

ARTÍCULO

Contrapuntos feministas en el debate ético y sus posibilidades para el Trabajo Social

Feminist counterpoints in the ethical debate and its possibilities for Social Work

Javiera Cubillos Almendra¹

Universidad Católica del Maule, Chile.

Carlo Zarallo Valdés

Universidad Federal de Santa Catarina (UFSC), Brasil.

10

Recibido: 29/01/2021

Aceptado: 05/05/2021

Cómo citar

Cubillos, J. y Zarallo, C. (2021). Contrapuntos feministas en el debate ético y sus posibilidades para el Trabajo Social. *Propuestas Críticas en Trabajo Social - Critical Proposals in Social Work* 1(2), 10-30. DOI: 10.5354/2735-6620.2021.60952

Resumen

Desde que Lena Dominelli y Eileen McLeod publicaron el libro *Trabajo social feminista* (1999), se abre una puerta de reflexión disciplinar que cuestiona el confinamiento del feminismo - como perspectiva crítica - de la práctica profesional del trabajo social. Dicha discusión aún se encuentra en proceso de exploración y

Palabras Clave:
ética feminista;
ética situada;
ética deontológica;
justicia social;
intervención social

desarrollo. En este contexto, la intención del artículo es explorar en las reflexiones teóricas de la llamada ética feminista y algunas de sus contribuciones al ejercicio de la profesión. Específicamente, nos proponemos abordar tres críticas desde la teoría feminista a las teorías éticas deontológicas, las que derivan en tres propuestas para avanzar en una ética situada. A partir de los aspectos abordados proponemos algunas reflexiones sobre cómo podríamos tensionar la práctica de trabajadoras/es sociales, en miras a concebir prácticas profesionales y disciplinares emancipadoras, que nos permitan cuestionar las dicotomías que han caracterizado el pensamiento moderno, incluida la dicotomía “interventor/a-intervenida/o”.

Abstract

Since Lena Dominelli and Eileen McLeod published the book *Feminist Social Work* (1999), the question of the confinement of feminism - as a critical perspective - to the professional practice of social work has opened the door for professional reflection. This discussion is still in the process of exploration and development. The intention of this article is to explore the theoretical reflections of the so-called feminist ethics and some of the contributions for the practice of social work. Specifically, we propose to address three critiques from feminist theory to deontological ethical theories, which derive from three proposals that underpin a “situated ethics”. Based on the aspects addressed, we propose some reflections on how we could approach social workers’ interventions to conceive emancipating professional and disciplinary practices, which allow us to question the dichotomies that have characterized modern thought, including the dichotomy “who intervenes”/“who is intervened”.

Keywords
*feminist ethics;
 situated ethics;
 deontological
 ethics; social
 justice; social
 intervention.*



Introducción

“Una ética feminista es, obviamente, algo distinto de una ética para las mujeres. Mucho menos se nos ocurre el disparate de pensar que una ética feminista es aquella cuyos enunciados serían expresión de valores femeninos. Si bien puede hablarse de valores femeninos en un sentido sociológico, carecería por completo de sentido hablar de valores femeninos en un sentido ético.”

(Amorós, 1991:107)

La discusión disciplinar en torno al confinamiento del feminismo - como perspectiva crítica - de diferentes ámbitos de la vida social, y particularmente de la práctica profesional del trabajo social, sigue vigente y aún se encuentra en proceso de exploración y desarrollo. Las interpelaciones feministas al interior de la disciplina son diversas, existiendo interés por situar el aparataje conceptual desarrollado por la teoría feminista² en el debate en torno al ejercicio profesional, con intención de nutrir la praxis del trabajo social (Agrela y Morales, 2018; Dominelli, 2002; Dominelli y McLeod, 1999; Fernández-Montaña, 2015; Oliveira y de Almeida, 2015).

12

En esta línea, nos proponemos particularmente reflexionar sobre las contribuciones desde la ética feminista, con el propósito de interpelar la ética aplicada con la que procedemos en nuestro quehacer profesional e investigativo. Específicamente, abordamos tres críticas desde la teoría feminista a las teorías éticas deontológicas³ - consideradas referentes éticos hegemónicos en “Occidente” -, las que derivarán en la apuesta por una *ética situada*, que esperamos vincular con algunas reflexiones sobre cómo podríamos tensionar la práctica de trabajadoras/es sociales, en miras a concebir prácticas profesionales y disciplinares emancipadoras (Muñoz-Arce y Larraín-Salas, 2019).

Más que presentar un dispositivo conceptual que permita nutrir la comprensión de los contextos y los sujetos sociales con quienes trabajamos, quisiéramos aventurarnos en esbozar reflexiones de corte ético que nos permitan aproximarnos al hacer, a tomar decisiones que se encaminen hacia acciones justas y al fomento de la justicia social, dada la centralidad de esta última en los Códigos de Ética de la profesión.

² Hablamos en singular; de teoría feminista, solo con motivo de facilitar la lectura. Con ello no quisiéramos obviar la diversidad de corrientes teóricas y de acciones políticas al interior del feminismo.

³ Presentaremos principalmente algunas críticas realizadas, desde teóricas feministas, a tres grandes referentes de la ética deontológica: Immanuel Kant (1994), John Rawls (1971) y Jürgen Habermas (1994).



Entendemos que la intervención social - como un proceso complejo, construido y situado (Muñoz-Arce, 2018) - , nos demanda una mirada atenta y crítica para tomar las mejores decisiones posibles a la luz de la justicia social, donde muchas veces las prescripciones y patrones de acción universalistas/estandarizados son insuficientes. Ante ello, la ética feminista puede brindarnos pistas interesantes para avanzar en este sentido. Aunque las acciones profesionales están circunscritas en determinadas instituciones y/o programas sociales, que muchas veces operan bajo diseños centralizados y homogeneizantes, estamos llamadas/os a flexibilizar, dialogar y asumir un rol crítico ante los contextos en los que nos insertamos.

Con los propósitos manifestados, el artículo se estructura en tres apartados. El primero presenta las principales críticas desde la teoría feminista a las teorías deontológicas. En coherencia, la segunda sección presenta algunas de las propuestas que permiten esbozar una ética feminista, entendida como una ética situada. Finalmente, concluimos con algunas reflexiones respecto de la utilidad de los aportes de la ética feminista al trabajo social.

Críticas feministas a las éticas deontológicas

Las críticas feministas a las éticas deontológicas⁴ se detonan a partir los postulados de la psicóloga Carol Gilligan (1985) sobre la *ética del cuidado*, quien cuestiona la propuesta de Lawrence Kohlberg (1981) en torno al modelo basado en estadios de desarrollo de la conciencia moral. Gilligan discute el formalismo, el cognitivismo y las pretensiones de universalidad de las que se revisten las teorías de corte kantiano, poniendo en duda la separación entre forma y contenido en la evaluación del juicio moral⁵, dada las dificultades para dar cuenta de los juicios y del sentido propio del “yo” que tienen las mujeres (Benhabib, 1992, p. 39).

A partir de las afirmaciones de Kohlberg, respecto que las mujeres alcanzan un estadio de desarrollo inferior en relación a los hombres, Gilligan compara la experiencia de mujeres con el modelo kohlbergiano, para mostrar que la exclusión de estas - y de sus experiencias en las principales teorías evolutivas de la psicología - generaba modelos e hipótesis que no eran universales ni neutrales. La autora cuestionó los ideales de un “yo

⁴ Las éticas deontológicas buscan principios de la razón (pura) práctica, es decir, que tengan un carácter a priori, formal y necesario para alcanzar una auténtica universalidad, que no se reduzca a hechos empíricos (Kant, 1994). Las éticas deontológicas sitúan un “deber” universalmente válido para todas/os.

⁵ Dichos planteamientos se alinean a lo propuesto por Charles Taylor y Michael Walzer, quienes cuestionaron que los juicios morales en torno a la justicia pudiesen aislarse del contenido cultural de las concepciones de vida buena (Benhabib, 1992).

autónomo” (presupuesto en el modelo de Kohlberg), a la luz de las experiencias de las mujeres y las/os niñas/os, quienes tendían a otro tipo de razonamiento moral: más contextual y basado en relaciones de solidaridad, lo que Gilligan nomina *ética del cuidado*. Con ello, la autora además propone escuchar la voz de diferentes sujetos que quedan excluidos de estudios como los de Kohlberg.

Lo que Kohlberg ignoró es que los sujetos no están desvinculados (“yo autónomo”), sino que - como plantea Gilligan - se encuentran insertos en redes de interdependencia, cuentan con lazos que los vinculan, que modelan sus necesidades morales, su identidad y sus concepciones de *vida buena* (“yo encarnado”). Esto plantea un reto a las filosofías universalistas, respecto de cómo sostener la centralidad de la justicia y del cuidado en la vida de las personas; y cómo ampliar el ámbito de lo moral de modo que se incluyan en él las consideraciones que se derivan del “cuidado”, sin que esto implique ignorar el universalismo moral (Benhabib, 1992; 2006).

La *ética del cuidado* ha planteado un subtexto de género, a pesar que Gilligan no integra dicha perspectiva de análisis en su estudio (Benhabib, 1992). Como argumenta Seyla Benhabib (1992), Gilligan - sirviéndose de los postulados de Nancy Chodorow (1999) - plantea que el desarrollo psicosocial de niñas y niños arroja como consecuencia determinados esquemas de personalidad entre las/os adultas/os de la especie. El varón - dada su socialización - tendría un sentido de los límites del “yo” más rígida y las mujeres, en cambio, estarían más predispuestas a mostrar sentimientos de empatía y simpatía en relación a los demás, pues las fronteras entre su “yo” y las/os otras/os serían más fluidas. De este modo, la autora concluye que los resultados arrojados por el estudio de Kohlberg - en el que las mujeres no alcanzaban estadios post-convencionales - obedece a las limitaciones propias del instrumento utilizado y no, como lo creía el autor, a una especie de “inferioridad (o inmadurez) moral” de las mujeres. Esto sucede en la medida que se excluye toda consideración ética hacia los valores sobre los que las mujeres configurarían su “yo moral”.

A pesar de las críticas hacia los postulados de Gilligan⁶, sus aportes han abierto caminos a desestabilizar los postulados que aspiran a la universalidad y han inspirado a diferentes autoras para continuar el debate sobre una ética feminista (Benhabib, 1992; 2006). Dada la importancia de esta discusión, en los siguientes apartados desarrollare-

⁶ Las críticas al trabajo de Gilligan han provenido tanto desde teóricas feministas como desde teóricos de la justicia. Las críticas feministas apuntan a que su estudio parece inferir que el comportamiento de acuerdo al género está determinado biológicamente, cayendo en postulados esencialistas. Asimismo, se ha creído que la autora ha olvidado la consideración de la historicidad en los resultados de su trabajo y los determinantes históricos de las diferencias entre mujeres (Benhabib, 1992).

mos en mayor detalle las principales críticas y algunas propuestas emanadas desde las reflexiones feministas en torno a las éticas de la justicia⁷. Entre las principales críticas encontramos: i) La crítica a la *universalidad normativa* y la *imparcialidad* defendidas por dichas teorías éticas; ii) La crítica a las dicotomías que tales teorías presuponen y refuerzan, entre ellas el *divorcio entre las esferas pública y privada*, y la supuesta *confrontación entre principios de vida buena y principios de justicia*; y iii) El cuestionamiento a la *presuposición de un sujeto moral autónomo*.

Lo problemático: la universalidad normativa y la imparcialidad

Para el feminismo, el universalismo normativo de raíz deontológica, herencia del pensamiento ilustrado, es problemático. La universalidad normativa - perfilada como norte del proyecto moral de la modernidad - constituye para los feminismos una de las críticas más importantes a las teorías éticas y políticas contemporáneas. En las concepciones de *universalidad e imparcialidad* se reconocen relaciones de dominación concretas que permanecen encubiertas, entre ellas, las de género. Estas últimas privilegian la figura del varón adulto autónomo (despojando de sus relaciones interpersonales), lo que necesariamente excluye a las mujeres y otros sujetos, por no cumplir con el parámetro: un sujeto masculino, asumido como dotado de razón; un sujeto definido en términos parciales que se entiende representativo de lo humano (Benhabib, 1987; 2006; Fraser, 1997).

Para Esperanza Guisán (1988), la ética kantiana - que impulsa y da pie al debate sobre las éticas de la justicia - es presumidamente masculina en comparación con la propuesta de otras/os filósofas/os. Esto, dado que Kant asume los roles atribuidos socioculturalmente a mujeres y hombres de modo acrítico, comprendiendo lo masculino vinculado necesariamente a la idea de racionalidad abstracta ("lo universal") y lo femenino al ámbito de los sentimientos y del mundo concreto ("lo particular")⁸. Con razón, se constata - y la vez se critica - la formulación unilateral y parcial de las éticas deontológicas.

La apuesta por un individuo universal-abstracto define al ser humano necesariamente como varón, y no sólo como varón, sino que las más de las veces como occidental (u occidentalizado), blanco-mestizo, heterosexual y adscrito a determinada clase social,

⁷ Las éticas de la justicia se reconocen como éticas deontológicas en tanto se encuentran íntegramente ligadas a un "deber" universal kantiano. El mismo Rawls en su teoría de la justicia señala: "los principios de justicia son, además, imperativos categóricos en el sentido kantiano [...] un principio de conducta que se aplica a una persona en virtud de su naturaleza como ser libre, igual y racional. La validez del principio no presupone que uno tenga un deseo o fin particular" (Rawls, 1971, p. 253). Bajo la influencia kantiana, Rawls diseña una teoría de la justicia cuya máxima pretensión es la de ser imparcial.

⁸ Respecto a la dualidad universal-particular, Kant no considera que las mujeres sean capaces de universalidad, atribuyéndoles una "inteligencia bella" (cuyo objeto es el sentimiento) frente a la "inteligencia profunda" de los varones (cuyo objeto es la especulación abstracta). "Por eso la educación de las mujeres no consistirá en razonamientos sino en el cultivo de la sensibilidad y los sentimientos morales" (Kant, 1997, p. 148). Así, habiéndoles negado la posibilidad de acceder a principios, la naturaleza ha dotado a las mujeres "de un tierno corazón" (Guisán, 1988, p. 149).

excluyendo a toda persona que escape a dicho canon (Brah, 2011; Fraser, 2006; Young, 1987). El universalismo (o las pretensiones de universalidad), entonces, establecerían de modo implícito la norma masculina bajo el velo de la imparcialidad⁹. Dicha abstracción evade el reconocimiento del sujeto moral concreto, en toda su particularidad, contexto e historia, ejerciendo un efecto negativo y destructivo en un mundo altamente diferenciado.

Frente a ello, el feminismo se ha dado a la tarea de evidenciar que, en una sociedad patriarcal como la nuestra, el sujeto masculino asumido como universal es el sujeto constituyente de la reflexión y la práctica ética, el que es necesario desestabilizar por no representar la diversidad humana y excluir a la pluralidad de mujeres de dicho imaginario. Los ideales de universalidad más que integrar han marginado, pues abstraer a los sujetos de sus particularidades ha implicado dejar “en paréntesis” las desigualdades sociales que moldean sus experiencias, vivencias y decisiones morales, ofreciendo “ventajas para los grupos dominantes en la sociedad y desventajas para los subordinados” (Fraser, 1997, p. 110). De modo que:

establecer un conjunto de normas que [se asume] están más allá del poder o la fuerza es, en sí misma, una práctica de poder y de fuerza que sublima, disfraza y extiende su propio juego de poder mediante el recurso a figuras retóricas de universalidad normativa. (Butler, 2001, p.15)

En esta línea, Seyla Benhabib (1987) argumenta que las teorías morales universalistas - como la de John Rawls - ignoran el punto de partida del otro concreto (situado), lo que llevaría a una incoherencia epistémica. En la posición original (*original position*) propuesta por Rawls, el otro (como diferente del yo) desaparece, lo que evade la obligación moral de afrontar la otredad (Benhabib, 1987; 2006), pues las diferencias son irrelevantes. La idea de un otro abstracto apunta a una máscara vacía que correspondería, al mismo tiempo, a todas/os y a nadie (Benhabib, 1987). La posición original ocultaría aspectos centrales de la desigualdad que el mismo Rawls pretende superar. El problema no estaría en el carácter ficcional de la posición original, sino en la afirmación respecto que es deseable que esa ficción oriente normativamente las teorías de la justicia. Así, vemos como los presupuestos normativos rawlsianos impondrían serios límites a la comprensión de las relaciones de poder y de las diversas formas de opresión.

Al cuestionar tanto la universalidad normativa como la imparcialidad, las teóricas fe-

⁹ Esto puede vincularse al llamado velo de la ignorancia (*veil of ignorance*), concepto utilizado por John Rawls para llegar a los dos principios de la justicia. Esta perspectiva exige que todas/os las/os participantes en el acuerdo hagan abstracción de la situación real que ocupan en la sociedad y adopten una posición original, donde no existen conocimientos previos sobre personas o intereses particulares.

ministas nos invitan a desconfiar de todas aquellos discursos, concepciones y prácticas que se precien de universales - incluidas las concepciones de Democracia, Ciudadanía e Igualdad -, pues encubrirían, reproducirían y reforzarían relaciones de dominación que han implicado la marginación de determinados sujetos y grupos sociales en base a su “diferencia” o “distancia” con el sujeto normativo asumido como universal (hombre-occidental-blanco-heterosexual-burgués) (Alexander y Mohanty, 2004; Fraser, 1997; Young, 2000).

Tal planteamiento de justicia sería imperfecto, entre otras cosas, porque toma cuerpo en leyes que uniformizan, por lo que no llega a todas/os ni repara en las diferencias (Camps, 1990). Las nociones ciegas a las diferencias y las consecuentes relaciones de poder - entre las que podría estar el mismo ejercicio profesional de trabajadoras/es sociales -, aun reconociendo igual valor moral a todas las personas, reproducirían y reforzarían relaciones de poder específicas, con lo que difícilmente podría alcanzarse la justicia. En este contexto, cabría cuestionar los ideales de asimilación (Young, 2000) que encubren las prácticas universalistas y estandarizadas, que - al promover igualdad de trato como principio fundamental - han desvalorizado y buscan estandarizar la diferencia (de género, raza/etnicidad, etc.), construyéndola como un obstáculo.

Crítica al refuerzo de dicotomías (aparentemente) irreconciliables

Esta segunda crítica se desprende de la anterior, pues bajo el velo de la imparcialidad no solo se ocultan relaciones de poder específicas (p.ej. entre hombres y mujeres; entre jóvenes y adultos), sino que, además, se reproduce acríticamente un discurso dicotómico que se deriva de la diferenciación aparentemente opuesta sobre lo masculino y lo femenino (cultura/naturaleza; razón/emocionalidad; público/privado) que ha dividido “a los seres humanos en cabezas y cuerpos, razones y pasiones, comunicación racional y eficiente, y comunicación íntima” (López, 2004, p.31).

El feminismo ha planteado el desafío de desestabilizar principalmente las dicotomías razón/afecto y público/privado en la reflexión ética, pues una ética basada solo en ideales como la razón y lo público - en contraposición y desvalorización de la afectividad y el espacio privado -, por un lado, relegaría a un segundo plano la solidaridad y los valores de respeto por “el otro” en el ámbito público; y, por otro, desatendería la discusión sobre lo justo en el ámbito reconocido como privado (relaciones familiares, matrimonio, sexualidad, prácticas de cuidado) al ser representado como particular (no-universal) por la ideología burguesa masculinista (Benhabib, 1992; Fraser, 1997;

López, 2004; Pisano, 2004). Este discurso ético dicotómico, entre otras cosas y como revisaremos a continuación, valida una división tajante entre las esferas pública y privada, y la incompatibilidad de principios de justicia y de vida buena.

El divorcio entre lo público y lo privado

Una de las dicotomías más criticadas por la teoría feminista corresponde al *divorcio entre las esferas pública y privada* que las teorías deontológicas presuponen, donde “el ámbito público y los principios que lo gobiernan se consideran separados o independiente de las relaciones en el ámbito privado” (Pateman, 1995, p. 2-3).

Entre las críticas que recibió Habermas¹⁰, a partir de su libro *Historia crítica de la opinión pública* (1962)¹¹, la teoría feminista apuntó a los argumentos que tradicionalmente justificaban la diferencia entre esfera pública y privada. Tal diferencia se basó históricamente en instituciones de la sociedad civil y de la cultura pública sexista en que las ideas de participación y ciudadanía eran atribuidas exclusivamente a hombres (Fraser, 1997). A la figura masculina se le atribuye la racionalidad, la propiedad y la ciudadanía, como si los hombres portaran virtudes “naturalmente” vinculadas a la universalidad y la justicia.

Asambleas, parlamentos y asociaciones civiles serían, entonces, espacios exclusivos para hombres, mientras las mujeres - a partir de su diferencia sexual - son situadas en la esfera privada/doméstica, asumiendo principalmente los papeles de madre y esposa (Hierro, 2014a; Pateman, 2013). Así, se reproduce el binomio “natural/civil”, donde el mundo privado se circunscribe a “la familia basada en los lazos [asumidos como] naturales de sentimiento y de sangre”, mientras la esfera pública “es regida por criterios universales, intereses, derechos, igualdad y propiedad, criterios aplicables apenas a los hombres” (Pateman, 2013, p. 59).

La sociedad civil - su origen, sustento y temas de interés - se comprende separada de la esfera privada/doméstica. Las teorías de la justicia - y la teoría política liberal que estas insuman - se han esforzado por fortalecer las barreras que separan lo público - que presumen relaciones de igualdad - de espacios y procesos asumidos como prepolíticos (o

¹⁰ Las críticas apuntan principalmente a presupuestos históricos insuficientes, ya que Habermas habría reducido el concepto de realidad de la sociedad civil burguesa en un período temporal muy acotado. Con ello, serían muchos las/os excluidas/os en la reconstrucción de la esfera pública burguesa (Habermas, 1994). Esa no sería, por ejemplo, la historia del proletariado del mismo período (Kluge y Negt, 1993).

¹¹ Libro sobre las tendencias históricas de la esfera pública como una categoría burguesa del siglo XVII hasta mediados del siglo XX en Inglaterra, Francia y Alemania.

no políticos), como la familia, la vida cotidiana y la economía, fundadas en relaciones sistémicas de desigualdad (Fraser, 1997). Los términos “público” y “privado” no son sólo designaciones de esferas sociales, pueden ser clasificaciones culturales y rótulos retóricos poderosos, “que se utilizan con frecuencia para deslegitimar ciertos intereses, ideas y tópicos, y para valorar otros” (Fraser, 1997, p. 126).

La desvinculación de la esfera privada de la pública, por tanto, plantea efectos colaterales y nocivos para la sociedad. Por un lado, se circunscribe a las mujeres a determinadas actividades privadas (cuidar hijas/os, cuidar la casa, satisfacer al marido, etc.); y, por otro, el que dichas actividades formen parte de la esfera privada, imposibilita que este espacio social sea racionalmente cuestionado en base a criterios de igualdad y justicia.

De esta manera, prácticas tan extendidas como asumir que el espacio doméstico (el cuidado de personas dependientes y/o de hijas/os) es responsabilidad principalmente de las mujeres, puede llevarnos a sobre exigir las e invisibilizar las responsabilidades que corresponden a los hombres u otros actores e instituciones en ello. Esto, además de ser contraproducente a la luz de las críticas feministas a la justicia, puede vulnerar los derechos fundamentales de las propias mujeres y el ejercicio de sus autonomías morales.

Contraposición de principios de justicia y vida buena

En base a la oposición femenino y masculino, las éticas deontológicas han reproducido la dicotomía público/privado - como acabamos de ver - y, con ello, la oposición entre justicia y vida buena. Así, por ejemplo, sostendrá Kant:

La virtud de la mujer es una virtud bella (...) Evitarán el mal no por injusto, sino por feo, y actos virtuosos son para ellas los moralmente bellos. Nada de deber, nada de necesidad, nada de obligación. A la mujer le es insoportable toda orden y toda construcción malhumorada (...). Me parece difícil que el bello sexo sea capaz de principios. (1997, p. 155)

Para Kant, no solo las mujeres son incapaces de obrar según principios¹² (o de moralidad post-convencional en lenguaje kolbergiano) al carecer de autonomía moral, sino que la virtud (lo bello, la inclinación, el interés) sería incompatible con lo justo (el deber). Dichas exigencias kantianas de universalidad y autonomía - donde la auténtica conducta moral es seguir lo justo y no el interés - encontraron continuación

¹² A partir de la máxima universal, es decir, “obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio” (Kant, 1994, p. 84).

durante el siglo XX en autores como Rawls, Apel y Habermas. La imparcialidad, definida desde la idea de razón universal (entendida como masculina), es el resultado de la oposición entre “razón” y “deseos”, situada desde una perspectiva ideal que escasamente podría aplicarse a la realidad empírica, pues apela a una situación de razonamiento que extirpa a las personas de su contexto en la que toman decisiones.

Reforzando lo anterior, vemos cómo el ámbito moral, en el que operan los criterios de justicia, estaría delimitado por el espacio público. Mientras que los valores pertenecientes al espacio doméstico - entendidos como parte de las opciones particulares de vida buena - se consideran ajenos al ámbito propiamente moral. Sobre dichas evidencias, el *telos* emancipatorio del feminismo propone dismantelar las dicotomías (“falsas antítesis” o “falsas oposiciones”) que se plantean como irreconciliables y devienen opresivas, tanto en las teorías éticas deontológicas como en la teoría política liberal (Benhabib, 2006; Carosio, 2007; Fraser, 1997). Retomaremos este propósito en el tercer apartado.

La presunción de autonomía del sujeto moral

Finalmente, la tercera crítica que abordaremos alude a la presunción de autonomía del sujeto moral por parte de las teorías de la justicia. Al cuestionar el planteamiento de imparcialidad, se posiciona la imposibilidad de un “punto de vista neutral” - que sea capaz de decidir qué es pertinente *a priori* - donde el sujeto sea capaz de abstraerse totalmente de sus condiciones de existencia, incluido los vínculos que le unen a otras personas (relaciones afectivas, de cuidado, de lealtad, etc.).

Para autoras como Benhabib (2006), el supuesto de un ego masculino autónomo desarraigado responde a una ficción, que hace a las teorías de la justicia indiferentes e insensibles al contexto y al razonamiento contextual de los sujetos. La abstracción del sujeto lo extrae de las relaciones sociales y afectivas que lo constituyen, obviando que los sujetos no estamos desvinculados, sino que nos encontramos insertas/os en redes de interdependencia que modelan nuestras necesidades morales, identidades y concepciones tanto de justicia como de vida buena (Benhabib, 1992; 2006; Gilligan, 1985). Con ello, se evade el reconocimiento de un sujeto concreto. Al mismo tiempo, se desconoce el lugar que ocupamos en el entramado social: las relaciones de reciprocidad y de poder que modelan nuestras situaciones particulares. En este contexto, se propone pensar un sujeto encarnado, situado, interdependiente, que está determinado en términos históricos y que tiene una ubicación específica en el entramado social.

Habiendo comentado las principales críticas feminista a las éticas deontológicas, en

el siguiente apartado pasamos a exponer algunos elementos que permiten esbozar una ética feminista, que se caracterizaría por la propuesta de una *ética situada*.

Una ética situada

En base a las críticas tratadas, la teoría feminista ha planteado diferentes aproximaciones que permiten esbozar una ética situada, dinámica, centrada en los sujetos y sus redes de interdependencia, que apunta a un orden relacional diferente. En este contexto, presentaremos algunos elementos que dan forma a una ética feminista¹³. Primero, se comprende que el sujeto moral no responde a una abstracción, sino que está encarnado y que, al momento de tomar decisiones en el plano ético, no puede abstraerse totalmente de su contexto y las relaciones sociales que modelan su conducta. En segundo lugar, la ética feminista busca desestabilizar las dicotomías naturalizadas por las éticas deontológicas, proponiendo integrar los ideales de justicia y vida buena en el pensamiento ético, al igual que llevar los principios de justicia a los espacios reconocidos como privados. Finalmente, se destaca la promoción de los principios de solidaridad y co-responsabilidad en las decisiones morales, los que muchas veces quedan relegados al ser asumidos como valores “femeninos”. A continuación, trataremos cada uno de estos aspectos.

21

El sujeto moral encarnado

Como alternativa al sujeto que proponen las éticas del deber - abstracto, autónomo y racional -, la ética feminista plantea pensar el sujeto como *posicionalidad*: incardinado, contextual e interdependiente social y afectivamente. El sujeto moral es entendido, por un lado, como un sujeto diverso/plural en términos identitarios; y, por otro, como un sujeto relacional que deviene a partir de su ubicación (sus posiciones y funciones) en el entramado social, siendo especialmente relevantes las relaciones de poder en la que se insertan las personas (Benhabib, 1992; Carosio, 2007). Se alude, entonces, a una experiencia no-esencial ni innata, sino significada histórica y contextualmente.

La propuesta de un *sujeto situado* - entre otras cosas - es fundamental para el plantea-

¹³No quisiéramos homogeneizar las propuestas de diversas autoras feministas en el campo de la ética. Existen diferentes propuestas y diversos énfasis, no obstante, se distinguen algunos elementos comunes como los presentados en este apartado.



miento de la *interseccionalidad* por la teoría feminista, perspectiva que permite comprender la mutua constitución de las estructuras sociales y los efectos - en términos de desigualdades y privilegios - que esta matriz de poder tiene sobre la vida de las personas y los grupos (Collins, 2000; Cubillos, 2015; Muñoz-Arce y Larraín-Salas, 2019). La interseccionalidad nos invita a comprender las complejas interacciones entre diferentes estructuras de desigualdad (p.ej. de género, raza/etnicidad, clase social), para hacerlas explícitas y discutir las abiertamente. Esto, con propósito de conocer cómo influyen en las circunstancias vitales de personas y grupos y en sus condiciones de habla. En la línea de una ética comunicativa, la intención es evitar que las desigualdades contaminen la interacción discursiva y se pueda llegar a acuerdos justos para todas las personas involucradas (Benhabib, 2006; Fraser, 1997).

Desde esta óptica, las intervenciones sociales que asumen acríticamente repertorios estandarizados debiesen ser revisadas, apuntando a un examen informado de las situaciones a trabajar: reconociendo las relaciones de poder que la cruzan y cualquier otro antecedente relevante que eventualmente pueda limitar diálogos horizontales (tanto entre las partes involucradas como entre profesionales y sujetos de intervención). Esto apunta a reconocer las relaciones sociales jerárquicas en la situación abordada y la autonomía moral - capacidad de habla y acción - de todas/os las/os participantes, evitando silenciamientos, revictimizaciones, reproducción de estereotipos e imposiciones en el proceso de intervención.

Pensar el sujeto como *posicionalidad*, no implica renunciar a la universalidad, sino a repensarla de modo no totalizador. Una universalidad metaforizada en un campo de disputa permanente, que cuestione constantemente sus fundamentos, reconociendo qué autoriza y qué excluye (Butler, 2007). Se transita desde un *universalismo racional* - reconocido como opresivo, por intentar posicionarse como concepto único, representativo y normativo - hacia un *universalismo dialógico*, en constante construcción a partir de las experiencias de sujetos diversos (Guirao, 2010). Particularmente, Benhabib plantea un *universalismo interactivo* (no legislativo), que reformule el principio de universalización en el modelo de diálogo moral propuesto por autores como Apel y Habermas. Un universalismo “conocedor de las diferencias entre géneros, no ciego a ellas, sensible al contexto y no indiferente a las situaciones” (Benhabib, 2006, p. 16), donde es fundamental “la disposición a razonar desde el punto de vista del otro, y la sensibilidad a escuchar sus voces” (Benhabib, 2006, p. 21).

Benhabib apuesta por visualizar al sujeto moral, a la vez, como *otro generalizado* y

otro concreto. Por un lado, reconocerle como persona moral con los mismos derechos que nosotras/os mismas/os; respetándole, reconociendo su agencia, voz y capacidad de sentido de justicia. Y, por otro, entenderlo “como un individuo único con historia vital, disposición y capacidades determinadas, así como con necesidades y limitaciones” (Benhabib, 2006, p. 22). La autora apuesta por el cultivo de las cualidades de la amistad y la solidaridad cívica, capaces de mediar entre los puntos de vista de los *otros generalizados* y los *otros concretos*. Para Benhabib la solidaridad cívica - que implica la voluntad de entendimiento y la disposición a alcanzar acuerdos en un diálogo abierto - nos enseñaría a razonar y comprender. Asimismo, puede contribuir a superar las brechas entre las relaciones de justicia (principios de derecho moral) y las de virtud (que define nuestras relaciones con nosotros/as mismas/os y los demás); y “forzar los límites entre necesidades privadas y reivindicaciones públicas, desgracias individuales y quejas representables colectivamente” (Benhabib, 2006, p. 22). Con este planteamiento, se apunta a dos asuntos que serán fundamentales para la ética feminista: i) La promoción de la cooperación y la solidaridad; ii) El reconocimiento de las interdependencias entre los intereses públicos y privados, y los principios de justicia y vida buena.

Solidaridad y co-responsabilidad

Un reclamo desde la teoría feminista a las éticas de la justicia es dar demasiada centralidad a la razón (asumida como atributo eminentemente masculino y propio del espacio público), en desmedro de valores como la solidaridad y el cuidado (asumidos como femeninos y propios del espacio privado). Así, el feminismo ha planteado el desafío de desestabilizar la dicotomía razón/afecto en la reflexión ética, demandando la universalización de los valores construidos como femeninos para integrarlos al debate ético y la discusión en la esfera pública. Una ética basada sólo en ideales como la razón - en contraposición y desvalorización de la afectividad - carecería de solidaridad y valores de respeto por “el otro” pertinentes para humanizar a la sociedad (Benhabib, 1992; Camps, 1990; López, 2004; Pisano, 2004). El cuidado - de una/o misma/o, las/os otras/os y de la naturaleza - se posiciona como actividad humana fundamental para sostener la sociedad y lo público, reconociendo la vulnerabilidad propia de la condición humana (Butler, 2006; Carosio, 2007; Puleo, 2011).

Victòria Camps (1990) plantea que la justicia no es perfecta en sí misma (no llega a todas/os) ni constituye la totalidad de las exigencias éticas, por ello, precisa ser compensada con sentimientos de ayuda, amistad y reconocimiento del otro. De este modo:

es preciso cuidar y atender a otro valor vecino de la justicia, el valor que consiste en

mostrarse unido a otras personas o grupos, compartiendo sus intereses y sus necesidades, en sentirse solidario del dolor y sufrimiento ajenos. La solidaridad es, pues, una virtud, que debe ser entendida como condición de la justicia, y como aquella medida que, a su vez, viene a compensar las insuficiencias de esa virtud fundamental (...). La solidaridad es una práctica que está más acá pero también va más allá de la justicia. (1990, p. 36)

La relevancia de articular justicia con solidaridad ha quedado evidenciada en el contexto de la actual crisis socio-sanitaria por COVID-19 a nivel nacional, pues, donde la justicia provista por el Estado no ha llegado (en salud, educación, subsistencia), se han desarrollado diversas manifestaciones asociadas al cuidado desde la sociedad civil (ollas comunes, campañas de apoyo a cubrir necesidades básicas, etc.). Todo lo cual lleva a interpelar las éticas de la justicia a partir de la *ética del cuidado*, no posicionándolas como éticas escindidas, sino buscando su integración y reconocimiento.

Desestabilizar e integrar dicotomías: público/privado y justicia/vida buena

Como comentamos anteriormente, el telos emancipatorio del feminismo propone desmantelar las dicotomías que devienen opresivas y se plantean irreconciliables (Carosio, 2007). En este escenario, se asume que no existen fronteras estáticas ni apriorísticas entre lo público y lo privado, como proponen las éticas deontológicas. Es decir, lo que debe considerarse como de interés común será decidido a través de la confrontación discursiva (Benhabib, 2006; Fraser, 1997).

Se apela a una redefinición de lo público y lo privado que reconozca sus interrelaciones, pues la esfera doméstica también es política y de interés público, a la vez que el espacio público no puede ignorar las particularidades y las relaciones de interdependencia entre los sujetos (Benhabib, 2006; Pateman, 1995). La ética feminista ha ampliado la esfera de la ética, al reivindicar que lo privado es también político y no dejar fuera de su razonamiento ningún elemento de lo humano (Gargallo, 2004). La división tajante entre público/privado y razón/emoción ha permitido la exclusión de las relaciones de solidaridad del ámbito público. Una convivencia basada en la reciprocidad implica observar la esfera privada desde el prisma de la justicia: las normas familiares y las que sustentan la división social y sexual del trabajo, dejando que temas y valores propios de las interacciones cotidianas circulen entre los dominios público y privado.

En esta línea, y con el propósito de tensionar, desestabilizar e integrar “falsas antítesis” (Fraser, 1997), la teoría feminista plantea que pensar un horizonte de justicia social no implica necesariamente olvidar que existen concepciones de “vida buena”, visibilizan-

do las relaciones de poder que cruzan los preceptos morales y que han limitado la existencia femenina libre y autodeterminada, al definir un *deber ser* para las mujeres (“ser-para-otros”) que promueve su inferiorización, uso y control al interior de la familia y la sociedad (Hierro, 2014a; 2014b; López, 2004; Pisano, 2004). El feminismo ha buscado reivindicar la “subjetividad femenina” que ha sido negada, en tanto particular, trazando el imperativo de reconocer la “capacidad humana de respetarnos y diseñar nuestras propias vidas y la sociedad que queremos” (Pisano, 2004, p. 6). Con esto se reintegran los debates sobre *vida buena* al ámbito ético sin contraponerlos a los ideales de *justicia*.

Al respecto, Graciela Hierro (2014b) plantea la llamada *ética del placer*, definida como una ética feminista comprometida con la vida cotidiana, donde no se sacrifique la consecución del placer ni las satisfacciones personales o colectivas, principalmente de las mujeres. Lo justo para las mujeres sería convertirse en “seres-para-sí”, lo que implica autodeterminación y autointerés, asumiendo el placer como sentido de existencia y determinante de una vida buena. A partir del (auto)interés sería posible reposicionar a las mujeres - y otros sujetos - en la sociedad y con ellas mismas, tomando conciencia de la responsabilidad de superar su situación opresiva, al abrirse a la posibilidad del placer y felicidad. Como afirma Margarita Pisano “el feminismo, al reivindicar el derecho al goce, al placer y al cuerpo como legítimo, no culpable, está contraponiendo a la moral del sufrimiento un deseo del buen vivir” (2004, p. 9). Una ética “que refleje tanto la dignidad de la justicia como la promesa de la felicidad” (Benhabib, 2006, p. 16); que no se ocupe sólo de las reglas (el deber, lo justo), sino de cualquier cosa que se valore como moral (Carosio, 2007).

Dicha ética (“para-sí”) no apunta a una ética autorreferente y egoísta, reconoce

la libre acción de una persona en solidaridad con las demás y el todo, tanto en contra de la injusticia de la dominación de una persona, sexo, clase, cultura o raza en nombre de su supuesta universalidad, tanto en contra del avasallamiento de la naturaleza de la que somos parte con base en una supuesta superioridad humana sobre todo lo vivo. (Gargallo, 2004, p. 24).

Esta apuesta ética rebasa las intenciones particularistas promoviendo la responsabilidad no sólo con uno/a mismo/a, sino también con el entorno humano y no humano.

En este sentido, sería necesario asumir como trabajadoras/es sociales relaciones de reciprocidad con las personas, donde no sólo se actúe reconociendo al *otro generalizado* - digno de respeto, con derechos y capacidad de habla y acción -, sino integrando al *otro*

concreto, en su particularidad, historia, limitaciones y posibilidades (Benhabib, 2006). Asimismo, se debiese reconocer y potenciar la responsabilización y la solidaridad entre las/os participantes de determinada intervención, donde, por un lado, se brinde espacio para la autodeterminación y la responsabilización de cada persona o grupo con sus propios procesos; y, por otro, se asuman obligaciones de bienestar colectivo, por parte de las/os diferentes implicadas/os, en base a relaciones de reciprocidad.

Conclusiones

En base al recorrido realizado, hemos podido revisar las principales críticas desde la teoría feminista a las teorías éticas deontológicas - a la *universalidad normativa*, las dicotomías vinculadas a las *esferas pública y privada*, a los *principios de justicia y vida buena*, y la *figura de un sujeto moral autónomo* -, que derivan en la propuesta de una ética feminista. Esta apuesta, nutriéndose de diversos postulados, apunta a una ética situada que conciba un orden relacional distinto: que contemple los impactos de una matriz de poder imbricada y visualice un sujeto moral autónomo, pero interdependiente, dotado de razón, pero también sensibilidad. Un sujeto capaz de tomar conciencia de sus condiciones de existencia y del lugar que ocupa en la sociedad; que es capaz de hacerse responsable de sus procesos y de establecer relaciones de reciprocidad para construir mejores proyecciones de su devenir, en términos de justicia y autodeterminación.

Dichos debates permiten reposicionar reflexiones, quizás no tan nuevas, pero a las que nos enfrentamos cotidianamente. Esta discusión pone atención en nudos y disyuntivas a los que es importante atender. Sabemos que desde las prácticas profesionales emergen reflexiones y propuestas que eventualmente dialogan con los argumentos presentados. Entendemos, igualmente, que estas inquietudes no son exclusivas del feminismo, sólo hemos intentado ponerlas a disposición como aparataje conceptual que dialoga con las prácticas, con propósito de seguir movilizando miradas críticas en la praxis del trabajo social, desde reflexiones éticas feministas que aspiran a la transformación de las estructuras que se vuelven injustas, tanto en términos objetivos como subjetivos.

Consideramos que los contrapuntos feministas al debate ético permitirían avanzar en el desarrollo de prácticas emancipatorias que permitan comprender complejamente los contextos de intervención, alejándonos de los discursos estandarizados y sus aplicaciones acríticas; alejándonos de discursos fijos y prescriptivos (Muñoz-Arce y Larraín-Salas, 2019). Esperamos que estas reflexiones se encausen hacia miradas críticas, que

permitan sobre todo tensionar aquellos “falsos opuestos” (público/privado; justicia/vida buena; razón/emoción) en el marco de la intervención social, incluida la dicotomía “interventor/a-intervenida/o”.

Referencias bibliográficas

Agrela, B. y Morales, A. (2018). Trabajo social y estudios de género. Vindicando un espacio científico propio. *Revista Estudios Feministas*, 26(2).

<https://dx.doi.org/10.1590/1806-9584-2018v26n251263>

Alexander, M. J. y Mohanty, C. T. (2004). Genealogías, legados, movimientos. En h. bell, A. Brah, Ch. Sandoval y G. Anzaldúa, *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras* (R. Macho, H. Romero, Á. Salcedo y M. Serranos, trads.) (pp. 137-184). Traficantes de sueños.

Amorós, C. (1991). *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Anthropos.

Benhabib, S. (1987). The Generalized and the Concrete Other: The Kohlberg-Gilligan Controversy and Feminist Theory. In S. Benhabib & D. Cornell (Eds.), *Feminism as Critique: On the Politics of Gender* (pp. 77-95). University of Minnesota Press.

Benhabib, S. (1992). Una revisión del debate sobre las mujeres y la teoría moral (C. Thiebaut, trad.). *Isegoría*, 6, 37-63.

Benhabib, S. (2006). *El ser y el otro en la ética contemporánea*. Gedisa.

Brah, A. (2011). *Cartografía de la Diáspora: identidades en cuestión* (S. Ojeda, trad.). Traficantes de sueños.

Butler, J. (2001). Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del postmodernismo (M. Silva, trad.). *La Ventana*, 13, 7-41.

Butler, J. (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia* (F. Rodríguez, trad.). Paidós.

Butler, J. (2007). *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad* (M. A.

Muñoz, trad.). Paidós.

Camps, V. (1990). *Virtudes públicas*. Espasa Calpe.

Carosio, A. (2007). La ética feminista: Más allá de la justicia. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, 12(28), 159-184.

Chodorow, N. (1999). *The Reproduction of Mothering. Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. University of California Press.

Collins, P. (2000). *Black feminist thought. Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. Routledge.

Cubillos, J. (2015). La importancia de la interseccionalidad para la investigación feminista. *Oxímora, Revista Internacional de Ética y Política*, 7, 119-137.

Dominelli, L. (2002). *Feminist Social Work. Theory and Practice*. Palgrave.

Dominelli, L. y McLeod, E. (1999). *Trabajo social feminista*. Cátedra.

Fernández-Montaña, P. (2015). Trabajo Social Feminista: una revisión teórica para la redefinición práctica. *Trabajo Social Global, Revista de Investigaciones en Intervención Social*, 5(9), 24-39.

Fraser, J. (1997). *Justice Interruptus*. Routledge.

Fraser, J. (2006). La justicia social en la era de la política de la identidad: redistribución, reconocimiento y participación. En N. Fraser y A. Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico* (P. Manzano, trad.) (pp. 33-79). Ediciones Morata.

Gargallo, F. (2004). Ética, ética feminista y libertad. En X. Bedregal (Ed.), *Ética y feminismo* (pp. 24-29). Ediciones La Correa Feminista.

Gilligan, C. (1985). *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*. Fondo de Cultura Económica.

Guirao, C. (2010). Modernidad y postmodernidad en el feminismo contemporáneo. *Feminismos*, 15, 221-234.

Guisán, E. (1988). *Esplendor y miseria de la ética kantiana*. Anthropos.

- Habermas, J. (1962). *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Luchterhand.
- Habermas, J. (1994). *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Editorial Gustavo Gili.
- Hierro, G. (2014a). *Ética y feminismo*. UNAM.
- Hierro, G. (2014b). *La ética del placer*. UNAM.
- Kant, I. (1994). *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (V. Camps y J. Conill Sancho, trads.). Tecnos.
- Kant, I. (1997). *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir. Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime. Crítica del Juicio*. Porrúa.
- Kluge, A. y Negt, O. (1993). *Public Sphere and Experience: Toward an Analysis of the Bourgeois and Proletarian Public Sphere*. University of Minnesota Press.
- Kohlberg, L. (1981). *The Philosophy of Moral Development. Moral Stages and the Idea of Justice*. Harper & Row Pubs.
- López, A. (2004). En la búsqueda de una ética feminista de la comunicación. En X. Bedregal (Ed.), *Ética y feminismo* (pp. 30-37). Ediciones La Correa Feminista.
- Muñoz-Arce, G. (2018). Contra la exclusión: Lugar de enunciación e intervención social en la primera línea. *Polis, Revista Latinoamericana*, 49, 259-278.
- Muñoz-Arce, G. y Larraín-Salas, D. (2019). Interseccionalidad y los programas sociales pro-integralidad: lecturas críticas sobre intervención social. *Tabula Rasa*, 30, 153-170.
<https://doi.org/10.25058/20112742.n30.08>
- Oliveira, L. S. y Almeida, C. (2015, 25-28 de agosto). *Feminismo e ética nas relações: considerações sobre serviço social e as relações sociais* [conferencia]. VII Jornada Internacional Políticas Públicas. Universidade Federal do Maranhão, São Luis/Maranhão, Brasil.
<http://www.joinpp.ufma.br/jornadas/joinpp2015/pdfs/eixo6/feminismo-e-etica-nas-relacoes-consideracoes-sobre-servico-social-e-as-relacoes-sociais.pdf>
- Pateman, C. (1995). *El contrato sexual*. UAM - Iztapalapa.



Pateman, C. (2013). Críticas feministas a dicotomía público/privado. En F. Biroli y L. F. Miguel (Orgs.), *Teoría política feminista: textos centrais* (pp. 55-79). Editora Horizonte.

Pisano, M. (2004). Niñas buenas, niñas malas ¿qué pasa con la moral?. En X. Bedregal (Ed.), *Ética y feminismo* (pp. 3-11). Ediciones La Correa Feminista.

Puleo, A. (2011). *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Cátedra.

Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Harvard University Press.

Young, I. M. (1987). Impartiality and the Civic Public: Some Implications of Feminist Critiques of Moral and Political Theory. In S. Benhabib & D. Cornell (Eds.), *Feminism as Critique: On the Politics of Gender* (pp. 56-76). University of Minnesota Press.

Young, I. M. (2000). *La justicia y la política de la diferencia* (S. Álvarez, trad.). Cátedra.

Biografía de las/os autoras/es

Javiera Cubillos Almendra es trabajadora social de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Master en Igualdad de Género en las Ciencias Sociales y Doctora en Ciencia Política por la Universidad Complutense de Madrid. Académica de la Escuela de Sociología e Investigadora Asociada del Centro de Estudios Urbano Territoriales (CEUT), Universidad Católica del Maule (UCM). jcubillos@ucm.cl
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8080-4049>

Carlo Zarallo Valdés es profesor de filosofía, Máster en Filosofía por la Universidad Federal de Santa Catarina (UFSC), Brasil. Doctorando en Filosofía en la UFSC, Brasil. Becado CAPES.

Correo electrónico: carlo.zarallo@hotmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6655-045X>

