nuevo texto constitucional, fue la de género y equidad (Segovia, 2021). Más allá de las posibilidades que entregaba para una mayor representatividad, por la instalación de una política paritaria en todas las instituciones y organismos del Estado, uno de los mayores avances, considerando la construcción social del país y de la región, fue el reconocimiento de las labores domésticas y de cuidado como un trabajo, así como el derecho a que este fuera llevado a cabo con dignidad y en corresponsabilidad (Segovia, 2021).

Hoy en día las iniciativas que buscan reconocer los cuidados como un trabajo que aporta en lo público y lo privado reciben gran apoyo político no solo en Chile, sino que en toda América Latina. Ejemplo de ello es la incorporación del trabajo reproductivo no remunerado en la Constitución de 2008 y el Plan Nacional del Buen Vivir de

Ecuador, y la creación, en Uruguay, del Sistema Nacional de Cuidados (Batthyány, 2015). Todas estas iniciativas buscan reconocer las labores de cuidado y el trabajo doméstico, a la vez que plantean un debate importante sobre la ética y la manera en que se analizan estos fenómenos, sobre todo dentro de la realidad de la región.

Pese a todas las particularidades que posee América Latina, una de las posiciones políticas y filosóficas contemporáneas más comunes para analizar el comportamiento sociopolítico de la región ha sido el liberalismo. El liberalismo, a grandes rasgos, es una doctrina que propone formas de articular la esfera pública y privada que ponen en el centro del sistema político, ético, social y económico a los individuos y sus “libertades”. El liberalismo, en particular una interpretación formalista de este, puede llevar una carga universalista muy grande. Como respuesta han surgido alternativas que pretenden disputar la centralidad política y filosófica del liberalismo. Es el caso del feminismo decolonial, perspectiva desde la cual abordaremos la temática del cuidado.

Frente a la cuestión sobre cómo debería analizarse la lógica y la demanda por cuidados dentro de las sociedades latinoamericanas, proponemos que el feminismo decolonial entrega mejores y más herramientas para comprender la complejidad y las implicancias reales del cuidado y su relación con el género, en un contexto donde la raza y el legado colonial juegan un rol importante en la configuración de esta relación.

Para abordar esta tesis, en primer lugar, se hará una breve caracterización del liberalismo y la posición que toma respecto a los cuidados. Lo anterior será contrastado con las posturas conservadoras y feministas respecto de la temática y las críticas que estas hacen a la visión liberal. Se profundizará, luego, en su abordaje desde el feminismo decolonial. Finalmente, se expondrán algunas reflexiones en torno a la discusión presentada.

Liberalismo como doctrina de análisis de los cuidados

El liberalismo se puede entender como una doctrina multidimensional —abarca aspectos políticos, sociales, éticos y económicos— enfocada en la interacción de las libertades de los individuos, así como también en las limitaciones que implica la protección de ellas (Squella, 2019). Esta doctrina pone en el centro el uso de la razón abstracta, en el entendido de que esta permite identificar principios esenciales del ser humano (Hobbes, 2008; Locke, 1988) o principios racionales de convivencia (Bagnoli, 2021). Se caracteriza, además, por una preocupación por identificar principios formales o procedimentales que regulen la vida cívica y pública, dejando los principios éticos más densos a la esfera privada (Courtland et al., 2022).

El liberalismo, en sus múltiples encarnaciones, ha sido ocupado teóricamente para abarcar los cuidados. En su enfoque de las capacidades, que la autora considera compatible con el liberalismo político de Rawls (2005), Martha Nussbaum (2011) identifica como una capacidad humana importante el ser cuidado y criado. Por su parte, distintas publicaciones en las áreas de trabajo de cuidados consideran relevante tomar en consideración una perspectiva liberal de la justicia al momento de tomar decisiones de cuidados (Botes, 2000; Lovat y Gray, 2008; Reitz-Pustejovsky, 2002; Shaw, 2017). Sin embargo, según Benhabib (1995), las características propias del liberalismo llevan a que este ponga en segundo plano la ética de los cuidados, puesto que identificar principios universales abstractos que manejen la vida pública excluye los cuidados, debido a su carácter mucho más particular, haciendo que no puedan ser entendidos como públicos y abstractos.

Esto se puede identificar en el trabajo del sociólogo y filósofo alemán Jürgen Habermas. Sus aportes teóricos han sido ocupados para analizar la lógica y ética de los cuidados tanto en rubros asociados a cuidados (Botes, 2000; Lovat y Gray, 2008; Shaw, 2017) como en análisis teóricos (Aune, 2007; Meehan, 2014). La obra teórica de Habermas es extensa e intrincada, y abarca décadas de reflexión social y

política. En una de sus primeras obras, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, el autor ahonda en la incongruencia entre la idea de la esfera pública y la ideología presente en la práctica de la esfera pública. Mientras que la idea de la esfera pública persigue crear un espacio donde individuos racionales, libres e iguales deliberen con el propósito de identificar el bien común y el conocimiento veraz, en la práctica la ideología de la esfera pública enmascara la realidad de un sistema social dominado por la lógica capitalista en la que se minimiza la capacidad crítica de los individuos (Habermas, 1991). Así, el proyecto político de Habermas consiste en rescatar el ideal de la esfera pública y la deliberación que ocurre dentro de esta, en tanto permite crear e identificar normas morales y políticas que resuelvan el conflicto entre las personas (Gordon Finlayson, 2005).

Dentro de la teoría moral y política de Habermas, la idea de deliberación entre agentes racionales para alcanzar el bien común propia de la esfera pública se convierte en una parte crucial del procedimiento de significación y formulación de normas morales y legales. Una norma moral cumple con su cometido (resolver el conflicto entre agentes al modificar sus comportamientos y expectativas) si es que logra ser aceptada como válida (Habermas, 2001). Siguiendo a Gordon Finlayson (2005), dos principios rigen la validez de una norma moral en la obra de Habermas:

- Principio del discurso (D): una norma es válida si todas las personas afectadas están de acuerdo con esta como participantes de un discurso racional.
- Principio moral o de universalidad (U): una norma es válida si y solo si sus consecuencias sobre los intereses de todos los afectados —entendidos como personas libres— son aceptadas en conjunto.

El concepto de discurso señalado en (D) es una forma de comunicación orientada a alcanzar un consenso sobre la validez de una proposición entre distintos actores lingüísticos (Habermas, 1985). El consenso debe ser llevado a cabo por agentes libres e iguales (Habermas, 2001). De esta forma, (D) es un principio negativo, ya que

señala que las normas válidas son solo aquellas que se pueden alcanzar mediante el discurso y, por lo tanto, aquellas que son parte de un consenso racional (Gordon Finlayson, 2005). Así, la negatividad del principio descansa en que este opera como un umbral, en tanto señala qué normas no son válidas (Gordon Finlayson, 2005).

Por su parte, el principio (U) es tanto positivo como negativo, dado que señala que las normas válidas son aquellas cuyas consecuencias sobre los intereses de las personas afectadas son aceptadas en conjunto—y por lo tanto opera como un bicondicional, determinado de forma negativa qué normas no son válidas, pero también señalando qué normas sí son válidas (Gordon Finlayson, 2005). El principio (U) también es mucho más fuerte que el principio (D), en la medida en que pretende identificar si una norma puede ser universalizada o no (Habermas, 2001). De esta forma, solo aquellas normas morales que puedan ser universales van a ser válidas para los sujetos. La universalidad se alcanza tanto al ser un objeto de consenso de agentes racionales, como al identificar un interés común de todos los agentes afectados por la norma (Gordon Finlayson, 2005).

Estos principios para identificar normas morales universales influyen profundamente en la validez y legitimidad de la ley (Habermas, 1997). De acuerdo con Gordon Finlayson (2005), para Habermas, la ley es legítima si sigue el principio democrático que establece que la ley es legítima si amerita la aprobación de todos los miembros de la comunidad legal dentro de un proceso discursivo de legislación constituido legalmente por un cuerpo colegiado.

De esta forma, la legitimidad de la ley descansa, de forma similar a la validez de las normas morales, sobre el fundamento racional de estas, alcanzado mediante el discurso por sobre la legitimidad afectiva (Habermas, 1997). Asimismo, una ley legítima tiene una relación estrecha con las normas morales, en tanto la ley legítima es consistente con las normas morales universales y en tanto ambas persiguen el bien común (Habermas, 1997).

Podría decirse que la teoría moral de Habermas retrata un “paisaje moral” relativamente vacío, ya que los principios señalados arriba conllevan que exista un número reducido de normas universales importantes (Habermas, 1994). Sin embargo, el “paisaje” se vuelve más denso al agregar a los valores como constituyentes de la vida ética. La vida ética se distingue de la moral en que la primera se enfoca en los valores propios de cada sociedad o comunidad (Habermas, 1997). Los valores se entienden como objetos simples, constitutivos de la cultura de cada comunidad y, por lo tanto, su validez es condicional al contexto específico en el que se encuentran (Habermas, 1997). Estos se pueden entender como las tradiciones y convenciones de cada comunidad que dan forma a sus prácticas sociales, políticas y culturales (Gordon Finlayson, 2005). Los valores éticos propios de cada comunidad también son compatibles con la ley. De esta forma, el desarrollo político de un país comprende la articulación específica a cada contexto específico, determinado por los valores éticos de la pluralidad de sociedades, del conjunto de normas morales universales, dando forma a un conjunto de leyes que interpretan y adaptan normas generales a contextos particulares (Baumeister, 2003).

Pese a la compatibilidad entre ley y valores éticos, esta se mantiene solo mientras no viole las demandas del discurso moral (Baumeister, 2003). Dado que las normas morales son universalmente válidas si cumplen con los principios (D) y (U), estas tienen una prioridad por sobre los valores éticos, por lo que las normas morales universales establecen un límite al rol práctico que pueden cumplir los valores éticos (Habermas, 1997). Algo similar ocurre con la ley: la legitimidad de esta emerge del discurso y, por lo tanto, de un acuerdo racional entre agentes. Pese a que la ley puede ser consistente con los valores éticos de una comunidad, si algún valor ético entra en conflicto con la ley, en particular con aquellas leyes que adaptan normas morales originarias del discurso, esta última debería tener prioridad sobre los valores, ya que es legítima como objeto de consenso bajo el discurso.

La posibilidad de conflicto entre la ley y los valores éticos, y la prioridad de la primera sobre estos últimos, causa que Habermas tá-

citamente excluya la ética de los cuidados de la esfera pública. Debido a que la justicia, en Habermas, requiere apelar a la universalidad, al hacer consideraciones morales justas se pierde el punto de vista del otro concreto, esto es, de la persona particular (Benhabib, 1995; Meehan, 2000). Así, la incorporación de los cuidados a la estructura legal e institucional de un país o comunidad no sería posible porque requeriría de una apelación a la universalidad, cosa que no es posible, dado que los cuidados requieren tomar en cuenta el punto de vista del otro concreto para tomar decisiones.

Recapitulando, en la obra de Habermas los ideales de la esfera pública (deliberación pública e identificación de verdades y bien común) influyen en la forma de validación de las normas morales y legales. De esta manera, las normas morales y legales se asocian a la esfera pública en tanto son productos de la deliberación que ocurre dentro de esta. La validez conferida a las normas morales y legales les otorgan prioridad por sobre los valores éticos de las comunidades —por ejemplo, aquellos que se refieran a los cuidados—, trasladando estos últimos a un segundo plano, usualmente a la esfera privada. Así, la lógica de los cuidados es excluida del punto de vista moral y legal al no corresponder con el punto de vista de las normas universales abstractas, siendo desplazada a los márgenes de la moralidad como cuestiones de virtudes particulares o de la buena vida y, por esta vía, a la esfera privada.

Críticas generales a la propuesta de Habermas y al liberalismo

Crítica conservadora

Debido a la incapacidad del liberalismo de poder dar fundamento a la demanda por los cuidados en América Latina, es necesario volcarse a analizar otras alternativas teóricas y políticas. Partamos con el con-

servadurismo. Desde su concepción, el conservadurismo ha estado en contraposición al liberalismo (Hamilton, 2020). En particular, el conservadurismo se caracteriza por criticar la idea liberal de reconocer o construir principios morales universales que puedan abstraerse y estar por encima de los valores particulares de cada sociedad, en tanto estos principios morales universales no operan en el vacío, sino que se sostienen en una concepción ética particular, propia de una comunidad (Hamilton, 2020; Quinton, 2017; Sterba, 2002). En la misma línea, la crítica comunitarista al liberalismo, que no es necesariamente idéntica a la del conservadurismo, pero que, en autores particulares como MacIntyre, se acerca bastante, señala que es imposible reducir el carácter de la vida moral a una serie de normas procedimentales y mucho menos hacer de estas normas universales (Sterba, 2002; Williams, 2012).

Pese a que el conservadurismo se asocia principalmente a Inglaterra, Francia y Estados Unidos (Quinton, 2017), esta perspectiva también existe en América Latina. Un ejemplo contemporáneo es la obra del autor chileno Pedro Morandé, quien señala que en América Latina existe un determinado *ethos* cultural, asociado al catolicismo, que conecta a los individuos con la cultura y la historia, y de esta forma le da un fundamento a sus acciones políticas y a la vida moral (Morandé, 2017).

Asimismo, el conservadurismo no es ajeno a la ética de los cuidados. Esta ha sido abordada y apoyada por la ética sentimentalista, desarrollada por pensadores protoconservadores como David Hume y Adam Smith (Luo, 2007; Slote, 2007). Y, pese a que estas perspectivas no necesariamente mantienen un conservadurismo político y apoyan propuestas transformadoras (Slote, 1998), sí mantienen una perspectiva teórica cercana al conservadurismo humeano, en contraposición al liberalismo kantiano y contemporáneo. Debido a esto, es necesario analizar el conservadurismo como una perspectiva teórica y política, con el propósito de evaluar si es capaz de dar fundamento a las demandas por cuidados en América Latina.

Podemos definir el pensamiento conservador como una corriente en filosofía política caracterizada por su desconfianza del uso de la razón abstracta, orientándose en cambio hacia el uso de la experiencia histórica y de las tradiciones como base de la razón práctica (Hamilton, 2020). Dado el vínculo que destaca la literatura entre Hume y (a) el conservadurismo y (b) la ética de los cuidados, nos centraremos principalmente en su versión del conservadurismo. Partiendo desde lo epistemológico, para Hume (1986) no es válido hacer uso de la razón abstracta para sacar conclusiones con respecto a cuestiones de hecho. Así, distingue entre el uso de la razón deductiva, propia de las ciencias lógicas que operan con ideas abstractas, y el uso de la razón en las ciencias empíricas y en la descripción de valores, que son cuestiones de hechos (Hume, 1986, 1993). La importancia de la diferencia entre los dos tipos de uso de la razón es que el uso de la razón deductiva es estrictamente racional, en tanto puede extraer conclusiones de los propios componentes de las ideas con las que opera, mientras que las ciencias empíricas y de la moral no pueden realizar juicios deductivos, en tanto tratan con hechos que no contienen componentes implícitos en sí, sino que son meras observaciones (Hume, 1986). Así, la razón abstracta queda relegada solo a las ciencias formales, mientras que las ciencias empíricas y la moral descansan sobre otras bases (Sabine, 1994).

Como respuesta ante la incapacidad del uso de la razón abstracta, los pensadores conservadores apuntan a la tradición histórica como fundamento de la práctica. Hume (2018) argumenta que la vida social es posible gracias a la existencia de costumbres sociales sostenidas en convenciones, las que dan orden a la sociedad. Una convención es un conjunto de expectativas sobre las prácticas sociales que se dan en una comunidad las cuales motivan a los miembros de la comunidad a seguir esas mismas prácticas determinadas (Hume, 2018; Vanderschraaf y Valls, 2018). Las costumbres y el aparato de convenciones surgen de manera histórica y azarosa, y se mantienen en tanto generan utilidad social, entendida como orden y estabilidad (Hume, 2018; Sabine, 1994; Vanderschraaf y Valls, 2018). Debido a

que las costumbres surgen de manera histórica, no se puede decir que exista un único conjunto de costumbres que den utilidad social, sino que existirá una variedad de convenciones que cumplan ese propósito en diferentes comunidades y contextos históricos (Hardin, 2007).

Dado que el motivo de existencia de una costumbre es el de brindar utilidad social, Hume (2018) considera que esta puede ser abandonada en el caso de que deje de ser útil a la comunidad. Es importante destacar que el abandono de una costumbre ocurre solo cuando estas dejan de ser útiles para la totalidad de la comunidad, ya que una determinada costumbre puede ser perjudicial para determinados grupos de la sociedad, pero seguir siendo útil socialmente mientras establezca orden y estabilidad (Sabine, 1994). Así, dentro de la doctrina conservadora la mantención de las tradiciones sociales de cada comunidad se vuelve importante, dado que el cambio radical provoca un grave daño a las comunidades en la medida en que genera incomodidad, conflicto y consecuencias inesperadas dentro de la población (Quinton, 2017). De esta forma, las costumbres son una parte vital de la experiencia humana, ya que organizan el funcionamiento de la sociedad y permiten a los individuos vivir una vida regida por principios morales.

El estudio del conservadurismo nos lleva a plantear algunas críticas. En primer lugar, el objeto del conservadurismo no es la persona, sino que las costumbres y tradiciones de la sociedad. El rechazo del uso de la razón abstracta lleva a que los conservadores renieguen de propuestas transformadoras universalistas basadas en características esenciales del individuo pero también extienden el rechazo al cambio propuesto por personas de la propia comunidad. Pese a que los conservadores argumentan que es posible el cambio social, consideran que este debe existir solo si permite que siga existiendo cierta “utilidad social” o si continúa con la tradición institucional propia de cada sociedad. Pero como vimos más arriba, una costumbre puede ser útil socialmente, esto es, proveer orden y estabilidad para una determinada comunidad, y, al mismo tiempo, mantener a un determinado grupo oprimido. Lo mismo ocurre con una tradición histórica e institucional: la serie

de costumbres que dan forma a las tradiciones de una comunidad pueden estar asociadas a la opresión de determinados grupos. El caso es evidente al estudiar la opresión de género que sufren mujeres y diversidades sexogénicas. La estructura de los Estados liberales, propios de la modernidad, constituye una institucionalidad útil, pero por la forma que han adquirido históricamente, han estado asociados a la opresión hacia las mujeres debido a la separación entre la esfera pública y privada, dejando a las mujeres relegadas a la esfera privada (Pateman, 1988). En la actualidad la violencia contra las mujeres sigue presente en la propia estructura institucional y simbólica de la economía y de la política contemporáneas, causando múltiples instancias de violencia contra las mujeres (Segato, 2003). Así, si determinados grupos dentro de la propia comunidad pretenden realizar cambios sociales para mejorar su posición y su calidad de vida, podrían ser censurados y oprimidos porque atacan la tradición y, por lo tanto, el orden social y los fundamentos de la moral y de la política.

En segundo lugar, y de manera complementaria al punto anterior— podemos señalar que el conservadurismo es una corriente de pensamiento que privilegia a ciertos grupos por sobre otros. Si pensamos en las costumbres como estructuras que norman el comportamiento social y distribuyen recursos (Binmore, 2007; Vanderschraaf y Valls, 2018), entonces las costumbres e instituciones de cada comunidad pueden dejar a un grupo determinado de la sociedad con una mayor cantidad de recursos políticos y económicos que a otros sectores (a menos que la convención social dicte una repartición totalmente equitativa de los recursos). Por ejemplo, la división de género del trabajo entre hombres y mujeres es una estructura histórica que divide las diversas tareas sociales entre géneros, dejando a las mujeres en una situación de desventaja, dado que no pueden acceder a ciertos puestos laborales y que tienen que sostener una mayor carga laboral debido a que deben asumir labores de cuidado no remuneradas (Gurtler y Smith, 2005). Como para el conservadurismo este estado de cosas desigual genera utilidad social y está en la base del funcionamiento de la sociedad, cambiarlo no sería deseable, salvo que la alternativa sea útil

socialmente y conserve el espíritu institucional de la comunidad. El conservadurismo no permite que estos grupos puedan exigir cambios revolucionarios, porque atentarían contra las estructuras institucionales que permiten el funcionamiento de la comunidad. De esta manera, los grupos más oprimidos y desaventajados deben impulsar cambios graduales que mantengan la estructura de dominación que se les ha impuesto si desean mejorar su posición.

Es a partir de estas dos críticas que señalamos que el conservadurismo no puede dar fundamento a las demandas por una ética de cuidados. Mientras que las demandas por cuidados impulsan la necesidad de hacer que la lógica de cuidados se presente de forma clara en la esfera pública (ya sea mediante demandas y movimientos sociales, o aplicadas mediante reformas a sistemas de salud y educación), el conservadurismo y las instituciones y tradiciones que defiende están estructuradas en base a la opresión e invisibilización de los cuidados, desplazando a estos a la esfera privada en conjunto con las mujeres, sobre quienes cae el peso social de tener que llevar a cabo los roles de cuidados.

Crítica feminista

Otra postura que ha sido crítica del liberalismo es el feminismo. Para empezar, el feminismo, a modo general, es entendido como una teoría que propone realizar una operación crítica y deconstructiva a los modelos que producen (y reproducen) la subordinación multidimensional de la mujer (Allen, 2022). A partir de estas ideas, a lo largo de la historia se han articulado grandes movimientos sociales alrededor del mundo, con el fin de reivindicar la figura de la mujer y derribar las estructuras sexistas (Allen, 2022).

Considerando las características del liberalismo en relación con la manera en que funcionan (o deberían funcionar) las acciones de las personas en razón de sus derechos y libertades y contexto en que se encuentren (dentro de la esfera pública o esfera privada), hay ramas del

feminismo que difieren de las posiciones liberales. Las discrepancias de las posiciones feministas no liberales se basan en la justificación de que las liberales tienen un deje de desinterés por la integración efectiva de las mujeres y de grupos marginados, debido a sus pretensiones de universalización por sobre la visibilización y participación de la pluralidad de realidades que componen una comunidad (Pateman y Sefchovich, 1990). Como consecuencia, se ignoran sistemáticamente asuntos particulares (al normar el espacio público), lo que vulnera la libertad de los grupos subordinados (como las mujeres) en la esfera privada (Pateman y Sefchovich, 1990).

Según Pateman y Sefchovich (1990), uno de los mayores problemas de la doctrina liberal para la incorporación de las mujeres como individuos, es la decisión de simplificar la participación de grupos sociales marginados, tratando de salvaguardar las libertades de la mayoría. Esto es cuestionable, si consideramos que responde a una pequeña clase dominante frente a una diversidad extensa. De esta manera, las mujeres se siguen viendo sometidas a continuar bajo las decisiones de los hombres en la esfera pública y, a su vez, de la tradición patriarcal en lo privado (Pateman y Sefchovich, 1990).

Ahora bien, y posicionando esta disyuntiva en la discusión de los cuidados, hay autoras feministas que son reacias (parcialmente) a los postulados de Habermas. Para empezar, Gilligan (2006; como se cita en Medina-Vicent, 2013) destaca el asertividad del autor respecto a la reinterpretación que hace a la justicia contemporánea, sobre todo del funcionamiento ético de lo público y las relaciones humanas. No obstante, el intento de darle una configuración completa a las interpretaciones contemporáneas de la ética tiene algunos errores de planteamiento que afectan negativamente el rol de la mujer en los niveles político y social. Habermas plantea que las relaciones entre las personas, familiares o amistosas, se organizan y desenvuelven de manera privada y, por lo tanto, no deben ser consideradas como relaciones que afecten las estructuras morales (Medina-Vicent, 2013). El feminismo es crítico de esa visión, principalmente porque hay relaciones privadas que, además de verse afectadas por las condicionantes de lo público,

afectan la manera en que los individuos actúan y se desarrollan en los espacios no privados. En este punto es donde Medina-Vicent (2013) inserta el tema de los cuidados y la ética que involucra.

La ética de los cuidados se cimienta en la responsabilidad con el otro y en la conciencia de que las personas se necesitan entre sí. Las mujeres son quienes, históricamente, han asumido el rol protagónico respecto de la responsabilidad de los cuidados dentro de sus esferas privadas. Considerando que los efectos colaterales que puede traer este fenómeno en lo público son interpretados como “personales”, la responsabilidad ética que recae en las mujeres no es una realidad considerada en la toma de decisiones y en la configuración de lo público (Medina-Vicent, 2013). En este sentido, las perspectivas feministas plantean la necesidad de analizar las relaciones privadas de las mujeres como resultado de estructuras morales que no las consideran, principalmente por las pretensiones universalistas que tienen los proyectos contemporáneos (Medina-Vicent, 2013). A partir de todo lo anterior, se hace necesario reconocer y entender el cuidado como una responsabilidad que no es exclusiva de las mujeres en sus círculos privados (Medina-Vicent, 2013).

Propuesta desde el feminismo decolonial

Para el análisis feminista de los cuidados en América Latina, cobra especial relevancia la perspectiva del feminismo decolonial. Siendo parte de las teorías feministas no liberales, el feminismo decolonial se enmarca dentro de las ramas más bien disidentes de los grandes proyectos universalistas que proponen otras líneas de pensamiento.

En América Latina, así como en otras regiones afectadas por la colonización y la imposición de modelos de modernización, la decolonialidad se vuelve una perspectiva crítica del ordenamiento moral y ético necesaria y útil para comprender, en mayor profundidad, la configuración de los espacios públicos y privados en sectores subalternos. De esta manera, considerar la estructura jerárquica que

impuso la colonización es un pilar fundamental para el estudio de las perspectivas decoloniales, puesto que esa estructura se ha materializado en la exclusión de grupos racializados y ha reforzado el eurocentrismo, así como condicionado el rol de la mujer tanto en lo público como en lo privado (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007; Curiel, 2015; Mignolo, 2007).

El feminismo decolonial se puede definir como una corriente crítica del feminismo que reconoce una visión universal que impone patrones de organización colonial y que, en la práctica, deriva en la invisibilización de las perspectivas del género precoloniales (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007; Curiel, 2015; Mignolo, 2007). De esta manera, se entiende que no ser europeo (o no seguir los estándares europeos) es un hecho determinante en la opresión a la que se ve expuesta una persona, más aún si es mujer. Esta perspectiva feminista se basa en la negativa a aceptar parcial o totalmente las estructuras sociopolíticas de origen colonial, entregando mayor y especial valor a las culturas precoloniales (Lugones, 2014).

Las diferentes visiones del feminismo decolonial parten de la misma base: el rechazo a los roles de género que les impone la herencia colonial, sobre todo hacia el rol que deben de cumplir las mujeres. Montecino (2010) analiza cómo la mujer dentro de América Latina es relegada principalmente al trabajo doméstico y al cuidado (sobre todo a la maternidad), algo que se arrastra desde el periodo colonial y se replica (en diferentes medidas) hasta la actualidad. Adicionalmente, autoras como Young (1998) plantean que instituciones importadas de la cultura española, católica y colonial como, por ejemplo, el matrimonio han aportado a perpetuar el papel de la mujer/esposa como quien debe cargar, obligatoriamente con la responsabilidad del cuidado del otro. De esta manera, se puede observar cómo dentro de la configuración del mundo privado, mediante las tradiciones y la justicia, se ha justificado la asignación de los cuidados en relación con el género.

La institucionalización de esa herencia es algo que, hoy en día, las mujeres de regiones que alguna vez fueron colonizadas deben enfrentar en pos de ampliar sus derechos y abrirse paso en el espacio público. Si bien desde el feminismo decolonial hay quienes plantean el desligarse por completo de los aspectos heredados de la cultura europea, sectores más regulados de la corriente proponen algo que parece ser el vuelco que han dado los movimientos feministas latinoamericanos en la actualidad: rescatar los avances del feminismo contemporáneo que sí suponen herramientas que mejoran la realidad sociopolítica de las mujeres en sus respectivos contextos, pero a su vez adaptando aquellas normas generales que no abordan de manera correcta las realidades subalternas (Lugones, 2014; Segato, 2011).

En síntesis, las demandas por el reconocimiento de los cuidados, como se revisó en el apartado anterior, coinciden con la necesidad de entender la ética de los cuidados como un concepto que también interfiere en lo público y que, en definitiva, debería implicar la regulación de cómo se organiza lo privado en ese aspecto. No obstante, en el caso de América Latina cobra especial relevancia para el análisis de esas estructuras públicas y privadas, la identificación de las normas éticas y morales que no son propias de la cultura regional y que, más bien, corresponden a imposiciones coloniales que pueden y deben ser modificadas por los efectos negativos que tienen para la caracterización del género.

Reflexiones finales

En suma, los modelos sociopolíticos actuales se ven fuertemente influenciados por el liberalismo, el cual ha ganado terreno al plantear estructuras donde se buscan soluciones a los problemas humanos en razón de la simplificación de sus realidades, considerando factores comunes y universales. En este sentido, el liberalismo ha funcionado para unificar cultural y políticamente las sociedades, al establecer estándares generales morales para todos. No obstante, la naturaleza

del liberalismo ha hecho que este sea sumamente criticado, debido a que, al establecer una moralidad universal, relega realidades subalternas a la esfera privada, incluso cuando también tienen repercusiones en la esfera pública. Esto afecta la manera en que son visualizados los cuidados a nivel social y político, invisibilizando los efectos que tiene la asignación de la responsabilidad de los cuidados con relación al género.

En América Latina, el conservadurismo y el feminismo (principalmente la rama decolonial) son posturas que critican el avance del liberalismo como una posición que no es del todo válida para analizar las relaciones de poder en la región, debido al pasado colonial que esta posee. El conservadurismo propone que la imposición de las culturas ajenas y las estructuras globales contemporáneas silencian las tradiciones propias de América Latina. En una línea similar, el feminismo decolonial plantea que esos factores, que propicia y promueve el liberalismo, también instauraron la existencia del patriarcado y el machismo que promueve el rol de la mujer como cuidadora en el espacio privado, limitando a su vez su posición en lo público.

De este modo, tal como se propone en la tesis inicial, el feminismo decolonial, en comparación con el conservadurismo, hace un análisis mucho más completo y acertado sobre la realidad en América Latina. El liberalismo, que es la doctrina general que se utiliza para estudiar fenómenos sociopolíticos contemporáneos, no cubre analíticamente todas las aristas necesarias para comprender los cuidados en la región, principalmente por la separación que hace de lo público y privado. Al considerar los cuidados como parte exclusiva de lo privado, no se consideran los efectos que tiene en lo público, especialmente para las mujeres dentro del contexto latinoamericano. Como se exploró en el artículo, el conservadurismo —como una alternativa en respuesta a las falencias del liberalismo— ha propuesto la protección de los valores y culturas precoloniales, lo que permite comprender la configuración local de manera mucho más cercana a la realidad latinoamericana. Sin embargo, el conservadurismo, al defender las costumbres propias de

una comunidad en base a su “utilidad social”, omite las situaciones propias de opresión dentro de las comunidades.

Por su parte, el feminismo decolonial (al incluir el enfoque de género) reconoce que existen proyectos socioculturales que promueven valores sexistas desde la época colonial. Estos, actualmente y junto a su reproducción en instituciones contemporáneas, propician la imposición de los cuidados como una característica exclusiva de las mujeres. De esta manera, es necesario deconstruir las percepciones del género que se dan como resultado exclusivo de la expansión del feminismo liberal/hegemónico, y en su lugar, avanzar hacia las concepciones decoloniales. No obstante, se hace el alcance de que el feminismo decolonial es una corriente filosófica que tiene muchas aristas respecto a la observación y tratamiento de problemáticas de género en sociedades con pasado colonial, por lo que solo dirigir el debate hacia la deconstrucción no es de por sí una solución suficiente para reflexionar acerca de los cuidados en América Latina.

El feminismo decolonial entrega una herramienta epistémica que, de hecho, encaja con la manera en que debería ser posicionado el problema dentro de países latinoamericanos que poseen estructuras liberales y, a su vez, una herencia colonial. Desde esta perspectiva, se insta a separar analíticamente los beneficios objetivos que ha tenido el feminismo hegemónico para la participación y derechos de las mujeres dentro de los contextos institucionales en que se ven insertas, por ejemplo, que en algunos países ya se haya avanzado en materia de reconocimiento de los cuidados y el trabajo doméstico, más allá de las condiciones y características que se tiene en América Latina, y, paralelo a ello, a identificar los elementos que han quedado fuera. De esta manera, se hace más fácil reflexionar sobre si aquellas realidades son un efecto del colonialismo y, a partir de eso, ver cómo se pueden canalizar institucionalmente de la forma más adecuada, en relación con su contexto y con el peso histórico que están arrastrando.

Para comprender las demandas feministas respecto al reconocimiento público de los trabajos de cuidados no remunerados en

América Latina, el feminismo decolonial entrega herramientas analíticas mucho más completas y complejas para entender las bases éticas y morales que las sustentan. Esto porque, en síntesis, alberga visiones que apuestan por la observación de las estructuras políticas contemporáneas e invitan a poner el foco en los casos que se salen de las normas hegemónicas, con el fin de llegar a la perspectiva más completa de los elementos que cimentan las estructuras sociopolíticas de regiones colonizadas, como lo es América Latina. Entonces, para entender la lógica de los cuidados, sus implicancias sociales y el marco legal en que se mueve, es sumamente relevante hacer ese ejercicio y partir de las bases teóricas y metodológicas que puede entregar el feminismo decolonial.

Referencias

- Allen, A. (2022). Feminist Perspectives on Power. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2021 Edition)*. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/feminist-power/>
- Alvarado García, A. (2004). La ética del cuidado. *Aquichan*, 4(1), 30-39.
- Aune, J. A. (2007). “Only Connect”: Between Morality and Ethics in Habermas’ Communication Theory. *Communication Theory*, 17(4), 340-347. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2885.2007.00300.x>
- Bagnoli, C. (2021). Constructivism in Metaethics. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2021 Edition)*. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/constructivism-metaethics/>
- Batthyány, K. (2015). *Las políticas y el cuidado en América Latina: Una mirada a las experiencias regionales*. CEPAL. <https://hdl.handle.net/11362/37726>
- Baumeister, A. T. (2003). Habermas: Discourse and Cultural Diversity. *Political Studies*, 51(4), 740-758. <https://doi.org/10.1111/j.0032-3217.2003.00456.x>
- Benhabib, S. (1995). The Debate over Women and Moral Theory Revisited. En J. Meehan (Ed.), *Feminists Read Habermas: Gendering the Subject of Discourse* (pp. 181-203). Routledge.
- Binmore, K. (2007). *Game Theory: A Very Short Introduction*. Oxford University Press.
- Botes, A. (2000). A comparison between the ethics of justice and the ethics of care. *Journal of Advance Nursing*, 32(5), 1071-1075. <https://doi.org/10.1046/j.1365-2648.2000.01576.x>
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007). Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp.25-46). Siglo de Hombre.

- Courtland, S. D., Gaus, G. y Schmitz, D. (2022). Liberalism. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2021 Edition)*. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/liberalism/>
- Curiel, O. (2015). Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial. En I. Mendia Azkue, M. Luxán, M. Legarreta, G. Guzmán, I. Zirion y J. Azpiazu Carballo (Eds.), *Otras formas de (re)conocer: Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista* (pp.45-60). Hegoa.
- Fariás, A. (2021). Feminismos y movimiento estudiantil (mayo feminista). En M. A. Garretón (Ed.), *Política y movimientos sociales en Chile: Antecedentes y proyecciones del estallido social de octubre 2019* (pp. 221-252). Lom Ediciones.
- Fascioli, A. (2010). Ética del cuidado y ética de la justicia en la teoría moral de Carol Gilligan. *Actio. Revista del Departamento de Filosofía de la Práctica*, (12), 41-57.
- Gilligan, C. (2016). *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Harvard University Press.
- Gordon Finlayson, J. (2005). *Habermas: A Very Short Introduction*. Oxford University Press.
- Gurtler, S. y Smith, A. (2005). The Ethical Dimension of Work: A Feminist Perspective. *Hypatia*, 20(2), 119-134. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2005.tb00471.x>
- Habermas, J. (1985). *The Theory of Communicative Action: Vol. 1: Reason and the Rationalization of Society*. Beacon Press.
- Habermas, J. (1991). *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. The MIT Press.
- Habermas, J. (1994). *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics* (C. P. Cronin, Trad.). The MIT Press.
- Habermas, J. (1997). *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. The MIT Press.
- Habermas, J. (2001). *Moral Consciousness and Communicative Action*. The MIT Press.

- Hamilton, A. (2020). Conservatism. En E. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2021 Edition)*. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/conservatism/>
- Hardin, R. (2007). *David Hume: Moral and Political Theorist*. Oxford University Press.
- Hobbes, T. (2008). *Leviathan*. Oxford University Press.
- Hume, D. (1986). *A Treatise of Human Nature*. Penguin Classics.
- Hume, D. (1993). *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Hackett Publishing Company.
- Hume, D. (2018). An Enquiry Concerning the Principles of Morals. En A. Coventry y A. Valls (Eds.), *David Hume on Morals, Politics, and Society*. Yale University Press.
- Locke, J. (1988). *Two Treatises of Government*. Cambridge University Press.
- Lovat, T. y Gray, M. (2008). Towards a Proportionist Social Work Ethics: A Habermasian Perspective. *British Journal of Social Work*, (38), 1100-1114. <https://doi.org/10.1093/bjsw/bcl396>
- Lugones, M. (2014). Colonialidad y género. En Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal y K. Ochoa Muñoz (Eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala* (pp. 57-74). Editorial Universidad del Cauca.
- Luo, S. (2007). Relation, Virtue, and Relational Virtue: Three Concepts of Caring. *Hypatia*, 22(3), 92-110. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2007.tb01092.x>
- Medina-Vicent, M. (2013). Habermas y el feminismo. Encuentros y desencuentros entre la teoría crítica habermasiana y la teoría política feminista. *Fòrum de Recerca*, 18, 3-26. <https://doi.org/10.6035/ForumRecerca.2013.1>
- Meehan, J. (2000). Feminism and Habermas' discourse ethics. *Philosophy & Social Criticism*, 26(3), 39-52. <https://doi.org/10.1177/019145370002600302>

- Meehan, J. (Ed.). (2014). *Feminists Read Habermas: Gendering the Subject of Discourse*. Routledge.
- Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial*. Gedisa.
- Montecino, S. (2010). *Madres y huachos: Alegorías del mestizaje chileno*. Catalonia.
- Morandé, P. (2017). *Cultura y modernización en América Latina*. IES.
- Nussbaum, M. (2011). *Creating Capabilities: The Human Development Approach*. Harvard University Press.
- Pateman, C. (1988). *The Sexual Contract*. Stanford University Press.
- Pateman, C. y Sefchovich, S. (1990). Feminismo y Democracia. *Debate Feminista*, (1), 7-28.
- Quinton, A. (2017). Conservatism. En R. E. Goodin, P. Pettit y T. Pogge (Eds.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy* (pp. 285-311). John Wiley & Sons Ltd. <https://doi.org/10.1002/9781405177245.ch11>
- Rawls, J. (2005). *Political Liberalism*. Columbia University Press.
- Rea, P., Montes, V. y Pérez, K. (2021). Políticas de cuidado con perspectiva de género. *Revista Mexicana de Sociología*, 83(3), 547-580.
- Reitz-Pustejovsky, M. (2002). Is the Care We Provide Homeless People, Just? The Ethic of Justice Informing the Ethic of Care. *Journal of Social Distress and the Homeless*, 11(3), 233-248. <https://doi.org/10.1023/A:1015729030069>
- Sabine, G. (1994). *Historia de la teoría política*. Fondo de Cultura Económica.
- Segato, R. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Universidad Nacional de Quilmes Editorial.
- Segato, R. (2011). Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico decolonial. *E-cadernos CES [En línea]*. <https://doi.org/10.4000/eces.1533>

- Segovia, M. (2021). *Convención Constitucional: Mecanismos de paridad redujeron a 2,9% la brecha de representatividad de las mujeres*. CIPER. <https://www.ciperchile.cl/2021/05/17/convencion-constitucional-mecanismos-de-paridad-redujeron-a-29-la-brecha-de-representatividad-de-las-mujeres/>
- Shaw, J. (2017). Introducing Post-Secular Work: Towards a Post-Liberal Ethics of Care. *British Journal of Social Work*, 48(2), 412-429. <https://doi.org/10.1093/bjsw/bcx036>
- Slote, M. (1998). The Justice of Caring. *Social Philosophy and Policy*, 15(1), 171-195. <https://doi.org/10.1017/S0265052500003113>
- Slote, M. (2007). *The Ethics of Care and Empathy*. Routledge.
- Squella, A. (2019). Liberalismos. *ARQ*, 146-149.
- Sterba, J. P. (2002). Liberalism and the Challenge of Communitarianism. En R. L. Simon (Ed.), *The Blackwell Guide to Social and Political Philosophy* (pp.177-196). John Wiley & Sons Ltd. <https://doi.org/10.1002/9780470756621.ch8>
- Toro, M. S. (2021). Los feminismos que vemos. Agencia, movilización y proyecto político. En M. A. Garretón (Ed.), *Política y movimientos sociales en Chile: antecedentes y proyecciones del estallido social de octubre 2019* (pp. 253-279). Lom Ediciones.
- Vanderschraaf, P. y Valls, A. (2018). Hume on Decisions, Convention, and Justice. En *David Hume on Morals, Politics, and Society* (pp. 317-338). Yale University Press.
- Williams, B. (2012). Pluralismo, comunidad y wittgensteinianismo de izquierda. En G. Hawthorn (Ed.), *En el principio era la acción. Realismo y moralismo en el argumento político* (pp. 56-68). Fondo de Cultura Económica.
- Young, I. (1998). Imparcialidad y lo cívico-público. Algunas implicaciones de las críticas feministas a la teoría moral y política. En R. del Águila (Ed.), *La democracia en sus textos* (pp. 413-444). Alianza.