

## *PRECARIEDAD / PRECARITY* ARTÍCULOS

### Autonomía y vulnerabilidad. La ética del cuidado como perspectiva crítica\* Autonomy and vulnerability. Ethics of care as critical perspective

NICOLE DARAT

Universidad Adolfo Ibáñez, Chile  
nicole.darat@uai.cl

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-7821-8689>

**RESUMEN:** En el presente artículo nos proponemos dos objetivos, el primero será probar la insuficiencia de la matriz kantiana de la ética para dar cuenta de la vulnerabilidad y precariedad que son propias de la existencia humana. Mostraremos cómo las teorías éticas “perdedoras” de la modernidad, ofrecían un marco mucho más rico para abordar la interdependencia humana. Nuestro segundo objetivo es el de plantear una hipótesis sobre la relación entre estos discursos sobre la libertad como autonomía y la negación de la vulnerabilidad humana, y, por ende, de la relegación o subalternización de los argumentos éticos centrados en el cuidado.

*Palabras clave:* Autonomía; vulnerabilidad; Ilustración escocesa; ética del cuidado; neoliberalismo.

*Cómo citar este artículo / Citation:* Darat, Nicole (2021) “Autonomía y vulnerabilidad. La ética del cuidado como perspectiva crítica”. *Isegoría*, 64: e03. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2021.64.03>

**ABSTRACT:** This article aims at two objectives, the first is to prove the insufficiency of the Kantian ethics matrix to give an account of vulnerability and precarity that are part of human existence. We will show how the “losing” side of ethical theories of modernity, offer a richer frame to assess human interdependency. Our second objective is to pose the hypothesis about a relation between those discourses of freedom as autonomy and the negation of human vulnerability and hence of the relegation or subalternization of the ethical arguments based on care.

*Keywords:* Autonomy; Vulnerability; Scottish Enlightenment; Care Ethics; Neoliberalism.

*Recibido:* 31 diciembre 2019. *Aceptado:* 30 septiembre 2020.

*Copyright:* © 2021 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

---

\* Este trabajo forma parte del proyecto de investigación FONDECYT de iniciación n.º 11190901 2019-2021 *Figuras de la injusticia: la obediencia política en Hobbes, Hume y Smith*. Otorgado por la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo de Chile.

Siguiendo a Joan Tronto, la filosofía moral habría levantado tres “fronteras morales”, es decir, tres líneas de demarcación entre lo que cuenta como argumento moral válido, y lo que no. Demarcaciones que no son solo metodológicas, sino que siempre son reflejo de exclusiones políticas. Estas fronteras son 1) la separación entre la moral y la política, 2) el punto de vista moral y 3) la separación entre lo público y lo privado. Estas tres fronteras han justificado que históricamente no se considere a las mujeres como sujetos morales capaces de argumentar en igualdad de condiciones, además de excluir las experiencias de estas, y otros grupos subalternizados, a la hora de definir el standard de la moralidad. Para lograr poner la perspectiva del cuidado en el centro de nuestras preocupaciones éticas, es preciso derribar dichas fronteras. Este texto se centrará fundamentalmente en la segunda frontera, la del punto de vista moral, pues es en el proceso en que se erigió esta que otras teorías morales quedaron relegadas, y, con ellas, otras posibilidades de entender la subjetividad y la individualidad desde la interdependencia, y, por ende, de la vulnerabilidad. La expulsión del cuidado del dominio del discurso moral se corresponde en la política con la marginación del cuidado como una cuestión privada (la tercera frontera de Tronto) y, en el contexto neoliberal se corresponde con la privatización de los medios materiales que permiten el cuidado de la vida, lo que se traduce en la precarización de quienes necesitan cuidados y no pueden acceder a ellos por sus propios medios, así como de quienes los proveen.

### 1. LA AUTONOMÍA

Comencemos por revisar la autonomía como ficción predilecta del sujeto moderno. Kant abre el primer capítulo de la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*<sup>1</sup>, con la siguiente frase: “No es posible pensar nada dentro del mundo, ni después de todo tampoco fuera del mismo, que pueda ser tenido por bueno sin restricción alguna, salvo una buena voluntad” (Ak. IV, 393). Esta negación traza un límite entre aquello que tiene valor moral, y aquello que no. Ni las cualidades del carácter, ni los dones de la fortuna son en sí mismos buenos, al margen de

una buena voluntad. Para el prusiano, una buena voluntad lo es al margen de lo que pueda verse materializado a través de ella, al margen de los objetos que la inclinación pueda ponerle, aun cuando el objeto en cuestión sea el compendio de toda la inclinación, es decir, la felicidad. La buena voluntad es, podríamos decir, autorreferencial en el sentido de que los distintos objetos que pueda proponerse la voluntad, no son la fuente de su bondad. ¿Qué pasa entonces con las motivaciones? La buena voluntad para Kant es aquella que está determinada únicamente por el deber. Cualquier otra motivación es descartada como inclinación, y, por ende, como una determinación heterónoma de la voluntad. Motivaciones como el amor, la compasión, la simpatía, la indignación o el deseo mismo de ver realizada la justicia en la sociedad se asemejan más a lo que Kant llamara imperativos hipotéticos.

La distinción hipotético/categorico es la delimitación de un dentro y un fuera del valor moral. Los imperativos hipotéticos son aquellos que se relacionan con la búsqueda de los medios para convertir en realidad los objetos de nuestra inclinación y, por ende, se vinculan a un uso instrumental de la razón, de una razón sometida a las reglas propias del objeto de la inclinación y no a las suyas propias. Solo la acción motivada por el deber es una acción genuinamente libre. En la *Metafísica de las costumbres*<sup>2</sup>, Kant le abrirá un espacio a la virtud, a una concepción de la virtud compatible con la autonomía de la voluntad. La define como *virtus, fortitudo moralis*, es decir, como fortaleza del carácter, fortaleza de la intención de la persona en cuanto dotada de libertad, cuando es dueña de sí misma. La virtud requiere fundarse en principios “reflexionados y firmes”, de los que el hábito carece. Solo los principios reflexionados serían capaces de garantizar una adhesión permanente a la virtud. Esta virtud viril a la que apela Kant, no es ya la areté de la tradición griega, sino que se acerca más bien a la ascética del estoicismo que prescribía la entereza del ánimo frente a las inclinaciones y los azares de la fortuna, que Kant unifica en la Ley de la Naturaleza. La virtud es autoacción y autorregulación, en suma, la virtud es la autonomía de la voluntad. En este caso la fortaleza es la de un carácter que es capaz de renunciar a las tentaciones de la inclinación, incluso al deseo de la propia felicidad o a los impulsos de la compasión. Ser

<sup>1</sup> La edición usada es Immanuel Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, 3ª reimpression (Madrid: Alianza Editorial, 2002). Nos referiremos a la paginación siguiendo la nomenclatura de la Akademie Ausgabe (Ak.).

<sup>2</sup> Immanuel Kant, *La Metafísica de las Costumbres* (Madrid: Tecnos, 1989).

un sujeto autónomo, supone no ser presa de esas pasiones. Esta idea masculinizada de la virtud y, por ende, de la autonomía de la voluntad resultante de la práctica de dicha virtud, excluye todos aquellos caracteres que usualmente se asocian a lo femenino.

El mismo Kant en sus *Observaciones sobre lo bello y lo sublime* cuestionará la capacidad moral de las mujeres, precisamente por no considerarlas aptas para el juicio moral autónomo:

La virtud de una mujer es una virtud bella. La del sexo masculino debe ser una *virtud noble*. Las mujeres evitarán lo malo no porque sea injusto, sino porque es feo, y las acciones que ellas llaman virtuosas son las moralmente bellas. Nada de deber, nada de constrictión, nada de obligación. Para la mujer es insoportable toda orden y mandato displicente. Hacen algo solo porque les da la gana y el arte consiste en hacer que solo les agrade aquello que es bueno. Me parece difícil que el bello sexo sea capaz de principios, y espero no ofender con esto pues también son extremadamente raros en el masculino. En cambio, la Providencia ha puesto en su corazón sentimientos de bondad y complacencia, un delicado sentimiento de decencia y un alma amable. No se exijan, además, sacrificios y generoso dominio de sí (Ak. II, 231-232)<sup>3</sup>.

“(N)ada de deber”, “nada de necesidad”, “nada de obligación” afirma Kant sobre las mujeres. El concepto de deber constituye el criterio de la moralidad en la construcción kantiana, si la mitad de la humanidad es completamente sorda a él y a la obligación, la mitad de la humanidad es incapaz de ser colegisladora en un posible reino de los fines. La distinción entre lo bello y lo sublime, no es solo una distinción entre el conocimiento moral común y la metafísica de las costumbres, es una división sexual del razonamiento moral. La defensa de esa otra mitad de la humanidad puede tomar dos caminos, a saber, el de alegar igual capacidad moral para las mujeres, que podríamos denominar argumento de la inclusión, o bien podría significar el rechazo de la idea del “generoso dominio de sí mismo” como epítome del carácter moral, y rechazar con ello la centralidad de la autonomía entendida como la capacidad de darse a sí mismo la ley, es decir, como la capacidad

de renunciar a todas las inclinaciones sensibles, como el amor, que caracterizan al sentimiento de lo bello.

Probablemente la estrategia tradicional de la ética del cuidado fue alguna forma del segundo camino aquí mencionado. El llamado “pensamiento maternal”<sup>4</sup> suponía que del hecho de que las mujeres podían ser madres, y asumiendo que este hecho era definitorio de su naturaleza, se derivaban conclusiones sobre su mayor capacidad moral desde una perspectiva contraria a la de la justicia: la del cuidado. Pero el pensamiento maternal no solo rechazaba la moral centrada en la justicia, sino en general el ámbito público por considerarlo masculino y arrogante. El pensamiento maternal se presenta problemático al menos por dos razones, la primera de ellas es el esencialismo en el que se asienta. Podríamos decir que este esencialismo ha sido ampliamente rechazado por el feminismo, aunque no se trata de una derrota definitiva, si bien los discursos sobre las virtudes maternas ya no tienen mucha resonancia académica, la reposición de la idea de un feminismo de “mujeres”, frente al avance del transfeminismo y el feminismo *queer*, le dan un nuevo aire a la discusión sobre la esencia de lo femenino. Con todo, lo que hacía al feminismo maternal una teoría poco idónea para disputar el punto de vista moral femenino, era su renuncia a abordar la cuestión de la justicia y asignarle primacía a lo privado sobre lo público, lo que, a fin de cuentas, implica dejar intacta la división sexual del trabajo moral. ¿Pueden derivarse estas conclusiones de la crítica de Gilligan a la teoría del desarrollo moral de Kohlberg? No necesariamente.

En la edición de 1993 de *In a different voice*<sup>5</sup>, Gilligan añade una carta a sus lectoras/es, en ella subraya la que considera ser su principal diferencia con la teoría de Lawrence Kohlberg: la separación como índice de progreso del desarrollo moral y, en específico, como el hito que define la moral postconvencional. Para Gilligan dicha separación, vista desde cerca, resulta ser la expresión del distanciamiento, donde las mujeres deben renunciar a sí mismas, y donde, al parecer, los varones olvidan a las mujeres. Es la separación la que define la autonomía, aquellos rasgos del carácter que, en la teoría de Kant,

<sup>3</sup> La edición usada es Immanuel Kant, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (Fondo de Cultura Económica, 2004). Nos referiremos a la paginación siguiendo la nomenclatura de la Akademie Ausgabe (Ak.).

<sup>4</sup> Sara Ruddick, *Maternal Thinking: Towards a Politics of Peace* (Beacon Press, 1989).

<sup>5</sup> Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993).

ayudaban a una naturaleza humana débil, en el cumplimiento de la ley moral. Al ideal de la separación, Gilligan le opone el de la relación:

La voz diferente al resistir tales justificaciones es una voz relacional: una voz que insiste en permanecer en conexión y de manera más importante, permanecer en conexión con las mujeres, así que las separaciones psicológicas que han sido por mucho tiempo justificadas en nombre de la autonomía, la individualidad, y la libertad ya no aparecen como el *sine qua non* del desarrollo humano, sino como un problema humano<sup>6</sup>.

Que la llamada de atención hacia lo concreto provenga desde la voz de la experiencia femenina, no quiere decir que las mujeres seamos incapaces de juzgar en términos abstractos, ni siquiera que tengamos una preferencia por lo concreto sobre lo abstracto, simplemente implica que, sin el contexto, el juicio moral se percibe incompleto para entender nuestras obligaciones hacia las demás, y que la abstracción se vuelve inoperante a la hora de hacer transformaciones efectivas de las situaciones y contextos en que se produce daño. La exclusión del contexto, de las circunstancias, del cuerpo real que sufre, enferma, envejece, que aborta o que pare, ha ido de la mano con la exclusión de aquellos grupos que son identificados con el cuerpo<sup>7</sup>, de aquellos grupos en que la corporalidad aparece como un signo distintivo, ya sea por edad, género, clase o raza. El cuidado, a diferencia de la justicia, es particular y contextual, se asienta sobre la dependencia como algo propio de la naturaleza humana, en lugar de sobre la autonomía.

Para Seyla Benhabib los deberes de cuidado no son simplemente deberes imperfectos o de virtud, que queden por fuera de la obligación moral como tal. No ser capaces de ver esto, es dejar fuera un ámbito fundamental de nuestras relaciones con los otros y las otras. En un texto de 1987<sup>8</sup>, Benhabib propone adoptar una perspectiva doble al momento de considerar a las otras y los otros en nuestras interacciones. Debemos considerar las obligaciones que tenemos con ellas en tanto

que sujetos abstractos, es decir, como seres humanos que poseen una dignidad, pero también en tanto que sujetos concretos, con una historia, con un entramado de circunstancias cuya complejidad muchas veces no alcanzamos a terminar de comprender. La llamada de atención sobre las emociones y sobre el cuerpo concreto, sobre la otra concreta a la que refiere Benhabib, es una oportunidad de revisar críticamente el sesgo de género y de raza en la construcción de la ciencia, pero también en cómo trazamos los límites del espacio público y, lo que nos interesa aquí, la perspectiva moral. Volveremos sobre el argumento de Benhabib más adelante.

Con todo, Tronto rescatará la teoría de Kohlberg de los ataques contextualistas, remitiéndose al contexto histórico en que se desarrolla esta teoría, en los años 50 del pasado siglo, posterior a los horrores de la Segunda Guerra, como un intento de explicar cómo la sociedad alemana, supuestamente la más avanzada, había podido ser cómplice silenciosa del nazismo. La teoría kohlbergiana del desarrollo moral pretendería explicar en qué momento ocurre el pensamiento post-convencional, es decir, en qué momento dejamos de respetar las reglas por razones externas a nosotras, por deseo de aprobación o por temor al castigo (etapas 3 y 4) y comenzamos a elaborar nuestras propias razones, a entender nuestra agencia moral dentro del orden social. La cuestión es que muy pocas personas alcanzan dicho nivel de razonamiento. De acuerdo con los propios experimentos de Kohlberg solo el 5 % alcanza la etapa 6, pero más que eso, si nos movemos a las sociedades no urbanas, tradicionales, sus miembros difícilmente alcanzan las fases posconvencionales (etapas 5 y 6).

El verdadero problema de la teoría de Kohlberg, apuntará Tronto, no es la separación entre las emociones y la razón, o la concepción de una racionalidad recortada de su contexto, sino su elitismo. Para Tronto la configuración de una elite moral, la que razona del *modo correcto*, no se justifica solamente por las desigualdades existentes en la sociedad (defecto que no sería atribuible a la teoría sino a la distribución existente del poder y los recursos), sino que sería un rasgo propio de esta. “La teoría de Kohlberg postula el desarrollo de un yo que puede ser intercambiable, que puede asumir el rol de cualquiera en un dilema moral dado”<sup>9</sup>. Esta forma de lidiar con la otredad es la que Benhabib identifica como la perspectiva del “otro generalizado”, pero que en Kohlberg no es com-

<sup>6</sup> Gilligan, xiii.

<sup>7</sup> Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990).

<sup>8</sup> Seyla Benhabib, «The Generalized and the Concrete Other: The Kohlberg-Gilligan Controversy and Feminist Theory», en *Feminism as Critique: On the Politics of Gender*, ed. Drucilla Cornell y Seyla Benhabib (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987).

<sup>9</sup> Tronto, *Moral Boundaries*, 70.

plementada con la perspectiva del “otro concreto”, al que apunta la autora. De acuerdo con Kohlberg, lo que permite el desarrollo moral son las posibilidades de tomar distintos roles en la sociedad y, por ende, de poder ocupar o más bien imaginar, el lugar del otro, desde las herramientas de la propia racionalidad de quien ha alcanzado la fase posconvencional. Quienes ocupan el lugar de la elite moral son quienes tienen mayor oportunidad de hacer el ejercicio de ponerse en el lugar del “otro”, no obstante, esta distinción entre los “unos” y los “otros” tiende a rigidizarse, y hay quienes siempre están en el lugar de los “otros”, y entran en el razonamiento moral de los “unos” únicamente a través de la asimilación que de ellos se hace, y nunca como “otros concretos”. Para Tronto:

Esta suposición de similitud presume que todos los daños que ha causado el racismo, el sexismo, el etnocentrismo, el anti-Semitismo, etc., pueden simplemente ser olvidados por las personas moralmente maduras. Aún más, este supuesto significa que cualquier “requerimiento especial” de parte de quienes han experimentado ser arrojados del grupo hacia el “otro” no deberían recibir ninguna consideración especial, dado que todos deberían haber evolucionado al punto de reconocer el valor moral igual de todos.<sup>10</sup>

Esto nos lleva de vuelta a la división sexual de la capacidad moral en Kant. Las mujeres son el “otro”, pero otro que, por naturaleza no puede alcanzar la madurez moral que implica neutralizar los signos de la otredad, las mujeres son sencillamente incapaces por naturaleza. En el experimento de Kohlberg, las mujeres mayormente calificaban en las etapas inferiores del desarrollo moral, la fase 3 y, probablemente, la 4, es decir, la de la acción guiada por el deseo de aprobación y por temor al castigo, respectivamente. Kant reconoce que la mayor parte de los varones tampoco son capaces de guiarse enteramente por el deber, y en esto se adelanta a los resultados empíricos de Kohlberg. Tratándose de concepciones normativas de la moral, ambas, el hecho de que pocos puedan alcanzar el nivel de autonomía moral deseable, no es un argumento en contra de la teoría. Cabe preguntarse si acaso el argumento de Tronto contra Kohlberg se aplica a Kant: ¿implica la moral kantiana el sometimiento de la otredad?

Los otros en el argumento de Kant son típicamente las mujeres, pero también los menores de edad y los obreros que no son dueños de sus he-

rramientas de trabajo, todos estos sujetos, si cabe calificarlos de tales, ocupan un lugar meramente pasivo en la política, por no ser dueños de sí mismos. En uno de sus opúsculos políticos, el conocido como *Contra Hobbes*, el argumento expone las consecuencias políticas de la incapacidad moral de los “otros”. La sociedad civil, espacio de ejercicio de la libertad política, es definida por Kant a partir de tres características: la libertad, la igualdad y la independencia. La libertad es la de ser feliz a mi manera, sin que nadie me diga lo que tengo que hacer, la igualdad es la igualdad en cuanto súbditos, los súbditos están igualmente sometidos a la ley, unos como ciudadanos y otros como protegidos, finalmente la de la independencia: *sibisufficientia*. Independencia como autosuficiencia. Podríamos afirmar que la independencia es la expresión material de la autonomía en la capacidad moral.

Si bien las personas pueden ser consideradas libres e iguales bajo las leyes, eso no significa que puedan participar en calidad de co-legisladores, quienes no tienen independencia solo pueden ser *protegidos* por las leyes. El derecho a la participación en la sociedad civil es definido a partir de la capacidad política (Ak. VIII, 295).<sup>11</sup>

La capacidad política de acuerdo con Kant, se define a partir de dos tipos de cualidades, la natural y otra a la cual Kant no le da un nombre, pero que podríamos, en contraposición, denominar social. Sobre la cualidad natural, que Kant considera muy obvia, solo mencionará que no ser niño ni mujer es condición para ser *citoyen*, la condición social, en tanto, está definida a partir de la posesión de alguna propiedad que mantenga al potencial ciudadano, aunque sea la de las herramientas con las que realiza el trabajo que lo sustenta. El trabajador debe no estar al servicio de ningún otro que no sea la comunidad. La cuestión de la independencia material es un tema central en la teoría política republicana, y es parte del ser dueño de sí que caracteriza lo que Skinner denomina el “tercer concepto de libertad”<sup>12</sup> o la libertad como no dominación<sup>13</sup>, que ha rescatado el llamado *revival* republicano. El sometimiento del “otro” en la moral kantiana, se da a partir de su exclusión de la participación como colegislador del reino de

<sup>11</sup> La edición usada es Immanuel Kant, *Teoría y práctica* (Tecnos, 2006). Nos referiremos a la paginación siguiendo la nomenclatura de la Akademie Ausgabe (Ak.).

<sup>12</sup> Quentin Skinner. “A Third Concept of Liberty.” In *Proceedings of the British Academy*, Vol. 117. London: Oxford University Press, 2003.

<sup>13</sup> Philip Pettit. *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

<sup>10</sup> Tronto, *Moral Boundaries*, 70.

los fines, o del contrato hipotético, pues la autonomía, tanto en su dimensión material, como metafísica es la que te habilita para ello.

La teoría kantiana de la ciudadanía, al exigir autonomía material, tiene el mismo defecto que los críticos de Kohlberg le achacaban a su teoría: resulta excluyente dadas las diferencias en recursos y oportunidades. Retomando la crítica de Tronto a Kohlberg sobre la construcción abstracta del “otro”, podemos afirmar que quienes puntúan mejor en los test de moralidad son precisamente quienes están mejor situados en la distribución social y quienes históricamente han construido al “otro” como un “otro generalizado”, libre e igual a partir de una libertad y una igualdad abstractas. Si bien la teoría de Kohlberg no excluye a las mujeres por naturaleza (los niños evidentemente se encuentran en vías de desarrollar su capacidad moral), empíricamente acaba reflejando que las mujeres suelen puntuar por debajo de los varones en las pruebas, lo que en consecuencia las constituye en las “otras” respecto del sujeto propiamente moral.

Para Almudena Hernando la llamada “identidad relacional”, con la cual se suele identificar a las mujeres, no es una característica propiamente femenina, sino más bien una característica de quienes se reconocen relativamente impotentes frente a las fuerzas de la naturaleza. En ese sentido, desde una perspectiva arqueológica, toda la especie humana pasó por una fase relacional, donde la pertenencia al grupo era la que otorgaba seguridad ante un mundo exterior altamente amenazante: la pertenencia a la comunidad era imprescindible para la supervivencia. La lógica de la modernidad, y el énfasis en el desarrollo de tecnologías que permitieran dominar la naturaleza, tuvo como programa disminuir dicha incertidumbre y permitir la reafirmación del individuo aparentemente independiente, la separación como meta, de la que habla Gilligan. El hecho de que se identifique a las mujeres con la identidad relacional respondería principalmente a la brecha en el acceso a dichas tecnologías de la individuación y al poder que les es concomitante.

El proceso de individuación se consolida con la separación entre razón y emoción que caracteriza a la teoría moral ilustrada y al concepto de objetividad científica al que aspiraba acceder también la filosofía. Para Hernando:

Ambos, razón universal e individualidad, se asocian de manera intrínseca con la sensación de poder (a más capacidad de racionalización del mundo, más capacidad de poder y más indi-

vidualización). Y todos esos rasgos han sido encarnados de manera progresiva por los hombres en el mundo occidental<sup>14</sup>.

Las mujeres mantienen su identidad relacional en un mundo individualizado, lo cual no quiere decir que no se individualicen (aunque muchas de ellas no lo hagan, por diversos motivos), sino que habitan en ambas, a diferencia de los hombres, de acuerdo a la tesis de Hernando, que mayormente abandonan la dimensión relacional en sus vidas cotidianas. Como la dimensión relacional es imprescindible dada la propia vulnerabilidad de la vida humana, se sirven de las mujeres para satisfacer dicha necesidad. En ese sentido Hernando hablará de individualidad dependiente e individualidad independiente. Mientras algunas mujeres en la modernidad, al no renunciar a la dimensión relacional, alcanzan una individualidad independiente, los hombres —paradójicamente, dada la meta de la separación— desarrollarían una individualidad dependiente, con una dependencia no declarada respecto de las mujeres. El mantenimiento de las relaciones desiguales de género permitiría una explotación no contestada de las capacidades relacionales de las mujeres y de los cuerpos feminizados en general.

Para Hernando, la individualidad y la autonomía serían una fantasía que se sostiene sobre la inevitable dependencia de las relaciones humanas para poder sobrevivir. Tras aquello que hemos denominado “división sexual de la capacidad moral”, se escondería entonces, la voluntad de mantener dicha fantasía.

## 2. HUME, SMITH Y LA ÉTICA DEL CUIDADO

La hipótesis que sostendremos en esta segunda parte del artículo es que las teorías de los sentimientos morales, que quedaron relegadas por el triunfo teórico de la moral kantiana, proveen un marco más apropiado para pensar una ética y una política del cuidado, precisamente porque reconocen a los sujetos como sujetos relacionales, en un momento en que la razón universal comienza a ejercer presión sobre las reflexiones en la filosofía práctica.

De acuerdo con Tronto, la vida en el siglo XVIII se volvió crecientemente más rutinizada, medible y, por lo mismo, transparente, y con ello creció la percepción de los individuos de tener mayor control para modificar el mundo a través

<sup>14</sup> Almudena Hernando, *La fantasía de la individualidad: sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno* (Madrid: Traficantes de sueños, 2018), 106.

de sus acciones. Esta percepción haría colapsar paulatinamente las teorías éticas cuyos principios entrarían en conflicto con la universalidad.

El siglo XVIII es el siglo de la transformación capitalista de la esfera pública<sup>15</sup>, pero también de la transformación de las virtudes republicanas tradicionales en lo que Adam Smith llamara “virtudes comerciales”<sup>16</sup>. Dichas transformaciones fueron de la mano con la apertura de la esfera de la consideración moral y política que requería de una reconfiguración del punto de vista moral, es decir, requería del universalismo.

Tronto hace un recorrido interesante sobre cómo dichas teorías, la de Hume y, fundamentalmente la de Smith, precisamente en aquellas tesis donde se distanciaron de Francis Hutcheson, reflejaron los intentos de dar respuesta a esta ampliación del espectro moral. A Hume, Annette Baier lo ha sugerido como un “filósofo moral de las mujeres”, a pesar de los dichos del propio Hume sobre las mujeres, que repetían los prejuicios circulantes en la época.

Baier da cuenta de un experimento realizado con sus estudiantes de ética, someter las distintas teorías revisadas en el curso al test aplicado por Kohlberg, es decir, a la resolución de un dilema moral. El resultado del experimento de Baier es que la filosofía de Hume se situaba en el estadio 3, el más bajo del nivel 2, de la moral convencional. La mayor parte de las mujeres que estudiara Gilligan, se situaban en este mismo estadio. A partir de esto, la autora infiere que la moral humeana se acerca más a lo que se entiende como experiencia moral de las mujeres (que, siguiendo a Hernando, más que una experiencia propiamente femenina, es la experiencia de lo relacional). La propuesta de Baier es la de pensar un nivel 4, posterior al postconvencional, que abarque lo mejor de ambas, un nivel “civilizado” propone llamarlo Baier, usando un término que el mismo Hume usara para calificar el progreso moral.

La autora destaca varias diferencias entre la teoría kantiana y la humeana, principalmente en el origen de la moralidad: mientras para uno esta

proviene de la racionalidad, y de la obediencia a leyes universales abstractas que dicta la razón, para el otro el énfasis se encuentra en los rasgos del carácter que, por un lado, le entregan paz interior a la persona, y por otro, la hacen una buena compañía para los demás. Ya sea en sus relaciones elegidas, como no elegidas. La razón, como es bien sabido, ocupa un lugar subordinado en la teoría de Hume. Es la pasión y no la razón la que encuentra los fines últimos de la vida. Buscando contraponer ambas teorías, Baier escribe:

Cualquier progreso o desarrollo moral que experimente una persona será, para Hume, cuestión de “la corrección del sentimiento”, por medio de sentimientos contrarios y del instinto, tanto cognitivo como pasional, de minimizar conflictos entre distintas personas, así como en el interior de cada una de ellas.<sup>17</sup>

Más importante en la diferencia con Kant resulta ser la cuestión de la autonomía. Para Baier, Hume escribe en un momento donde no existía todavía una obsesión con la autonomía, o más bien en paralelo a los esfuerzos de Rousseau por erigirla en baluarte máximo de la moral (sabemos que Kant fue un gran lector de Rousseau), es más, para Hume el pensarse con independencia de las relaciones, de la sociedad en la que se vive, es una cuestión que carece de sentido, pues el principio de la simpatía implica que nuestros placeres y nuestras aversiones “languidecen” cuando no son compartidos con otras personas. Es por eso que, para Hume, apunta Baier, no resulta difícil aceptar que la mayor parte de nuestras relaciones no son elegidas y que, en consecuencia, no tiene sentido forzar la comprensión de las mismas bajo la lógica del contrato.

Tronto, por su parte, resaltará la visión crítica que el propio Hume tiene sobre el concepto de simpatía: esta funciona mejor con los más cercanos que con aquellos que no tenemos relación. Esta insuficiencia de la simpatía hace necesaria la emergencia de reglas abstractas de justicia para regular las relaciones de cooperación con extraños y con el énfasis en esta crítica se permite señalar que Hume comienza el camino sin retorno del siglo XVIII hacia una moral basada en reglas, camino que se puede trazar en las sucesivas correcciones que recibe la *Teoría de los sentimientos morales*.

<sup>15</sup> Vid. Albert O. Hirschman, *Las Pasiones y los Intereses: Argumentos Políticos en Favor del Capitalismo Previos a su Triunfo*, Historia, ciencia, sociedad 279 (Barcelona: Península, 1999); Jürgen Habermas, *Historia y Crítica de la Opinión Pública* (Editorial Gustavo Gili, 2005).

<sup>16</sup> Vid. Charles Griswold, *Adam Smith and the virtues of enlightenment* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1999); Knud Haakonssen, *The Science of a Legislator: The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

<sup>17</sup> Annette C. Baier, «Hume ¿teórico moral de las mujeres?», *Telos; Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas* (Santiago de Compostela) 06, n.º 01 (1997): 16.

Con todo, si bien en la *Investigación sobre los principios de la moral*, Hume presenta un modelo hipotético para el surgimiento de las reglas de justicia (Secc. 3. Part. I)<sup>18</sup>, esta cuasi-teoría del contrato no representa el cuadro completo, pues como afirma Baier, es preciso completarla con el contexto histórico que Hume añade en la *Historia de Inglaterra* y en sus ensayos, más precisamente en *El contrato original*<sup>19</sup> y *El origen del gobierno*<sup>20</sup>. Lo que la narrativa histórica prueba en estos ensayos, es que el origen efectivo de las reglas es más bien arbitrario y que nuestra aceptación de ellas no deriva de la operación racional implicada en el consentimiento hipotético, sino de su utilidad.

Smith, a lo largo de las sucesivas ediciones a la *Teoría de los sentimientos morales*<sup>21</sup> (TMS) fue dando cuenta de un creciente interés por hacerse cargo de la cuestión de la imparcialidad. D. D. Raphael<sup>22</sup> señala que la imaginación, entendida como un ejercicio racional, va ganando espacio frente al rol de la sociedad, ya a partir de la segunda edición. La transición de una teoría donde la conciencia tenía un origen únicamente social, a una donde la imparcialidad es producto de la imaginación, se consolida en la sexta edición. La aprobación de los demás, rol jugado por la sociedad como juez, retrocede ante la conciencia. Sobre las modificaciones en la sexta edición, Raphael escribe:

El nuevo capítulo distingue el deseo de aprobación (*love of praise*), del deseo de ser digno de aprobación (*love of praiseworthiness*) y el temor a la culpa (*dread of blame*) del temor a ser acreedor de la culpa (*dread of blameworthiness*). Esta distinción estaba implícita en la segunda edición, donde la aprobación y desaprobación de los espectadores reales podía ser opuesta al juicio de la conciencia de que uno no merece aprobación desaprobación. Pero mientras en la segunda edición Smith había dicho que la jurisdicción de la conciencia “está en

gran medida derivada de ese mismo tribunal, cuyas decisiones tan a menudo y tan justamente revierte”, en la sexta edición retiró esa frase y escribió en su lugar: “Las jurisdicciones de esos dos tribunales están fundadas en principios que, aunque en algunos aspectos son parecidas y semejantes, son en realidad diferentes y distintas” (TMS III.2.32).<sup>23</sup>

La simpatía, que en Hume se definía como un efecto de contagio o imitación de la pasión que presenciamos del otro, es concebida por Smith como un producto de la imaginación, de una imaginación altamente racionalizada.

De acuerdo con Tronto, la teoría smithiana parecería más adecuada que la kantiana para pensar el cuidado por tratarse de una teoría donde la fuente de corrección moral es el deseo de aprobación de las demás personas, pero tras los cambios que Smith hace a la teoría, podríamos preguntarnos si acaso sigue siendo así o si bien Smith va paulatinamente refigurando las teorías de la imparcialidad posteriores, como la de Kant. Pero la cuestión aquí no es volver a las teorías morales de la Ilustración escocesa, sino más bien de rescatar las preguntas que dichas teorías abordaban, como preguntas relevantes para la teoría moral. Estas preguntas remiten al rol de la sociedad y por ende de la política, y del diseño institucional<sup>24</sup> si se quiere, en el desarrollo de la moralidad. La relación entre la moral y la sociedad, la moral y la política, se va oscureciendo con la hegemonía del concepto de autonomía.

Una ética y una política del cuidado necesitan de una comprensión diferente de la autonomía y de la imparcialidad. En la nomenclatura de Tronto, requieren de una comprensión diferente del punto de vista moral. De acuerdo con Baier, la meta de la teoría de Hume es la de regular las pasiones y los intereses, de cara a la vida en común, no a la separación. El rol del espectador imparcial smithiano todavía responde a estos objetivos.

La hipótesis que sostendremos aquí es que las teorías de Hume y de Smith proveen dicha comprensión diferente, en tanto son teorías éticas relacionales, donde la meta del desarrollo moral no es la separación, sino lo que Hernando llama

<sup>18</sup> La edición usada es David Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (Indianapolis: Hackett Publishing, 1983).

<sup>19</sup> David Hume, «On the Original Contract», en *Selected Essays* (London: Oxford University Press, 2008).

<sup>20</sup> David Hume, «Of the Origin of Government», en *Selected Essays* (London: Oxford University Press, 2008).

<sup>21</sup> Adam Smith, *The theory of moral sentiments* (Indianapolis: Liberty Fund, 1982).

<sup>22</sup> D. D. Raphael, *The Impartial Spectator Adam Smith's Moral Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2007).

<sup>23</sup> Raphael, 39.

<sup>24</sup> Vid. José Luis Tasset, «De Ladrones y Reglas. (Una Visión del Problema del “Sensible Knave” desde un Utilitarismo de la Regla Atemperado)», *Daimon: Revista Internacional de Filosofía* 52 (2011): 117–139; José L. Tasset, «Instituciones, evolución y delincuencia racional: hacia una perspectiva posthumana», *Araucaria: Revista Iberoamericana de filosofía, política y humanidades* 20, n.º 40 (2018): 349–369.

la “individualidad independiente”. La individualidad independiente es precisamente aquella que reconoce la inevitable dependencia, la que reconoce la necesidad del cuidado.

### 3. DE LA ÉTICA DEL CUIDADO A LA POLÍTICA DEL CUIDADO

En este texto hemos pretendido mostrar cómo se ha construido la imparcialidad desde dos perspectivas: desde el surgimiento de la preocupación en la filosofía moral, donde las correcciones que Smith hizo de la *Teoría de los sentimientos morales* son claves, y desde la perspectiva antropológica, apoyándonos en el estudio de Almudena Hernando sobre el surgimiento de la individualidad como ficción moderna.

Nuestra crítica aquí es a la relativa ceguera sobre la imparcialidad como una respuesta histórica determinada, en lugar de un corolario del uso correcto de la racionalidad. Considerar el surgimiento del ideal de la imparcialidad como una respuesta filosófica a las transformaciones de la sociedad del siglo XVIII, nos permite cuestionarnos sobre la idoneidad de esta para hacerle frente a los desafíos actuales planteados por la emergencia de nuevos sujetos políticos, y de la ampliación de la perspectiva moral, por un lado, y por, el otro, a la crisis de los cuidados que se ha venido denunciando ampliamente por los feminismos.

¿Qué aporta la atención a la vulnerabilidad a la tensión entre la ética del cuidado y la ética de la justicia? El trato como iguales que supone la justicia, y su pretensión de validez universal, parece entrar en contradicción con la atención a la particularidad que define al cuidado. Benhabib reconoce que la consideración a la otra concreta, que es un elemento central de la ética del cuidado, es fundamental para entender la igual dignidad con que debemos tratar a todos los seres humanos, y no los ve como dimensiones excluyentes, no obstante, si el cuidado y la justicia, en un determinado caso, entran en contradicción, es el cuidado el que debe ceder. Con todo, la justicia y el cuidado se conciben como lógicas contradictorias cuando consideramos que los sujetos de derecho deben ser, por definición, sujetos abstractos, es decir, abstraídos de sus particularidades, de sus pertenencias, de sus contextos y de sus relaciones. Esta es la perspectiva típicamente liberal de la justicia que oscurece las relaciones de poder que existen entre las personas, a la vez que ignora cómo las diferencias procesadas como otredades fijas (hay gru-

pos que siempre aparecen como “el otro” en la consideración moral), se configuran también en relaciones de poder y dominación. Dicho más directamente, el fallo de Benhabib es rehabilitar la dimensión moral del cuidado, pero considerarlo todavía como algo propio de nuestras relaciones íntimas, y no como una obligación para con las otras y los otros, en general. El trato a las otras, en general, requiere verlas como otras concretas: la lógica de la imparcialidad debe ser interpelada por la ética y la política de los cuidados.

En *Caring democracy*, Tronto desarrollará en mayor profundidad la dimensión política de su lectura de la ética del cuidado, sostendrá que existe una conexión bidireccional entre la democracia y el cuidado, que solemos no plantearnos el cuidado en términos democráticos, ni plantearnos la democracia en términos de cuidados. Para Tronto es preciso concebir el cuidado como un valor público y como un conjunto de prácticas, que, si bien son altamente personales, poseen un valor fundamental para la democracia, en sus palabras: “La cuestión más importante que quiero plantear es que sin una concepción más pública del cuidado, es imposible mantener una sociedad democrática”.<sup>25</sup>

A una democracia del cuidado no le bastan individuos abstractamente libres, como el ciudadano kantiano, que debe ya ser dueño de sí mismo como prerequisite para poder ser un sujeto político, es preciso proveerles de las condiciones para ser libres. El cuidado es imprescindible para llegar a ser personas autónomas. Los seres humanos, en nuestra dimensión de animalidad, somos tremendamente vulnerables, y nuestro desarrollo es lento y por ende, requiere de una etapa larga de cuidados en la vida temprana, así como posteriormente en la vejez, y, si tenemos suerte, solo intermitentemente y no permanentemente, a lo largo de nuestra vida<sup>26</sup>. La autonomía, incluso desde el aspecto de la movilidad, de la tonicidad muscular, es producto de un desarrollo que no se produce en soledad, sino que requiere de la asistencia de otras y otros. Judith Butler ha llamado la atención sobre la dependencia no solo de las redes que establecemos con otros seres huma-

<sup>25</sup> Joan C. Tronto, *Caring Democracy: Markets, Equality, and Justice*, Edición: 3/13/2013 (New York: NYU Press, 2013), 18.

<sup>26</sup> Alasdair C. MacIntyre, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues* (Open Court Publishing, 2001); Vid. Martha C. Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership* (Harvard University Press, 2009).

nos, sino de las infraestructuras o de la ausencia de ellas, así como de las tecnologías.<sup>27</sup>

El ocultamiento de la vulnerabilidad<sup>28</sup> y de la necesidad de cuidado, ha permitido que la ética deontológica auspicie la idea de un sujeto libre e independiente, permitiendo pensar la suficiencia de un ciudadano formalmente libre, aun cuando este no disponga de las condiciones materiales y simbólicas mínimas que garanticen su existencia libre. Este es el modelo del sujeto de derecho de la justicia abstracta, ante el cual el trato imparcial equivale a la justicia. Esto se traduce en que, quienes en los hechos no cumplen con las marcas o signos que definen la autonomía, lo que Audre Lorde llamaba la “norma mítica”<sup>29</sup>, acaban siendo sujetos no activos en las decisiones políticas, acaban siendo excluidas y excluidos de la participación democrática, tal como en el diseño kantiano o en el elitismo resultante de la teoría de Kohlberg. Desde la perspectiva ética deontológica, aquello que constituye la capacidad moral y la capacidad política, es la ilusión de que no se depende de nadie, y que las relaciones de cooperación son estrictamente relaciones de reciprocidad, que excluyen la caridad y la beneficencia<sup>30</sup>. Esta cuestión es clara en las teorías contemporáneas de orden contractualista como la de Rawls<sup>31</sup> y de quienes han seguido sus pasos. Quienes son dependientes de los cuidados (incluidas las ayudas estatales, por ejemplo), son vistos como sujetos

políticos incompletos, o defectuosos: dignos más de la caridad que de un trato entre iguales, oponiendo así, justicia a cuidado.

Todos los elementos que configuran el llegar a ser de la autonomía, que son trabajos del cuidado de la reproducción de la vida y las capacidades humanas, han sido considerados privados, distinción que ha acabado siendo funcional a la privatización de los cuidados destinados a la sostenibilidad de la vida, llevada adelante por los gobiernos neoliberales<sup>32</sup>, lo que redundará finalmente en mayor exclusión tanto de quienes cuidan, como de quienes necesitan los cuidados, pues los seres humanos no solo necesitamos cuidados, sino también los prov. Kohlberg eemos. Una ética y una política feminista del cuidado debe poner atención sobre este punto, pues sabemos bien que dicha carga está mal repartida, y que, bajo el manto del llamado trabajo doméstico “hecho por amor”<sup>33</sup>, se esconden muchas formas de explotación de mujeres y niñas y es aquí donde las demandas del movimiento feminista tensionan mayormente al neoliberalismo hoy: exigiendo poner en el centro de las decisiones políticas y económicas la sostenibilidad de la vida, que de otro modo es cargada sobre sus espaldas en la “oscuridad del hogar” arendtiana.

Hoy las mujeres se encuentran en la primera línea de todas las llamadas *luchas por la reproducción*, es decir, las luchas por la vida concreta: contra la guerra, contra la devastación de la naturaleza, contra la carestía de la vida y la destrucción de los servicios públicos. El movimiento feminista ha puesto sobre la mesa la necesidad de colectivizar los cuidados. ¿Qué quiere decir esto? Por un lado, esto puede interpretarse como una exigencia de compartir igualmente el trabajo de cuidados entre hombres y mujeres, por otro, como la necesidad de interpelar la economía política neoliberal desde la urgencia de la sostenibilidad de la vida. Una perspectiva moral y una teoría ética que ponen la interdependencia y la fragilidad de la vida en el centro, permiten pensar la dependencia como una condición de la autonomía, y lo prepolítico, como profundamente político y, con ello, considerar el cuidado como una tarea política central para una sociedad democrática.

<sup>27</sup> Judith Butler, *Cuerpos aliados y lucha política: Hacia una teoría performativa de la asamblea* (Grupo Planeta, 2017), 149.

<sup>28</sup> No obstante, Butler es crítica del concepto de vulnerabilidad, pues históricamente se ha usado para definir a ciertos sujetos como más vulnerables que otros, negando su capacidad de agencia. Propone utilizar mejor la noción de “exposición” para dar cuenta de la doble dimensión de vulnerabilidad y agencia que caracteriza a los seres humanos.

<sup>29</sup> Vid. Audre Lorde, «Age, Race, Class and Sex: Women Redefining Difference.», en *Out There: Marginalization and Contemporary Cultures*, ed. Russell Ferguson et al. (MIT Press, 1990). La norma mítica para Lorde eran los hombres blancos, burgueses, de mediana edad.

<sup>30</sup> Nancy Fraser y Linda Gordon, «Contract vs. charity. Why is there no social citizenship in the United States?», *Socialist Review*, 1992.

<sup>31</sup> En el capítulo VIII de Teoría de la justicia, Rawls expone una teoría del desarrollo moral en tres etapas, muy similar a las de Piaget y Kohlberg, donde el estadio más avanzado del desarrollo es la llamada “moral de los principios”. Un constructo teórico como el de Rawls, requiere apoyarse en una psicología moral de esta índole. La consolidación del sentido de la justicia se da en este estadio John Rawls, *A theory of justice*, Rev. ed. (Cambridge Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1999).

<sup>32</sup> Amaia Pérez Orozco, «Amenaza tormenta: la crisis de los cuidados y la reorganización del sistema económico», *Revista de economía crítica*, n.º 5 (2006): 7-37.

<sup>33</sup> Silvia Federici, *El patriarcado del salario: críticas feministas al marxismo* (Madrid: Traficantes de Sueños, 2018).

## BIBLIOGRAFÍA

- Baier, Annette C. «Hume ¿teórico moral de las mujeres?» *Telos; Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas (Santiago de Compostela)* 06, n.º 01 (1997): 9-34.
- Benhabib, Seyla. «The Generalized and the Concrete Other: The Kohlberg-Gilligan Controversy and Feminist Theory». En *Feminism as Critique: On the Politics of Gender*, editado por Drucilla Cornell y Seyla Benhabib. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.
- Butler, Judith. *Cuerpos aliados y lucha política: Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Barcelona: Paidós, 2017.
- Federici, Silvia. *El patriarcado del salario: críticas feministas al marxismo*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2018.
- Fraser, Nancy y Linda Gordon. «Contract vs. charity. Why is there no social citizenship in the United States?». *Socialist Review*, 1992, 22(3): 45-67.
- Gilligan, Carol. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993.
- Griswold, Charles. *Adam Smith and the virtues of enlightenment*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 1999.
- Haakonssen, Knud. *The Science of a Legislator: The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*. Nueva York: Cambridge University Press, 1989.
- Habermas, Jürgen. *Historia y Crítica de la Opinión Pública*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 2005.
- Hernando, Almudena. *La fantasía de la individualidad: sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno*. Madrid: Traficantes de sueños, 2018.
- Hirschman, Albert O. *Las Pasiones y los Intereses: Argumentos Políticos en Favor del Capitalismo Previos a su Triunfo*. Historia, ciencia, sociedad 279. Barcelona: Península, 1999.
- Hume, David. *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Editado por Eric Steinberg. Indianapolis: Hackett Publishing, 1983.
- Hume, David. «Of the Origin of Government». En *Selected Essays*. London: Oxford University Press, 2008.
- Hume, David. «On the Original Contract». En *Selected Essays*. London: Oxford University Press, 2008.
- Kant, Immanuel. *La Metafísica de las Costumbres*. Madrid: Tecnos, 1989.
- Kant, Immanuel. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. 3a reimpresión. Madrid: Alianza Editorial, 2002.
- Kant, Immanuel. *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Kant, Immanuel. *Teoría y práctica*. Madrid: Tecnos, 2006.
- Korsgaard, Christine M. *Fellow Creatures: Our Obligations to the Other Animals*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Lorde, Audre. «Age, Race, Class and Sex: Women Redefining Difference». En *Out There: Marginalization and Contemporary Cultures*, editado por Russell Ferguson, Martha Gever, Trinh T. Minh-Ha, Félix González-Torres, y Cornel West. Cambridge Mass.: MIT Press, 1990.
- MacIntyre, Alasdair C. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Open Court Publishing, 2001.
- Nussbaum, Martha C. *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge Mass.: Harvard University Press, 2009.
- Pérez Orozco, Amaia. «Amenaza tormenta: la crisis de los cuidados y la reorganización del sistema económico». *Revista de economía crítica*, n.º 5 (2006): 7-37.
- Pettit, Phillip. *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Raphael, D. D. *The Impartial Spectator Adam Smith's Moral Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Rawls, John. *A theory of justice*. Rev. ed. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1999.
- Ruddick, Sara. *Maternal Thinking: Towards a Politics of Peace*. Boston Beacon Press, 1989.
- Skinner, Quentin. «A Third Concept of Liberty». En *Proceedings of the British Academy*, Vol. 117. London: Oxford University Press, 2003.
- Smith, Adam. *The theory of moral sentiments*. Indianapolis: Liberty Fund, 1982.
- Tasset, José Luis. «De Ladrones y Reglas. (Una Visión del Problema del "Sensible Knave" desde un Utilitarismo de la Regla Atemporada)». *Daimon: Revista Internacional de Filosofía* 52 (2011): 117-139.
- Tasset, José Luis. «Instituciones, evolución y delincuencia racional: hacia una perspectiva posthumana». *Araucaria: Revista Iberoamericana de filosofía, política y humanidades* 20, n.º 40 (2018): 349-369.
- Tronto, Joan C. *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. New York; London: Routledge, 1993.
- Tronto, Joan C. *Caring Democracy: Markets, Equality, and Justice*. New York: NYU Press, 2013.
- Young, Iris Marion. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990.