

EL MODELO DEMOCRÁTICO EN EL HORIZONTE DE LA DIFERENCIA SEXUAL

Adriana Cavavero

Democrazia e diritto (marzo-abril), n.º. 2, 1990 (pp.221-241)¹

El tema de la democracia moderna es inseparable del concepto de una constitutiva igualdad entre los individuos; es decir, de la definición de cada individuo como sujeto portador de una originaria igualdad jurídica y política, cualquiera que sean las diferencias naturales (de edad y de sexo) o culturales (religiosas o étnicas) que lo caractericen. Dicho de otro modo, la época moderna se distingue de las precedentes por haber negado que las diferencias entre los seres humanos se traducían inmediatamente en desigualdad en el ámbito del derecho, siendo ante todo la igualdad jurídica y política lo que induce a los sujetos a prescindir de las diferencias naturales y culturales de cada uno. En este sentido cada individuo, en la medida que es originariamente *igual* a cualquier otro, también es constitutivamente *libre* para establecer relaciones de subordinación y dependencia.

Es mi intención demostrar aquí que esta definición de individuo libre e igual está penetrada por un prejuicio respecto a la diferencia sexual; es decir, pretendo mostrar cómo el modelo de la democracia moderna, en su estructura teórica, olvida la diferencia sexual femenina englobándola en el paradigma del individuo abstracto, entendido como varón/universal². Este planteamiento implica un grado de abstracción mucho más profundo que el que se atribuye normalmente a la democracia por sus solos aspectos procedimentales; es decir aquellos aspectos orientados a garantizar la igualdad formal y alejados inexorablemente de la concreción de la igualdad sustancial.

¹ Resumen y adaptación realizada por Ascensión Cambrón.

² El universalismo político y jurídico (modelado en el paradigma masculino) que está en el fundamento del estado moderno es ya una clave crítica de las reflexiones feministas. Me limito aquí a señalar algunas voces de este debate: A. Cavavero, M. L. Bocca, A. Rossi-Doria, M. Campari y L. Cigarini.

Tal amnesia de la diferencia sexual actúa en distintos niveles del modelo político, y como modelo, necesariamente simplificado y generalizado, lo utilizaré tomándolo como sistema de dominio que tiene su primera y decisiva elaboración teórica en el iusnaturalismo racionalista en el siglo XVII.

Antes de la modernidad

Puesto que el modelo moderno se caracteriza como ruptura y novedad decisiva frente al modelo que lo precede, tiene especial interés indagar sobre qué hay “antes” y, además, qué novedades aporta la modernidad como orden político absolutamente novedoso en contraste con el anterior.

El nacimiento político de la modernidad se sitúa a partir de la teoría iusnaturalista, con Hobbes y Locke entre los siglos XVI-XVII; el modelo político que en lo sustancial elaboraron estos autores es opuesto en su fundamentación al propuesto por Aristóteles en su *Política*. Obviamente entre la construcción de Aristóteles y el Antiguo Régimen se dieron modificaciones a dicho modelo, pero la impronta de Aristóteles permaneció como forma de autoridad y de inspiración respecto a las categorías fundamentales hasta los umbrales del siglo XVI.

a) Del modelo aristotélico interesan aquí, ante todo, dos elementos decisivos: i) el que afirma la *diferencia* natural e histórica entre los individuos, traducible en la desigualdad constitutiva entre los mismos y que determinan la jerarquía piramidal del orden político antiguo y medieval y, ii) en su modelo se distinguen dos niveles: el de la *polis* o ámbito de la política y el de la casa (ámbito de lo doméstico).

a) La teoría política de Aristóteles se inscribe coherentemente en su antropología³. En esta se predica que el varón (es decir, el ciudadano ateniense) se corresponde con la definición de lo que es “la naturaleza humana”. Esto significa que a la pregunta ¿qué es el hombre? (donde el término hombre, *anthropos*, representa al género humano), Aristóteles responde (mirando al varón adulto, libre) que “el hombre es un animal racional” y, por esto mismo, “un animal político”⁴. De este modo, si el hombre –la esencia plena del ser humano– corresponde al varón adulto y libre, los otros seres humanos diferentes a aquellos serán definidos por las respectivas diferencias precisadas, como factores que identifican carencias e inferioridad. En esta segunda categoría, por lo

³ Cfr. G. Sartori. *Elementi di politica*. Il Mulino. Bologna, 1987, pp. 245-246.

⁴ Aristóteles. *Política*, 1253^a, y ss.

tanto, estarán *las mujeres*, diferentes en el sexo y por esto inferiores en cuanto no varones, *los esclavos*, diferentes en cuanto no libres y por ello inferiores y *los varones adolescentes*, diferentes en cuanto no adultos y por ello inferiores, hasta alcanzar la mayoría de edad.

Para Aristóteles estas diferencias son naturales y estructurales y cada una identifica una inferioridad en términos de carencia de racionalidad; es decir, en términos de una desigualdad constitutiva que caracteriza a quienes están afectados por ella. El ámbito de la política, en cuanto ámbito de la completa racionalidad humana está reservado, por lo tanto, sólo a los hombres; es decir, a los varones adultos y libres, los cuales a su vez no se conciben como abstractamente iguales, sino como diferentes entre ellos en razón de su virtud, su riqueza, nobleza, nacimiento, etc. De este modo, incluso cuando Aristóteles habla de igualdad, siempre la entiende como un aspecto coincidente en un sentido pero, a la vez, diferente respecto a otras concreciones; por ejemplo, todos los varones libres son iguales en cuanto libres, pero desiguales en cuanto a riqueza, virtud, o nobleza.

Consecuentemente, el modelo político propuesto tiene muchas formas posibles, según que el elemento dominante sea individuado en una u otra diferencia adscrita al varón adulto y libre: tendremos, por lo tanto, el gobierno de todos los varones adultos y libres, democracia; o también, el gobierno de los más virtuosos, o aristocracia y así sucesivamente: tiranía, oligocracia, etc. En todo caso, cualquier forma política encarna un modelo jerárquico (paternalista) que sitúa las posibles diferencias entre los varones en un determinado lugar y que prevén deferentes funciones, poderes y derechos.

Este modelo de las diferencias jerárquicamente dispuestas, pero sustancialmente invariable en su fundamentación, predomina hasta el inicio de la modernidad. No obstante, en la época moderna encontramos un sistema de dominio complejo, articulado sobre diferencias de nacimiento, linaje y propiedad que se traduce en diferencias de poder y de derechos, o sea desigualdades políticas y jurídicas. En la Inglaterra que Hobbes y Locke tenían ante sí, por ejemplo, un Par del reino, un campesino o un comerciante, no eran de hecho individuos iguales, ni tenían los mismos derechos, ni eran juzgados por las mismas leyes ni por los mismos tribunales. Se nacía marcado por las diferencias y también situado socialmente en un lugar prácticamente inamovible.

b) Esta fundamentación jerárquica afecta específicamente a la esfera política, accesible únicamente a los varones. No obstante, la diferencia sexual entre hombres y mujeres (como la existente entre libres y esclavos, o adultos y menores) no marca una

diferencia traducible en el orden político, sino una prejuiciosa distinción entre los ámbitos de existencia: las mujeres pertenecen a la esfera de la casa y no pueden sobrepasar nunca el ámbito doméstico en el cual están, por naturaleza; es decir, por su sexuación natural, confinada, mientras que el hombre libre y adulto, realiza su peculiar naturaleza racional en la esfera política⁵.

Esta distinción aristotélica entre la esfera de la *polis*, *política*, y la esfera de la casa, *oikonomica* (de *oikos*, casa) es así una distinción que asume la política como ámbito de máxima realización de la esencia del varón y por ello subordina la oikonomica a la política. Dicho de otro modo, puesto que el varón ha de ser gestado y criado y puesto que posee un cuerpo identificado por necesidades que deben ser atendidas, la esfera de la casa satisface esta exigencia de la vida biológica, de modo que el varón, liberado de esas necesidades, pueda dedicarse a la verdadera vida que es la vida política. La “buena y feliz vida”, que es la vida política, en la terminología aristotélica.

Aquí se manifiesta nítidamente la distinción entre la esfera *pública*, lugar de la plena realización racional de quien es completamente humano, y la esfera *privada*, como lugar de la supervivencia biológica, marcada por la negatividad que entraña el mismo nombre “privado”; es decir, carente de la plenitud humana y que se corresponde con el término griego “idiota”, no por azar trasladado al vocabulario moderno con significado peyorativo⁶.

En el marco teórico aristotélico la diferencia sexual femenina determina pues un ámbito y una función de dependencia del varón adulto y se corresponde con el confinamiento de las mujeres a la esfera privada de la casa, como su lugar natural. Además, el varón adulto por su naturaleza racional, que lo hace adecuado para mandar, no sólo tiene reservado para sí la esfera pública, la esfera de la política, sino también como padre domina a la mujer en la esfera doméstica. Jefe en la casa y ciudadano en la polis, el varón adulto se sitúa, por lo tanto, en todo lugar como el ser humano por excelencia y respecto al cual la mujer es un ser humano de gradación inferior; es decir, un ser humano incompleto, ordenado “naturalmente” para obedecer.

Como, en efecto, a las mujeres se las caracteriza de inferiores respecto al paradigma del varón adulto y libre, las mujeres son varones degradados como los esclavos y los varones inmaduros; las dos categorías también degradadas como las mujeres y limitados

⁵ A. Arendt. *Vita activa*. Bompiani. Milano, 1964, pp. 29-42. (*The Human Condition*. The University Press. Chicago, 1958).

⁶ A. Arendt. *Opus cit.* Pág. 43.

al ámbito de la casa bajo el dominio del varón. Es verdad que, en la esfera política, también se diferencian los varones adultos entre sí según las diferentes formas de constituciones, pero en la democracia la libertad de los varones adultos se traduce en una directa (y no representativa) participación de los iguales en el ordenamiento de la vida pública; pero es la diferencia sustancial entre el varón adulto y libre, por un lado, y las mujeres, los esclavos y los adolescentes por otro, lo que define el área de intervención del varón libre en la esfera política.

Esta distinción entre política y oikonomía, o mejor si se quiere, entre *público* y *privado*, es la que permanece invariada hasta la época moderna y hasta casi nuestros días. Y ello, a pesar de que la esclavitud (al menos formalmente ha desaparecido) manifiesta que sólo las mujeres han permanecido recluidas en el ámbito de la casa y con las funciones del trabajo domestico y de la reproducción.

Parece ser una excepción las reinas, pero no del todo, si pensamos que hasta tiempos muy recientemente se ha impuesto el derecho del hijo varón frente a las infantas, negando el derecho de primogenitura que es el factor decisivo en las monarquías.

En todo caso, la presencia de pocas reinas no cuestiona la separación, interna y funcional en el modelo antiguo, entre el ámbito de la política y el de la casa, que viene consignada tras la diferencia sexual de hombres y mujeres. Esta diferencia constituye un prejuicio que especifica el organigrama jerárquico de la forma política a través de sus especificaciones históricas en Occidente y Oriente.

El modelo democrático moderno

La construcción lógico-teórica que diseña el estado moderno nace precisamente como una decisiva cancelación de la doctrina política aristotélica y, considerando que en dicha doctrina se sostenía, de hecho, el sistema histórico de dominio anterior al estado moderno, aparece también como una cancelación decisiva, mediante la teoría, de la realidad histórica. Es indispensable advertir que hablo en sentido estricto de la esfera pública, porque como veremos a continuación, la distinción aristotélica entre la esfera de la política y la esfera domestica no se ve sustancialmente modificada en el nuevo modelo o paradigma.

La cancelación de la doctrina (y de la realidad histórica) precedente por la acción de la teoría política moderna se produce a través de la ficción lógica del *estado de naturaleza*, asumido como hipótesis de partida. En efecto, la nueva teoría política del

estado afirma que, por naturaleza, todos los individuos son iguales y tienen los mismos poderes y los mismos derechos. Nos encontramos con un criterio absoluto de igualdad: cada uno es por esencia originaria igual a cualquier otro y por esto ninguno tiene un especial título para dominar a cualquier otro.

Semejante ficción, o hipótesis lógica, del estado de naturaleza es por esto de suma importancia, puesto que permite eliminar en origen la raíz jerárquica de la sociedad que se fundaba en las diferencias entre los seres humanos. Objetivo y resultado de la ficción de una originaria igualdad natural de los individuos es, en efecto, la neutralización de las diferencias/desigualdades que justificaban el anterior sistema de dominio. Es importante subrayar de nuevo cómo esta categoría lógica, es también una potente ficción capaz de deslegitimar y cancelar la historia. En otras palabras, estamos en presencia de una radical cancelación que hace tabula rasa del existente histórico (y de la doctrina que lo sostiene) y comienza a construir uno nuevo, partiendo del concepto general de *genero humano*, tomado este en su acepción natural.

Se dice que el genero humano está compuesto por individuos libres e iguales y, desde esta construcción, se presupone que esos individuos han acordado un *pacto* para dar forma a la comunidad política. Después se plantea el problema de encontrar una técnica de convivencia que resulte adecuada, sin desmentir la teoría de la constitutiva igualdad entre los individuos libres, e independiente de los vínculos que no se deriven de la humana voluntad. Dados los términos del problema, no se tarda en identificar esa técnica con la *regla de las mayorías*. En efecto, en la obra de J. Locke –cuya teoría es un referente constante para la moderna democracia liberal- en el pacto social pronto se configura como lógico y necesario el principio de las mayorías; es decir, el principio democrático por excelencia que, también para nuestro sentido común es la traducción “natural” del postulado de la igualdad. Para Locke: “los decretos de una comunidad no siendo sino el resultado del consenso de los individuos pertenecientes a ella, y siendo necesario que aquello que constituye un único cuerpo se mueva en la sola dirección que determina la fuerza mayor, esto es el consenso de la mayoría”⁷.

Esto clarifica inmediatamente la importancia de la ficción lógica de los individuos naturales, libres e iguales: ellos son muchas unidades *equivalentes* y constituyen el cuerpo político, que unitariamente incorpora el mecanismo *cuantitativo* de la mayoría, o sea una forma que por principio no entra en el mérito del contenido. Entre unidades desiguales no podría efectivamente servir el mecanismo cuantitativo de la mayoría,

⁷ Locke, J. *Segundo tratado sobre el gobierno* (año). Parágrafo 96.

aunque sí el criterio cualitativo superior/inferior traducido en términos de supraordenación/subordinación jerárquica. El léxico político moderno comienza a tejerse así, con la doctrina del siglo XVII, con los términos centrales del sistema democrático: “igualdad”, “consenso”, “mayorías”, “representación”, etc. Estos términos sustentan el *procedimiento* como forma necesaria para que a partir de los *muchos* iguales se llegue a *una* voluntad política común que a todos represente. Común no porque sea compartida en sus contenidos, sino porque está fundada en la forma que la ha producido.

Toda la construcción se sostiene, por lo tanto, en el concepto de la constitutiva igualdad entre los individuos; es decir sobre la definición de un género humano compuesto por individuos libres e iguales en el plano de los poderes y de los derechos. Aunque esto debería ser obvio para cualquiera, no obstante, es pertinente destacar que el género humano está compuesto de hombres y de mujeres, precisamente considerado desde una óptica “natural”. Esta precisión no es ni ociosa ni superflua, sino que se orienta a recordar que entre los individuos naturales existe la diferencia sexual. Ahora bien, si el objetivo de la hipótesis lógica del estado de naturaleza es cancelar todas las diferencias entre los individuos naturales –para que no se traduzcan en diferencias de poderes y de derechos- así esperaríamos que incluso la diferencia sexual sea cancelada, en el sentido de que siendo ciertamente los individuos naturales hombres y mujeres, sin embargo la sexuación, que los hace así diferentes, no se traduzca en poderes y derechos (del mismo modo que no se traduce según sea el color de la piel, la estatura, la presencia física, etc.; es decir, las diferencias que desde el punto de vista de la observación natural, caracterizan a cada ser humano en su específica singularidad). Esto sería de esperar desde un punto de vista lógico, pero no es esto lo que acontece.

Pero, en efecto, el imaginario de los pensadores políticos modernos está marcado por una fuerte exclusión de la diferencia sexual femenina. Exclusión congénita (que Adriana Cavavero ha llamado “el síndrome de la universalización de lo masculino”) se manifiesta por lo menos a dos niveles: uno elemental y otro complejo.

En el nivel elemental se manifiesta el prejuicio de los pensadores políticos modernos cuando simplemente, no *ven* a las mujeres. En efecto, para sus miradas en el estado de naturaleza (en el pacto social y en la sociedad política que se sigue) sólo existen hombres, mientras las mujeres son una especie de “trasfondo”, un apéndice de madre y de mujer, entrevistas a lo lejos y sin preocupación. En estos autores actúa una antiquísima superposición entre el orden humano y el patriarcado de modo que, de un

modo u otro, la observación del género humano, en la dimensión natural, les hace ver “espontáneamente” sólo individuos de varones. En esta perspectiva, por lo tanto, en el estado moderno, un pueblo de varones marcha compacto y reconstruye su génesis lógica a partir del estado de naturaleza. Las mujeres, excluidas por no vistas –en cuanto invisibles para un imaginario teórico connotado por la separación de la diferencia sexual- aparecen al teórico como un impedimento ilógico: por esta razón, en este nivel elemental la distinción es “ingenua” por dificultar la necesidad de cualquier justificación lógica. En efecto, mientras que en la doctrina aristotélica la diferencia sexual venía lúcidamente contemplada y, coherentemente con esa visión, excluida de la política en cuanto portadora de una inferioridad racional, por el contrario para la teoría moderna en el nivel elemental para la exclusión moderna no se buscan razones: las mujeres no aparecen simplemente porque no son “visibles”.

La historia del estado moderno, la de los hechos, es una muestra excelente de esta exclusión elemental: cuando las mujeres en un cierto momento histórico demandan el reconocimiento de la ciudadanía plena e igualdad de derechos, el estado se las ha encontrado, por decirlo de algún modo, *improvisadamente de frente* y desde la óptica política *se las visto por primera vez*.

Esto es otro aspecto de la historia completamente relacionado con la evolución interna del derecho moderno, el cual tiene mucho que ver con el nivel complejo de la exclusión de la diferencia sexual femenina. En efecto, si es verdad que, por un lado, la doctrina simplemente no “ve” a las mujeres es asimismo verdad que, por otro lado, el sujeto varón sobre el cual la doctrina dirige su mirada pretende para sí una valencia universal que le hace superar la finitud y la particularidad de su sexuación y lo transforma en paradigma del género humano en cuanto tal. Esta absolutización del varón como neutro y universal⁸ es una consideración antiquísima que, no obstante, la teoría moderna lleva a su máximo exponente precisamente por su capacidad abstracta y racionalizadora que la caracteriza.

En el nivel complejo, en efecto, el ámbito de la política es sólo uno de los ámbitos en los cuales la exclusión compleja de la diferencia sexual femenina encuentra terreno fecundo y ninguna de las disciplinas modernas es inmune a ella. El mismo lenguaje común es perneado por esa exclusión. Se dice, por ejemplo, “los hombres son hijos de Dios”, o “Los hombres están destruyendo la naturaleza” y con el término “hombres” no

⁸ Sobre este problema crucial cfr. A. Cavavero. “Per una teoria Della differenza sessuale”, en AA.VV. *Diotima. Il pensiero Della differenza sessuale*. La Tartaruga.Milano, 1987, pp. 41-79.

se incluye sólo los varones del género humano, sino también a las mujeres. Es decir, el término “hombres” sirve para hombres y mujeres y el término “mujeres” sirve sólo para éstas. Es obligado recordar aquí la matriz griega del asunto: justamente en Aristóteles (incluso en Platón y en los demás escritores griegos de la 'epoca cl'asica) no se encuentra esa correspondencia entre *hombres*, entendidos como especie humana en general, será el término *varón* que pasará al lenguaje de Occidente como una no problematizada universalización del varón.

Esta valencia neutra/universal del varón (que es al mismo tiempo una doble valencia indistintamente se tome como neutra/universal o política del sujeto varón) se inscribe en la doctrina política moderna con consecuencias para la vida social nunca antes experimentadas. Efectivamente, aquí la exclusión de la diferencia sexual femenina no se presenta en la forma de *exclusión*, como se ve manifestada en el nivel elemental de la remoción, sino en la forma de *inclusión homologante*. Es decir, el sujeto varón viene siendo precisamente, por esencia y por nombre el modelo; el concepto “masculino” sirve potencialmente para las mujeres, las cuales desde esta perspectiva no son *otro* sujeto diferente (que tenga semejante origen autónomo y por ello igual dignidad y extensión), sino que las mujeres son una especie de especificación empírica del único sujeto varón. Las mujeres son la parte femenina, sexuada, de los hombres. En la doctrina política esto significa que la categoría de los hombres, primero individuos naturales y después ciudadanos, precisamente por su valencia neutra/ universal, potencialmente comprende también a las mujeres, de modo que cuando las éstas deciden exigir el reconocimiento de los derechos y de la ciudadanía, a la doctrina no le queda más que actualizar y extender ese poder incluyente/homologante que ya posee el sujeto varón. El derecho moderno, cuando las mujeres consiguen ser “visibles” las considera como si fuesen varones y esto *a pesar de las diferencias sexuales femeninas*. Por esto el derecho moderno está completamente modelado por el patrón masculino y sólo puede considerar a las mujeres homologándolas con el sujeto masculino que es el que está en la base del paradigma fundador.

El indicador lingüístico más revelador lo constituye el término “sufragio universal” que ha funcionado durante siglos como sinónimo de “sufragio de todos los varones adultos” (donde *todos* los varones equivalen a *todo* el género humano). Pero podemos tomar un ejemplo más reciente relativo al derecho laboral. En la contemporánea legislación laboral concerniente a la baja en el trabajo por maternidad, el embarazo y el parto están considerados como una especie de “enfermedad” que impide a la trabajadora

desarrollar sus funciones. Esto sucede porque el sujeto masculino, y la lógica sobre la cual se ha modelado el derecho, no experimenta embarazo alguno, aunque sí modificaciones fisiológicas que lo inhabilitan para el trabajo y que reciben el nombre de “enfermedades”. Al respecto el derecho adopta un lenguaje (es decir, un sistema conceptual) que sustancia el embarazo y el parto con la “enfermedad”. Además, es preciso recordar que la *tutela* de la maternidad que podría parecer específica para el sujeto femenino se orienta y justifica generalmente, por el contrario, como tutela de los derechos del *nasciturus* o del neonato.

En cualquier caso, en este segundo nivel complejo, la exclusión de la diferencia sexual femenina es menos ingenua y más grave, porque mediante la homologación se elimina la posibilidad para las mujeres de ser consideradas un verdadero sujeto de derecho, capaz de proyectarse y autodeterminarse y que dé cuenta, no del hecho de que las mujeres sean como los hombres sin por ello dejar de ser mujeres, sino más problemático todavía: *de la imposibilidad del derecho para incorporar el aspecto ineliminable que constituye la condición de ser mujeres.*

Y esto porque desde el comienzo, en cualquier parte y siempre, también es desde la pura técnica de la convivencia desde la que se aborda el problema; ante los problemas de género no es la noción “hombre abstracto” la adecuada para enfrentarse a los mismos, sino que se hace imperioso estipular el que incluya a hombres y mujeres, que permita reconocer los mismos derechos y poderes a ambos géneros en el ámbito de la ciudadanía y, a la vez, reconocer a las mujeres los poderes específicos que se derivan de sus específicas diferencias.

La igualdad abstracta

El pensamiento feminista⁹ en algunos de sus desarrollos recientes¹⁰ ha afirmado que la libertad femenina no puede inscribirse en la política si no se asume en su radicalidad el hecho de que el género humano está indiscutiblemente marcado por la diferencia sexual; es decir, está compuesto por hombres y mujeres y no es por lo tanto reducible a un paradigma asexuado que sirva para los unos y las otras, ni tampoco a un paradigma masculino que pretenda servir también para las mujeres. En este sentido el pensamiento

⁹ La definición de qué sea ser “feminista” o del “feminismo” no es fácil ni unívoca, me limito a remitir a algunos trabajos

¹⁰ Me refiero especialmente a la línea de pensamiento que reconoce su deuda con el trabajo de Luce Irigaray. *Sexes et parentés*. Editions de Minuit. Paris, 1987.

feminista asume una valencia crítica en la confrontación con el modelo democrático que es mucho más radical que la mera crítica a la sacralización del procedimiento democrático, en la medida que se dirige a modificar los principios prejuiciosos en los que el juego de la abstracción se fundamenta.

La crítica al carácter abstracto de la democracia procedimental actúa sobre dos aspectos complementarios. Por un lado, se denuncia la reducción –presente desde el inicio- del ser humano, en su concreta y vital singularidad, a individuo *igual*, abstracto, tal como lo representa la concepción jurídica. Por otro lado, se explicita la consecuente incapacidad formal del modelo igualitario, según el cual al mismo no le corresponde de hecho una igualdad sustancial. En efecto, la forma se acrecienta desde una óptica que mira precisamente a los humanos como sujetos jurídicos marcados por una igualdad que obvia, *abstrae*, las diferencias singulares; la incorporación en cambio de la dimensión sustancial tiene que hacer suya esta diferencia, sobre todo cuando la exclusión de la diferencia sexual se traduce en desigualdades reales en el horizonte concreto de la existencia.

El efecto inmediato de esta hipótesis crítica consiste en denunciar los efectos (y la impotencia sustancial) de la abstracción originaria sin, que por ello, sea suficiente para golpearla en su fundamento más revelador. Porque si lo que nos está más próximo es la distancia entre la concreta existencia de las personas y el artificio autopoiético de la institución, entre el sentido cotidiano de la vida y el rito lejano de la política, entonces la prejuiciosa universalización del varón traza un abismo entre las características abstractas del sujeto jurídico y político y las reales necesidades de todos los seres humanos desiguales.

En suma, la abstracción que da lugar al procedimiento, obviando la existencia de los humanos es ambigua no sólo desde el inicio sino, también, porque en ese fundamento se vuelve a manifestar por enésima vez el prejuicioso ocultamiento del hecho existencial más evidente: el hecho de que en este mundo nacen y viven hombres y mujeres y no varones neutros y universales. Si, en efecto, se toma como referente al varón neutro/universal para caracterizar el paradigma, la *presión* de la diferencia sobre la abstracción de la forma estará, en todo caso, obligada a inscribirse en aquella lógica desrealización que el paradigma mismo funda y define.

Vale a este propósito el artículo 14 de la C.E. Que dice “Los españoles son iguales ante la ley, sin que pueda prevalecer discriminación alguna por razón de nacimiento,

raza, sexo, religión, opinión o cualquier otra condición o circunstancia personal o social”.

He aquí precisamente la potente ficción del individuo igual que hace las cuentas con aquellas diferencias que había rechazado en otro lugar (en los fundamentos del orden político y jurídico), lejos del ámbito jurídico y político. Aquí el teorema de la igualdad se ha roto, por decirlo así: pensado inicialmente para deslegitimar la traducción jurídica y política de la diferencia en desigualdad ahora debe correr para reparar la diferencia a fin de que no se traduzca en discriminaciones.

En efecto, se puede destacar cómo el artículo 14 sigue el criterio lógico de enumerar diferencias de tipos diversos las cuales se han traducido históricamente y por ello pueden traducirse, en factores de discriminación; es decir, en un tratamiento desigual por parte del sistema jurídico-político en la confrontación de los sujetos afectados por las diferencias mismas. El contenido normativo de la disposición constitucional consiste entonces, en primer lugar, en prohibir la discriminación en la confrontación de *todas* las diferencias enunciadas.

Sin embargo, las diferencias enunciadas no son homogéneas entre sí y, en efecto, la Constitución y la producción normativa existente parecen tomar nota. Prescindiendo de la diferencia de opiniones políticas que implica el problema específico (no abordable en esta sede) me parece efectivamente que en la confrontación de las diferentes opiniones descritas se activan dos lógicas diferentes.

La primera, es una lógica de tutela hipotética que protege las diferencias de raza, opinión y religión y vuelta a encontrar, en lo que se refiere a la opinión y a la confesión religiosa en el artículo 16 de la C.E.. Aquí en efecto, junto a la prohibición de la discriminación se protege precisamente la voluntad de conservar la diferencia misma en cuanto depositaria de una específica identidad cultural, en la cual los individuos encuentran su identidad. Para una aplicación rígida y abstracta del principio de igualdad (que comportaría la identificación de diferencia con desigualdad y por consiguiente su definitiva cancelación) se sustituye de este modo una aplicación “razonable”; la cual viene a considerar las diferencias de este tipo no sólo como factores no traducibles en desigualdad, sino positivamente, como factores culturales que se deben conservar.

Diversa es la lógica en las confrontaciones de la diferencia de condiciones personales y sociales. En este caso la diferencia no se corresponde con una cultura, con un valor digno de tutela, sino que comúnmente alude a una cultura, a un valor positivo a una condición de menores recursos (en términos de riqueza, posibilidades, instrucción, etc.).

Aquí a la prohibición que la diferencia, inducida por una condición inferior, se traduce en un factor de discriminación positiva en el plano del derecho, el ordenamiento general protege con las disposiciones y argumentos específicos para la *mejora* de las condiciones inferiores. Es decir, con disposiciones específicas para la eliminación de la diferencia señalada. El problema es obviamente más complejo y sin embargo se puede sostener esquemáticamente que, desde una óptica orientada a conseguir la igualdad sustancial, la producción normativa debería estar idealmente sustentada en la intención de obviar las desventajas que identifican las graduaciones más básicas de las condiciones personales y sociales y, por ésto, para reducir la distancia entre las diferencias de la condición misma: y entonces, precisamente extremas, para la eliminación de la desviación. Brevemente, me interesa señalar aquí que no se trata ya de una lógica de tutela de la diferencia, sino de una lógica de reducción de la diferencia, que por comodidad llamaré de “promoción” en cuanto se orienta a eliminar la valencia negativa de la desventaja.

La presencia de las dos lógicas verifica que las diferencias recogidas en el artículo 14 de la C.E., no son homogéneas entre sí, es decir, de hecho se hacen aparecer así por la prohibición de discriminar, pero se manifiestan no homogéneas, con lógica diversa, respecto a la cual están asumidas por la constitución y por las normas del ordenamiento jurídico.

¿Y la diferencia sexual que aparece en tercer lugar? Ante todo, es evidente que ella, aun siendo nominada como diferencia de sexo (y pudiendo por ello señalar sea uno u otro sexo) es, sin embargo, pronto percibida en el espíritu antidiscriminatorio del artículo, como la diferencia sexual femenina. Pero no es este el problema. El problema está, ante todo, recogido en la siguiente pregunta: ¿Están recogidas en el contenido del artículo 14 los dos tipos de diferencias? Es decir, ¿a cual de las dos lógicas, antes citadas, respectivamente de *tutela* o de *promoción* puede ser homologada la diferencia sexual?

Destaco en primer lugar, que la diferencia sexual no se corresponde con el primer tipo de diferencias, la de raza, opinión y religión. No es asimilable a una minoría en razón del número y está, por lo demás, presente en cualquier raza, opinión y religión, mientras no se puede decir la segunda. Sin embargo, se puede fácilmente encontrar como, parecida a las diferencias de raza, opinión y religión, también *las mujeres* son con frecuencia objeto de una normativa de tutela por parte de nuestro ordenamiento.

¿La diferencia sexual femenina es entonces una cultura? O mejor dicho, ¿cuándo la ley tutela a las mujeres qué cultura femenina tutela?

Del análisis de los textos normativos se extrae con facilidad la conclusión de que las mujeres son tuteladas desde *la cultura doméstica* transmitida por el nunca cuestionado ámbito de la *casa*; fundamentalmente, desde la dimensión materna y desde el complejo conceptual que sobre el mismo se fundamenta. Aristóteles sostenía que: defender la igualdad entre el ámbito de la polis y en el de la casa promueve el desorden radical del modelo político y la doctrina moderna ha recibido aporoblemáticamente esa antigua distinción, dejando que esta última permanezca reducida la específica “cultura” femenina. Una cultura consecuente con la función que el sujeto masculino prevé para las mujeres, activando por consiguiente una lógica de tutela que, por esto mismo, la identifica como *objeto* y no como *sujeto* de derecho. De modo que las mujeres están en dos lugares: en el lugar del sujeto masculino/universal (el famoso individuo libre e igual) en cuanto ellas son homologadas, *a pesar de ser* mujeres y en el lugar de la cultura doméstica. Sólo en este segundo ámbito la diferencia sexual femenina aparece en su especificidad, pero siempre como inscrita en la función de la reproducción, cuidados y servicios.

Podríamos preguntarnos, además, si la diferencia sexual está integrada en el otro tipo de diferencias reseñadas en el artículo 14, aquel relativo a las condiciones personales y sociales objeto de la lógica de la promoción. En efecto, como factor de desventaja la diferencia sexual femenina puede ser aproximada a las diferencias de condición personal y social, pero sólo hasta un cierto punto.

Semejantes diferencias evalúan efectivamente la relación con la riqueza y la instrucción y las mujeres están presentes también en las gradaciones de este eje. Se puede decir que, la sexuación femenina se aproxima a la graduación inferior del eje y produce un cúmulo de desventajas. Esta es pues una diferencia desventajosa de la condición personal que agrava la condición social concreta de las mujeres. Desde esta óptica el juego de la abstracción prejuiciosa es perfecto: la diferencia sexual femenina “afecta” al sujeto universal, determinando con ello una condición personal desventajosa. Que el sujeto universal sea masculino es entonces, también aquí una condición personal desventajosa, comprobada por el hecho de que la retórica y persuasión masculina no comprende de entrada esa discriminación.

La lógica de la promoción para disminuir las diferencias (o inferioridad), de las condiciones personales y sociales, desde la perspectiva de una igualdad sustancial viene,

en efecto, seguida por el ordenamiento jurídico también en los enfrentamientos entre mujeres, especialmente, en los tiempos recientes, bajo el impulso de la cuestión de la igualdad de oportunidades. Si no se orienta a la mejora de las condiciones personales y sociales se arriesga precisamente a producir un cambio personal y social hasta el punto de sustituir un cambio drástico de la diferencia sexual femenina: en el sentido que se mejora la situación de desventaja, la que acompaña al individuo de su ser de sexo femenino, prescindiendo de la sexuación misma y asumiéndola como si fuese de sexo masculino, según el criterio bien preciso de la homologación. Dicho en otros términos, si el modelo de la subjetividad jurídica es masculino y si la sexuación femenina es una condición de desventaja, ésta no puede ser mejorada haciéndola menos femenina –así como se puede hacer que un individuo sea menos pobre o menos ignorante- ante todo, ella puede ser superada considerándola no femenina del todo, precisamente mediante su uniformización con el varón.

De modo que la mejora de la condición femenina, correspondiente a una reducción de la eliminación que fija la diferencia entre hombres y mujeres aquí termina en una parábola compleja: la eliminación de la diferencia entre hombres y mujeres se reduce hasta el punto de desaparecer completamente: las mujeres serían hombres.

La conclusión de este breve excursus sobre el contenido del artículo 14 de la C.E nos lleva concluir que: por un lado, la diferencia sexual en sí misma es dishomogénea respecto a todas las demás y, sin embargo, participa en las dos lógicas de tutela y de promoción que el ordenamiento jurídico dispone en las confrontaciones de los dos diferentes reagrupamientos respecto a las restantes diferencias. Esto se verifica porque la diferencia sexual femenina es precisamente cancelada en los fundamentos de la prejuiciosa abstracción, mediante la cual el sujeto masculino se sitúa como referencia de lo universal, fundando sobre sí el paradigma jurídico del individuo libre e igual. Si el sujeto jurídico es masculino y si es caracterizado por una constitutiva igualdad, en cuanto abstraído de las diferencias singulares que inevitablemente le pertenecen, el ordenamiento no puede hacer más que retematizar esta diferencia calificándolas todas las demás respecto al varón mismo. La diferencia sexual femenina aparece de este modo precisamente como una “cultura”, o sea más bien como una “condición” desventajosa y no, en cambio, como la diferencia constitutiva de un sujeto que no es y no ha sido nunca masculino/universal.

Forma y concreción

La diferencia sexual femenina indica, en efecto, la esencia originaria de un sujeto, no una especificación secundaria respecto al sujeto masculino que *también después* el ordenamiento jurídico debe tomar en consideración para intentar resolver sus contradicciones internas (sin empero modificar el paradigma fundador que está en sus orígenes). En este sentido el horizonte de la diferencia sexual está en condiciones para justificar desde la raíz no sólo el carácter abstracto del concepto de igualdad, sino incluso, y sobre todo, la dinámica *invasiva* que el concepto mismo produce y justifica.

Se trata efectivamente de una invasión jurídica que actúa desde su base. Por obra de la teoría, en su esfuerzo inicial de racionalización, ha trasladado entonces de inmediato la concreción singular de los seres humanos –diferentes en muchos aspectos y naturalmente diferentes en el sexo- el concepto del individuo *igual*, indiferenciado y serial, permitiendo que la concreción misma esté más en otro lugar y no cuente para el derecho; es decir, que las diferencias no cuenten para el sistema jurídico y político que en esa distinción se fundamenta y despliega. El humano viviente singular se ve invadido por una forma abstracta que lo declara “sujeto”, pero sujeto sólo en aquella forma reductiva y para aquella forma.

Ciertamente el paradigma moderno de la igualdad, eliminando de sí estas diferencias que la doctrina política precedente traducía en jerarquía de dominio, introduce una liberación respecto a la jerarquía misma. Esto es cierto al menos en la implantación de la moderna democracia, que propone una técnica de convivencia entre iguales y que no prevé sujetos privilegiados. Pero quienes conviven en virtud de esta técnica tienen bien poco de seres vivos, en la medida que la técnica misma los asume bajo la especie de una sustancia atómica y abstracta que nada tiene que ver con su existencia real; la cual está más allá y se consume en una experiencia cotidiana que se materializa en una distancia incolmable por los aparatos de la política. Distancia que evidentemente el periódico rito del voto no es suficiente para colmar.

Si la democracia entraña en su corazón la paradoja entre el principio de autodeterminación, reconocido a la libertad de cada uno, y el formalismo de las reglas de un juego¹¹ que está en manos de una oligarquía de jugadores profesionales, la raíz de la paradoja misma arraiga propiamente en la abstracción desvirtualizadora que desde el comienzo ha definido al individuo supuestamente capaz de autodeterminarse. Una

¹¹ Barcellona, P. *L'individualismo propietario*. Boringhieri. Torino, 1987, p. 61. Hay trad. Castellana, publicada por la Edt. Trotta. Madrid,

abstracción que, no por azar, se traduce precisamente en la invasión de una reglamentación jurídica que tiende a normativizar incluso los lugares de las concretísimas experiencias de los sujetos. Por ejemplo -pero es un ejemplo emblemático- *el nacimiento* como experiencia femenina de la reproducción.

Una cuestión reciente que apasiona a los juristas es en efecto la relativa a determinar el momento en el que el feto se transforma en “sujeto” para *entrar* después a ser objeto de la normativización jurídica. La invasividad de la regulación jurídica no da lugar a una lógica demasiado clara, porque no sólo se apropia –con el espíritu de tutela- del individuo antes de que nazca, sino que precisamente para hacerlo debe decidir que el feto es un individuo, aunque no sea capaz de vivir por sí mismo (en tanto es sólo una posibilidad de vida) con el desconcertante resultado de que pueda ser ya considerado completamente sujeto de derecho, aunque su futura vida sea sólo una posibilidad. En este punto del razonamiento se hace evidente la implicación metafísica que pernea el contenido de esas regulaciones para la convivencia que específicamente a los juristas pertenece. La invasividad del derecho, en este caso, es pues doble porque más allá de predeterminar la condición del feto como sujeto de derecho (en este sentido es ridículo discutir la “edad” del feto), ante todo reduce a la mujer embarazada a *contenedora* del mismo (concordando con el viejo Aristóteles!), sustrayéndole lo que pertenece a su propio cuerpo y a una experiencia singular donde ella sola y no la colectividad, está en juego. Esta lógica es tan verdadera que la colectividad, apropiándose de *la cosa* bajo la doble vertiente del feto, en cuanto sujeto de derecho y de la cuestión demográfica, está obligada a abordar el tema de la autodeterminación de la mujer si queremos impedir una normativa abiertamente contradictoria.

Evidentemente la invasividad de esta reglamentación no parece conocer límites, fundada como está sobre la distinción entre la vida real y las formas de la convivencia (donde la forma se manifiesta expresada en precisas jerarquías de dominio acompañadas de un barniz metafísico), cuanto más busca el sentido y la pertenencia de la vida real de los sujetos concretos en otro lugar y señalando con frecuencia la forma como límite externo, arbitrario, más que como vehículo neutral de un mítico bien común.

Si así están las cosas es muy arriesgado definir el problema de la democracia como sólo el de su cumplimiento. La óptica del cumplimiento en efecto –como la perspectiva bobbiana de la promesa incumplida¹²- trabaja sobre el perfeccionamiento del mecanismo, pero está poco atenta a repensar radicalmente lo particular; es decir, presta

¹² Bobbio, N. *Il futuro della democrazia*. Einaudi. Torino, 1984.

poca atención a aquellos elementos que el mecanismo sustancia y pone en marcha. En esta dirección –paradójicamente- el cumplimiento podría significar el máximo de la potencia abstractiva, el irrenunciable dictado de la *reductio ad unum*, mediante el cual el mecanismo mayoritario no se escapa ciertamente de la instancia plural que de por sí se manifiesta en la sociedad.

El problema de la democracia es en sí mismo mucho más complejo que el de su correcto funcionamiento. Es ante todo aquel problema asume cargar con el esfuerzo y el riesgo de repensar sus principios, precisamente allí donde estos principios no se limitan a poner a disposición de la convivencia política una forma de contratación, sino que asumen, prejuiciosamente, y resuelven con el mismo rasero problemas diferentes entre sí como es el de la singularidad viviente de los humanos. Entonces, como hipótesis de un trabajo que se anuncia apasionante pero no sencilla, es preciso trabajar al menos para que la irreductible concreción de cada uno se sustraiga a la invasividad de la regulación jurídica; para que la política sea siempre menos aparato y cada vez más contratación de aquello que propiamente afecta a la convivencia de los sujetos y que ha de ser buena administración, que no decida la vida de los sujetos sino que permita a cada uno vivirla humanamente. En suma, para que las reglas de juego no sean el fin y el valor sino un instrumento para fines y valores que sitúan su sentido en la existencia bastante lejana del paradigma uniforme del individuo que pretende expresarlo.

En esta dirección el horizonte práctico y teórico de la diferencia sexual no es pues una simple negociación de cuotas sino una llave crítica que permite repensar (y remover) la roca abstractiva que está en el fundamento del modelo democrático. Modelo en el que la *reductio ad unum* no está sólo en el resultado, sino precisamente –como dejó dicho J. Locke- está primero en sus fundamentos, en los cuales los individuos abstractos aparecen como una unidad equivalente. No es, pues, verdad casual que ese uno libre e igual, universal y masculino, diseñado desde el comienzo del relato moderno ni siquiera conozca las dos vertientes de la sexuación humana.