

## Mujer y Derechos humanos: Concepto y fundamento

Jesús Gonzáles Amuchastegui  
Doctor en Derecho  
Catedrático de Derechos Humanos  
en la Universidad Carlos III de Madrid, España

### I. INTRODUCCION

El objetivo de este ensayo es plantear el núcleo de las objeciones que desde planteamientos feministas se han dirigido a las teorías standard de derechos humanos. Por ello, y antes de entrar a analizar las tesis feministas relevantes para nuestro cometido, me parece imprescindible, obviamente, realizar unas consideraciones previas sobre esas teorías standard de los derechos humanos. En concreto, voy a plantear cuatro cuestiones:

- en primer lugar, ¿hasta que punto es razonable y aceptable hacer de los derechos de las personas el elemento básico de una concepción válida de lo que es justo?, o dicho de otro modo, ¿es admisible proclamar que la justicia está basada en derechos de los individuos?;
- en segundo lugar, analizaremos qué son los derechos humanos, cuáles son las condiciones de aplicación del término "derechos humanos", o dicho con otras palabras, qué significa afirmar que alguien "tiene derecho a algo";
- en tercer lugar, abordaré algunas cuestiones de fundamentación, distinguiendo a su vez tres problemas diferentes:
  - a) primero, los relativos al proceso de fundamentación de los juicios morales; ¿cuándo están justificados los derechos humanos?, ¿cómo determinamos cuáles son los derechos humanos?, o ¿cómo sabemos cuáles son los principios morales en los que debe descansar una concepción razonable de lo que es justo?
  - b) segundo, procederemos a analizar la propuesta de fundamentación de los derechos humanos formulada por C.S. Nino, la cual descansa en tres principios morales: inviolabilidad de la persona, autonomía individual y dignidad humana.
  - c) tercero, analizaremos los tres valores morales y políticos característicos de la modernidad: libertad, igualdad y solidaridad.
- en cuarto lugar, y por último, presentaré el núcleo de la discrepancia entre dos concepciones diferentes de los derechos humanos.

### II. CONCEPTO Y FUNDAMENTO DE LOS DERECHOS HUMANOS

#### 1. Teorías de la justicia y derechos humanos

Mi primera observación va destinada a recordar una sugerente clasificación de las teorías de la justicia, concretamente la propuesta por Ronald Dworkin. Aunque, quizás, sea oportuno recordar previamente algo obvio: cuando nosotros hablamos de derechos humanos estamos discutiendo de problemas relacionados con la justicia; dicho con otras palabras, la reflexión sobre los derechos humanos es genuinamente moral y política. Es verdad que, por fortuna, en muchos países los derechos humanos se han positivizado, y a partir del momento de su recepción en el Derecho positivo, la reflexión de tipo jurídico sobre esos derechos humanos cobra una extraordinaria importancia; mas lo que quiero poner de relieve es que ese análisis jurídico no puede agotar el amplio campo de la reflexión sobre los derechos humanos. Estos son una respuesta a una de las preguntas que han atormentado secularmente a la humanidad: "¿Qué es justicia?".

En la actualidad existe un gran consenso en considerar que la justicia consiste básicamente en respetar los derechos humanos; en defender que los ordenamientos jurídicos de los diferentes países para ser justos deben respetar esos derechos de los individuos. Pero la existencia de ese relativo consenso en tomo a la justificación de los derechos humanos, no debe hacernos olvidar la existencia de otras

maneras de entender lo que es justo y lo que es injusto. Y con ello vuelvo a la clasificación de las teorías de la justicia que propone Ronald Dworkin<sup>1</sup>. Este autor norteamericano distingue entre teorías de la justicia basadas en derechos, basadas en deberes, y basadas en metas u objetivos de carácter colectivo, según sean los derechos de los individuos, los deberes que se les imponen o las metas de carácter colectivo, el elemento básico y fundamental que mejor capta la esencia de toda la teoría de la justicia. El utilitarismo sería el ejemplo típico de teoría de la justicia basada en metas u objetivos de carácter colectivo; en efecto, es sabido que el utilitarismo propone como criterio último de evaluación de las conductas de los individuos y de las acciones de las instituciones, su contribución a maximizar o no el bienestar, felicidad o utilidad general. Por su parte, la ética kantiana sería un claro exponente de las teorías de la justicia basadas en deberes. Por último, las teorías de los derechos humanos constituyen el caso paradigmático de teoría de la justicia basada en derechos de los individuos.

## 2. ¿Qué son los derechos humanos?

Mi segunda observación introductoria va encaminada a caracterizar los rasgos básicos de las teorías de la justicia basadas en derechos de los individuos. En primer lugar, debe quedar claro que los derechos individuales no son el único elemento de estas teorías de la justicia; he señalado anteriormente que constituyen el elemento básico y fundamental de las mismas, el que mejor capta su esencia; pero no serán los únicos elementos; obviamente, en estas teorías de la justicia los deberes de los individuos también juegan un importante papel, y determinadas metas u objetivos de carácter colectivo estarán justificadas y, por lo tanto, deberán ser perseguidas.

En este contexto, ¿qué es lo que tenemos que entender por derechos de los individuos?, ¿en qué sentido, estos derechos de los individuos captan la esencia de una aceptable teoría de la justicia? La respuesta que voy a proponer para estos interrogantes parte de las aportaciones de Neil Maccormick, Ronald Dworkin, Carlos Santiago Nino y, sobre todo, Francisco Laporta, sustancialmente coincidentes entre sí, y con pequeñas diferencias de matiz. Las ideas que hay que tener presentes cuando hablamos de derechos son las siguientes:

- con la atribución de derechos los sistemas normativos buscan la realización de algo en interés de la persona a la que se atribuyen. Por ello, la noción derechos tendrá dos dimensiones básicas: por un lado, el valor especial que se atribuye a un cierto estado de cosas; y por otro lado, la adscripción individualizada, es decir, a todos los individuos, de ese bien o beneficio. Veámos cada una de estas dimensiones con más detenimiento.
- los sistemas normativos contemplan algunos estados de cosas o aspectos de ciertos individuos como algo valioso, como bienes que, precisamente por su especial valor a los ojos de dicho sistema normativo, constituyen razones para articular normativamente una protección específica para ellos.
- son exigencias morales adscritas a individuos; no se adscriben en términos generales o impersonales, sino que se atribuyen a todos y cada uno de los integrantes de una clase.
- En definitiva, y a modo de definición, recordamos los componentes que Francisco Laporta<sup>2</sup> considera consustanciales a la noción de derecho:
  - a) la adscripción a todos y cada uno de los miembros individuales de una clase de...
  - b) una posición, situación, aspecto, estado de cosas...
  - c) que se considera por el sistema normativo un bien de tal importancia o valor que constituye una razón fuerte
  - d) para articular una protección normativa en su favor a través de la imposición de deberes u obligaciones, la atribución de poderes e inmunidades, la puesta a disposición de técnicas reclamatorias...

En resumen, y procurando expresarlo con claridad, las teorías de los derechos humanos proclaman la existencia de bienes de extraordinaria importancia de los que todos los individuos deben gozar, y precisamente para que el goce de tales bienes sea efectivo, proclaman la necesidad, por un lado, de

---

<sup>1</sup> Véase Los derechos en serio, traducción de Marta Guastavino, Ed. Ariel, Barcelona, 1984; en concreto, capítulo 6, "La justicia y los derechos", págs. 234-275.

<sup>2</sup> "Sobre el concepto de derechos humanos", DOXA, Cuadernos de Filosofía del Derecho, nº 4, Alicante, 1987, págs. 23-46.

adscribir deberes y obligaciones a terceras personas, y por otro lado, de perseguir determinadas metas y objetivos de carácter colectivo.

### **3. La fundamentación de los derechos humanos**

Hasta ahora, en los apartados anteriores, hemos caracterizado las teorías de los derechos humanos. Las notas que hemos apuntado son comunes a todas las teorías de los derechos humanos; por lo tanto, las discrepancias que puedan surgir entre éstas no van a afectar a esos elementos. Dicho de otro modo, las teorías de la justicia basadas en derechos, y las teorías de los derechos humanos obviamente lo son, difieren esencialmente de las teorías de carácter utilitarista, y de aquellas otras basadas en deberes.

En este apartado vamos a dar un paso más y vamos a intentar decir algo sobre cuáles son esos derechos de los individuos, cómo podemos fundamentarlos, que principios morales están en su base. En este empeño yo creo que debemos renunciar a acudir a aquellos lugares comunes que nos dicen poco; por ejemplo, cuando se dice que los derechos humanos son aquéllos que derivan de la dignidad humana, o cuando se afirma que los derechos humanos son aquéllos que el ser humano requiere para poder cumplir sus fines esenciales, o muchas otras afirmaciones de ese tenor. Probablemente, y toda vez que estos derechos humanos derivan de los valores de libertad, tolerancia, seguridad, igualdad y solidaridad, un buen análisis de la fundamentación de tales derechos humanos debería partir de un análisis previo de los diferentes conceptos de libertad, igualdad etc... En todo caso, inicialmente voy a seguir la sugerente propuesta elaborada por Carlos Santiago Nino<sup>3</sup>, que trata de fundamentar los derechos humanos a partir de unos principios morales que deriva de su concepción de lo que es la moralidad y lo que es el individuo en tanto que agente moral racional.

#### **3.1. Constructivismo ético**

Defiende que los planteamientos más satisfactorios son aquellos que reservan el título moral para hacer referencia a aquellos juicios que se emiten desde determinadas perspectivas específicas (llamense "posición original", "punto de vista moral", o "preferidor racional"), caracterizadas por la universalidad e imparcialidad, o que son el resultado de discusiones y debates celebrados en situaciones ideales de diálogo, caracterizadas por la libertad de los participantes - entendida como la ausencia de coerción para argumentar a favor o en contra de cualquier planteamiento -, por la simetría o igualdad de oportunidades de participación entre ellos, y por la aceptación de unas determinadas reglas de deliberación que conducirían a aceptar siempre el mejor argumento. En definitiva, lo que estamos planteando es que, a la hora de intentar formular cuáles son los derechos humanos - es decir, al plantear qué derechos entendemos que todos los individuos deben tener garantizados, no resultarán definitivos ni las opiniones mayoritarias en nuestra sociedad, ni lo establecido en ningún código moral, ni lo proclamado por cualesquiera autoridades religiosas o políticas, ni tampoco los resultados de una investigación rigurosa acerca de la evolución histórica seguida por nuestras sociedades. Las propuestas de fundamentación de los derechos humanos deben partir de una determinada concepción del individuo como agente moral, racional, deben a continuación construir un determinado punto de vista ideal que permita tener presente de manera imparcial todos los intereses en juego, o formular una situación ideal de diálogo que garantice la obtención de un acuerdo que suponga un "consenso racional". El objetivo es que esas propuestas resulten coincidentes con las formuladas por cualquier otra persona que adopte ese mismo punto de vista caracterizado por los requisitos de imparcialidad y universalidad o con el resultado de ese hipotético debate celebrado por los participantes en esa situación ideal de diálogo. Sólo en ese caso, los juicios formulados en relación con la fundamentación de los derechos humanos podrán ser considerados morales - en el sentido de que integran un sistema normativo moral aceptable - y por ello estarán justificados y tendrán una presunción de universalidad.

Me parece importante analizar con más detalle algunas ideas sugeridas en el último apartado. En concreto, quiero destacar dos cuestiones:

- a) La primera tomada de Rawls. Me refiero a su concepción de lo que significa justificar un juicio moral. El planteamiento rawlsiano, que podemos denominar constructivista, niega la existencia de un orden moral previo a, e independiente de, nuestra concepción de la persona; y por lo tanto, la idea de aproximarse a la verdad moral no cabe en una doctrina constructivista, pues no hay verdad moral al margen del proceso de construcción que lleva a cabo la persona

---

<sup>3</sup> *Ética y derechos humanos*, Paidós, Buenos Aires, 1984.

concebida como agente moral. De ahí que en el constructivismo los primeros principios de justicia sean razonables y correctos (o no razonables e incorrectos) más que verdaderos (o falsos). No muy diferente de estos planteamientos constructivistas rawlsianos es la teoría consensual de la verdad de Habermas, que se opondría a la verdad como correspondencia. Muy sintéticamente, los planteamientos consensualistas critican la idea de verdad entendida como correspondencia entre enunciados y hechos, y exigen como condición. para la verdad o validez de un juicio el potencial acuerdo de todos los participantes en esa situación de comunicación ideal. No tendría sentido, por tanto, predicar la verdad o falsedad de los juicios morales, sino su corrección o incorrección. Y aunque rechacen el objetivismo moral, no sería correcto caracterizar estas concepciones consensualistas de la verdad como subjetivistas; su idea central es, precisamente, reivindicar la necesaria dimensión inter-subjetiva de la noción de verdad (validez o corrección); es decir, que la corrección o incorrección de los juicios morales no depende de las opiniones de los diferentes individuos, sino de la posibilidad de que éstas puedan ser aceptadas por los demás participantes en el debate y ser objeto de un consenso racional, cuyo ámbito de validez comprendería a todos los sujetos racionales, a todos los sujetos potencialmente participantes en esa discusión racional, y por lo tanto, potenciales suscriptores de ese acuerdo racional.

- b) En segundo lugar, me parece importante, resaltar la estrecha vinculación que establecen las teorías constructivistas y consensualistas entre la concepción del individuo como agente moral y los principios fundamentales de justicia que deben caracterizar las relaciones de los individuos en una sociedad bien ordenada; vinculación que se articula por medio de la construcción de un punto de vista ideal, en el caso de Rawls la posición original, o de una situación ideal de comunicación. La función que cumple esta situación ideal, como he esbozado, es garantizar que los principios de justicia elegidos por los participantes en ella - agentes morales racionales - están justificados, y por lo tanto, son los que deben regir las relaciones de los ciudadanos en una sociedad bien ordenada.

La conclusión de todo ello es que las teorías de la justicia defensoras de los derechos humanos son forzosamente universalistas, y más preocupadas por justificar las reglas que deben regir la convivencia social, que por definir modelos de vida virtuosos, y quizá proclives a reducir en exceso el ámbito de la moralidad, dejando fuera de ella importantes cuestiones relacionadas con nuestra experiencia moral cotidiana.

### **3.2. Principios morales**

Carlos Santiago Nino defiende que las teorías de los derechos humanos son un elemento nuclear de una concepción liberal. de la sociedad, del individuo y de las relaciones individuo sociedad. En su opinión, son tres los principios morales que están en la base de dicha concepción liberal, y que, por lo tanto, servirán también de fundamento a los derechos humanos.

Esos tres principios son el de inviolabilidad, el de autonomía y el de dignidad. Veámoslos por separado.

- a) Principio de inviolabilidad: prohíbe imponer sacrificios a los hombres, contra su voluntad (no hay tal sacrificio cuando se actúa de conformidad con la voluntad del individuo) y siempre que no redunden en su propio beneficio. Como el propio Nino señala, este principio es subsumible bajo la segunda formulación del imperativo categórico kantiano: "Actúa de tal modo que nunca trates a la humanidad, sea en tu persona o en la persona de cualquier otro, como un mero medio, sino siempre al mismo tiempo como un fin en si misma"; debiendo entenderse que la idea de tratar a alguien como mero medio presupone que al individuo se le priva de algo valioso; y como lo que es valioso en relación con un individuo está dado por los fines que él tiene, podemos decir que a un individuo se le trata como a un fin en si mismo cuando se le trata tomando en consideración sus propios fines.

Nino deriva de este principio un conjunto de derechos humanos, en concreto un conjunto de derechos a que no le hagan a uno ciertas cosas (derecho a no ser privado de la vida, de la integridad personal ... ), derechos que incluyen tanto una inmunidad contra actos lesivos de los bienes en cuestión por parte de las propias autoridades, como una pretensión de que las autoridades dispongan medidas preventivas contra actos similares de los particulares. En el esquema de Nino este principio de inviolabilidad cumple tres finalidades. En primer lugar, critica al utilitarismo, por su carácter anti-individualista, por su enfoque agregativo y no

distributivo, y por no dar relevancia moral a la separabilidad e independencia de las personas; en definitiva, y con otras palabras, por permitir sacrificios de derechos de algunos individuos, siempre que esos sacrificios redunden en un mayor bienestar general. En segundo lugar, critica al colectivismo por su defensa del status ontológico de determinadas entidades colectivas y por su consideración de tales entidades como titulares de intereses independientes; el planteamiento liberal defendido por Nino niega que las entidades colectivas tengan status ontológico independiente y que sean personas morales. Por último, el principio de inviolabilidad sirve para defender determinados derechos como límites al bien común en un doble sentido: los derechos limitan el abanico de metas colectivas que pueden ser perseguidas, y limitan también el ámbito del procedimiento de decisión mayoritario característico del sistema democrático; dicho más rotundamente, los derechos de los individuos son más importantes que las metas y objetivos de carácter colectivo (Ronald Dworkin habló gráficamente de los derechos como triunfos), y además, las eventuales mayorías no pueden tomar legítimamente decisiones contrarias a esos derechos.

- b) Principio de autonomía: la formulación que propone Nino de este principio es la siguiente: "Siendo valiosa la libre elección individual de planes de vida y la adopción de ideales de excelencia humana, el Estado (y los demás individuos) no debe interferir con esa elección o adopción, limitándose a diseñar instituciones que faciliten la persecución individual de los planes de vida y la satisfacción de los ideales de virtud que cada uno sustente e impidiendo la interferencia mutua en el curso de tal persecución". Este principio parte de la distinción de dos ámbitos o dimensiones de la moral, la moral personal (o autorreferente) que prescribe o prohíbe ciertas acciones por los efectos que ellas tienen en el carácter moral de su propio agente, y la moral social o intersubjetiva, que prescribe o prohíbe ciertas acciones por sus efectos respecto del bienestar de otros individuos distintos de su agente; y simplemente prohíbe la interferencia con cualquier actividad que no cause perjuicios a terceros; o dicho de otro modo, se trata de garantizar a todos los individuos el derecho a elegir el modelo de vida que desee, siempre que éste no cause ningún perjuicio a terceros; o lo que es lo mismo, se trata de impedir que el Estado pueda imponer a los individuos determinados modelos de virtud personal o planes de vida. Por esta razón, este principio de autonomía entra en abierta contradicción con los planteamientos perfeccionistas o paternalistas. Nino deriva de este principio los derechos liberales por excelencia, las libertades clásicas: profesar o no un culto religioso, expresar ideas de diferente índole, ejercer actividades laborales, asociarse con otros, trasladarse de un lugar a otro, incurrir en prácticas sexuales o hábitos personales que no afecten a terceros en contra de su voluntad.
- c) Principio de dignidad: Nino formula este principio para criticar abiertamente las concepciones filosóficas que descansan en presupuestos deterministas y que asumen, en definitiva, que los hombres no tienen efectiva libertad para actuar de otro modo que como de hecho lo hacen, y que por lo tanto, no se les puede atribuir responsabilidad por sus actos. Nino considera que la voluntad de los individuos es moralmente relevante y que, en consecuencia, debe tomarse en cuenta en el diseño de las instituciones sociales, jurídicas y políticas. Por eso, el principio de dignidad proclama que los hombres deben ser tratados según sus decisiones, intenciones y manifestaciones de consentimiento; y por eso, de la adopción de este principio deriva la ilegitimidad de aquellas medidas o instituciones que discriminen entre los hombres sobre la base de factores que no están sujetos a la voluntad de los individuos (raza, sexo, nacionalidad, religión...

### **3.3. Valores**

Apuntaba anteriormente que la idea de derechos humanos está muy vinculada a los ideales revolucionarios de 1789. Por eso, cualquier intento de fundamentación de los mismos debe implicar una reflexión acerca de los valores que componían la celebre divisa revolucionaria en 1789: Libertad, igualdad y Fraternidad.

- a) Libertad.- Francisco Laporta, siguiendo un planteamiento característico en la filosofía moral y política angloamericana<sup>4</sup>, ha propuesto distinguir tres nociones diferentes de "Libertad" utilizadas indistintamente en el lenguaje político: libertad negativa, que la entiende como

---

<sup>4</sup> "Sobre el uso del término 'libertad' en el lenguaje político", SISTEMA, n° 52, Enero, 1983, págs. 23-43.

ausencia de impedimentos normativos; libertad positiva, que en el plano individual es sinónimo de autodeterminación racional, y en el plano político suele ser identificada con la democracia (la libertad de los antiguos de la que tan críticamente hablaría Benjamin Constant); y libertad real, idea que encuentra su origen en la literatura socialista que empieza a surgir a lo largo del siglo XIX, y cuya idea nuclear es que sólo mediante la remoción de los obstáculos de carácter económico y social, lograrán los individuos ser "realmente" libres<sup>5</sup>.

De acuerdo con este último punto de vista, la idea de libertad está conectada esencialmente con la capacidad económica; los individuos, dirán muchos socialistas decimonónicos, no son libres simplemente porque en las Constituciones se reconozcan una serie de libertades individuales (una esfera en la que los individuos son soberanos y en la que está prohibida la interferencia estatal), hace falta, además, que tengan garantizada una supervivencia digna, educación, vivienda, prestaciones sanitarias. Libertad y derechos sociales aparecen vinculados.

Laporta propone, en aras de poner orden en el discurso moral y político, utilizar el término libertad en su dimensión negativa. No me interesa ahora entrar a analizar esa propuesta conceptual - no normativa -, con la que estoy básicamente de acuerdo. Pretendo tan solo poner de relieve que los socialistas, críticos con la noción burguesa de libertad y defensores de un modelo de organización llamado Estado Social, identificaban la libertad con lo que hemos denominado "libertad real". En este sentido podríamos decir que mientras la libertad negativa conduce al Estado liberal garante de libertades y derechos-autonomía, la libertad real conduce al Estado social comprometido en la lucha por la consecución de la libertad real. de todos los individuos, libertad que, repito, está conectada con el disfrute no sólo de derechos-autonomía sino también de derechos económicos y sociales.

- b) Igualdad.- Es habitual enfrentar a una concepción liberalburguesa de la igualdad - la denominada "igualdad formal", concebida como sinónimo de igualdad ante la ley -, una noción socialista de igualdad<sup>6</sup>, la igualdad real", que podría más énfasis en la necesidad de poner fin a las desigualdades de carácter económico y social.

Creo que, de nuevo, el análisis de Laporta<sup>7</sup> es clarificador. Me interesa resaltar algunas de sus sugerencias: en primer lugar, propone concebir la igualdad como un principio metanormativo, queriendo indicar con ello, que la igualdad impone una serie de restricciones a las normas; es decir, cuando reivindicamos la igualdad, no estamos diciendo cosas tales como que las personas somos iguales; estamos diciendo, más bien, que hay que tratar a las personas como iguales, y ello va a imponer una serie de restricciones a las normas que ordenan la convivencia en sociedad; en segundo lugar, la distinción entre igualdad formal e igualdad real pierde sentido, pues siempre al hablar desigualdad estaríamos hablando de normas; en tercer lugar, la igualdad se concreta en dos grandes principios, el principio de no discriminación (aunque entre los seres humanos haya muchas desigualdades, algunas de ellas no justifican tratamientos diferenciados; no podemos discriminar a las personas por algunos rasgos o características, que si bien nos hacen diferentes, no sirven para consideramos desiguales), y el principio de relevancia (algunas de las diferencias que existen entre nosotros son tan relevantes que justifican que se nos trate de manera desigual). Por tanto, el núcleo de la idea de igualdad estriba en determinar qué desigualdades" son relevantes y cuáles no; qué desigualdades justifican que se nos trate de manera diferente, y cuáles, sin embargo, deben ser canceladas y no tomadas en consideración.

La distinción entre las diferencias que deben ser canceladas y las que son relevantes y justifican tratamientos diferenciados no es una distinción absoluta e inmutable. Obviamente la relevancia o no de cada diferencia está en función del tratamiento normativo en cuestión, y habrá que tener en cuenta también si esa diferencia ha servido en el pasado para amparar

---

<sup>5</sup> He analizado los orígenes de la idea de libertad real. en el pensamiento socialista en Louis Blanc y los orígenes del socialismo democrático, Centro de Investigaciones Sociológicas, Siglo XXI, Madrid, 1989. Puede consultarse también "Libertad, igualdad, fraternidad en el socialismo jacobino francés (1830-1848)", en Anuario de Filosofía del Derecho, Tomo VI, 1989, págs. 135-149.

<sup>6</sup> He analizado las primeras formulaciones de una concepción socialista democrática de la idea de igualdad en las dos obras citadas en la nota anterior.

<sup>7</sup> "El principio de igualdad: introducción a su análisis", SISTEMA, n° 67, julio, 1985, págs. 3-31.

discriminaciones inaceptables; si así fuera, pudiera ocurrir que esa diferencia que en una situación ideal no justificaría ningún tipo de trato diferenciado, en un contexto caracterizado por la discriminación secular existente, si permitiría un tratamiento discriminatorio inverso, a favor de los tradicionalmente discriminados.

En este marco conceptual podríamos reformular la distinción entre “igualdad liberal-burguesa” e “igualdad socialista (democrática)”. Desde el primer punto de vista, todas las diferencias que existen - raza, sexo, religión, situación económica, salud... - entre las personas son irrelevantes, no justifican tratamientos diferenciados; ante la ley todos somos iguales, no podemos ser discriminados ni positiva ni negativamente; el Estado debe tan sólo garantizar iguales oportunidades a todos los individuos. Desde el segundo punto de vista, muchas de las diferencias - sexo, raza, religión... - son en principio, o deberían ser, irrelevantes; pero muchas otras no lo son; no es irrelevante, por ejemplo, que por causas absolutamente ajenas a la voluntad de las personas, unas tengan por sus propios medios acceso a todos los bienes necesarios para vivir con dignidad, y otras vivan en la indigencia; estas diferencias son relevantes en el sentido de que justifican tratar de manera diferente a unas y otras personas; y son relevantes en el sentido de que justifican un mayor compromiso del Estado en relación con el segundo grupo de personas.

De nuevo, confirmamos que mientras la igualdad liberal burguesa conduce al Estado liberal, abstencionista, la reformulación socialista-democrática de la idea de igualdad conduce al Estado social comprometido con el bienestar de los ciudadanos y garante de derechos económicos y sociales.

- c) **Fraternidad.**- A diferencia de lo planteado en relación con la libertad y la igualdad, no nos encontramos ante una reformulación socialista de la noción liberal de fraternidad; más bien, nos encontramos con la reivindicación de un elemento olvidado en el discurso liberal, y cuya relevancia política - a pesar de su presencia entre los ideales revolucionarios de 1789 - siempre ha sido cuestionada por la filosofía política liberal. En mi opinión<sup>8</sup>, en tanto en cuanto el Estado Social implica un compromiso público (colectivo) con la consecución por parte de todos los ciudadanos de un determinado nivel de bienestar - y por tanto no deja a los individuos a su propia suerte -, la conexión entre Estado Social y fraternidad es indiscutible. Ciertamente el análisis de los primeros escritos socialistas franceses del periodo 1830-1848 confirma la afirmación anterior. En efecto, la idea de fraternidad ocupaba un lugar central en el pensamiento socialista jacobino; era entendida como una fórmula de contenido plural que encerraba en sí misma la solución de los múltiples problemas de tipo social, político y económico existentes durante la Monarquía de Orléans. Suponía un nuevo principio organizador de la sociedad política y de las relaciones económicas - alternativo al característico del pensamiento liberal individualista - que descansaba en una concepción fuerte de la sociabilidad: el hombre es bueno por naturaleza y tiende a convivir con los demás y ayudarse mutuamente; el hombre sólo se realiza en contacto con los demás hombres, sintiéndose miembro integrante de un colectivo; el hombre sólo es feliz si ejerce la solidaridad, pues hay en él una inclinación a ayudar a sus semejantes que sufren y a dedicarse a los intereses colectivos de la humanidad.

En segundo lugar, esta sociedad fraternal se caracteriza por intentar compatibilizar intereses individuales e interés general; por intentar compatibilizar - como el Contrato Social rousseauniano - asociación e independencia, fraternidad y libertad. Niega la concepción de la sociedad como mero agregado de individuos, pero critica también aquellas otras concepciones que anulan al individuo, disolviéndolo en la sociedad. Su objetivo era compatibilizar la libertad y la dignidad de los individuos con la defensa de un interés común; con otras palabras, querían perfeccionar la idea de libertad individual, mediante el perfeccionamiento de lo social, es decir, mediante la solidaridad.

Por último, la idea de fraternidad servía para justificar la idea de obligaciones positivas - de obligaciones de realizar un comportamiento activo - entre los individuos, y por ende, de éstos hacia la sociedad y de ésta hacia aquellos. Un estudioso de las ideas sociales y políticas de

---

<sup>8</sup> Véase Notas para la elaboración de un concepto de solidaridad como principio político, SISTEMA, n° 101, marzo, 1991, págs.123-135.

este periodo ha apuntado, en este sentido, que “así como el siglo XVIII dio muestras en Francia del desarrollo de la idea de libertad personal absoluta, asociada a la defensa de los derechos individuales, las circunstancias materiales e intelectuales del siglo XIX promovieron la progresiva importancia de la idea de solidaridad social, asociada con el establecimiento de una justicia económica para la protección de los derechos sociales”<sup>9</sup>. Con otras palabras, el socialismo jacobino al recurrir a las nociones de fraternidad y solidaridad, estaba proclamando el compromiso de la sociedad - y por tanto de los ciudadanos - de intentar garantizar el bienestar de todos los individuos; en definitiva, las ideas de solidaridad y fraternidad están en la base de la justificación socialista democrática del Estado Social.

#### 4. Diferentes concepciones de los derechos humanos

Recapitulando, vemos que en los apartados anteriores hemos avanzado algunas ideas en relación con los rasgos esenciales de las teorías de los derechos humanos, hemos explicado el significado de la noción de derechos, y hemos analizado un fecundo intento de fundamentación de los derechos humanos, en definitiva, de avanzar cuáles son esos derechos humanos. Al margen de las críticas que nos merezca la propuesta de Nino, yo creo que tiene la enorme virtud de destacar que las concepciones de los derechos humanos son antideterministas, anti perfeccionistas y antiolecionistas.

No hemos dicho nada, sin embargo, acerca de cuál es el alcance de los derechos humanos, ni de cuál es la solución adecuada en situaciones de conflicto entre derechos. Estas dos últimas cuestiones pueden perfectamente reducirse a una, la relativa al alcance de tales derechos, entendiendo por alcance de los derechos humanos una cuestión íntimamente relacionada con los deberes y obligaciones de terceras personas que se exigen para la eficaz materialización de dichos derechos, y por lo tanto, con el entramado de relaciones e instituciones jurídico-políticas que son necesarias para dicha eficaz materialización.

Carlos Santiago Nino plantea, de nuevo, con enorme lucidez esta cuestión<sup>10</sup>. En su opinión, las diferentes maneras de responder a la pregunta por el alcance de los derechos humanos, implicarán la existencia de dos grandes concepciones de los derechos humanos. Ambas descansarán en los tres principios morales estudiados en el apartado anterior, y por tanto, ambas serán “liberales”, o lo que es lo mismo, antideterministas, anti perfeccionistas y antiolecionistas.

La pregunta fundamental para saber cuál es el alcance de los derechos humanos, sería la siguiente:

“¿Se satisface el derecho a la vida o a la integridad corporal cuando el Estado se abstiene de lesionar activamente tales bienes y prohíbe a los particulares que hagan lo propio, o esos derechos sólo resultan respetados cuando el Estado provee de las condiciones que son necesarias para preservar esos bienes y obliga a los particulares a contribuir para tal provisión?”<sup>11</sup>

Dos respuestas están implícitas en la pregunta. Por un lado, aquellos que piensan que los derechos de los individuos imponen a los demás tan sólo obligaciones de conductas pasivas, de no hacer; los derechos así concebidos sólo pueden ser violados mediante una conducta activa, o lo que es lo mismo, no cabe su violación por omisión. Esta concepción de los derechos humanos encaja en un tipo de pensamiento liberal que podemos llamar liberalismo clásico o conservador, y cuya nota característica es la defensa del Estado mínimo o abstencionista; el papel del Estado en relación con los derechos humanos, desde esta perspectiva, se limita, por un lado, a garantizar a los individuos un marco para el ejercicio de tales derechos, y por otro lado, a prohibir a los particulares que lesionen activamente los derechos de los demás.

Quizás poniendo un ejemplo se entienda mejor. Desde esta concepción de los derechos humanos, ¿cuál es el papel del Estado y de los demás individuos en relación con el derecho a la vida de un individuo concreto? Dicho papel se reduce, como decía anteriormente, a crear un marco jurídico que no interfiera con el ejercicio de ese derecho, y a impedir que terceras personas lesionen el bien vida, por

---

<sup>9</sup> J.E.S. Hayward, "Solidarity: The social history of an idea in nineteenth century France", en *International Review of Social History*, 1959, vol.4, part. 2, págs. 261-284.

<sup>10</sup> Véase *Ética y derechos humanos*, obra citada, capítulo 7, "El alcance de los derechos humanos. Liberalismo conservador y liberalismo igualitario", págs. 187-224.

<sup>11</sup> *Ética y derechos humanos*, obra citada, pág. 193.

ejemplo, sancionando las conductas lesivas de tal bien. Pero, desde esta perspectiva, ni el Estado ni terceras personas tienen ningún tipo de obligación positiva (de hacer) jurídica - quizás si la tenga de carácter moral - hacia el titular del derecho; por decirlo gráficamente, si un individuo no puede sobrevivir por algún tipo de incapacidad suya, nadie está obligado jurídicamente a proporcionarle alimento o algún otro tipo de recursos necesarios para seguir viviendo; el derecho a la vida, repito una vez más, no supone que los demás estén obligados a ayudarnos a sobrevivir; su única obligación consiste en no matarnos. Nino ha propuesto denominar a esta concepción de los derechos humanos, "liberal-conservadora", y en ella no encajan con facilidad los derechos de carácter económico y social.

Existe una segunda concepción que Nino ha llamado "liberal-igualitaria" y que va a defender que los derechos humanos imponen a los demás individuos obligaciones tanto de carácter negativo como de carácter positivo, obligaciones de hacer y de no hacer; recuerdo, porque se trata de un dato especialmente significativo, que las obligaciones negativas (de no hacer) no pueden ser transgredidas por omisión, mientras que las obligaciones positivas si pueden ser violadas por omisión. Esta concepción liberal-igualitaria de los derechos humanos encuentra su encaje en el Estado social, un Estado caracterizado por un compromiso activo del Estado con el bienestar de los ciudadanos; los individuos no quedan abandonados a su propia suerte, sino que, desde este nuevo punto de vista, el Estado, además de crear el marco adecuado para el libre ejercicio de los derechos individuales y de castigar todas las violaciones de esos derechos, está obligado a proveer a los titulares de los derechos de las condiciones que sean necesarias para el ejercicio de tales derechos y a obligar a los particulares a contribuir para tal provisión. Ciertamente, los derechos económicos y sociales ocupan un lugar central en esta concepción de los derechos humanos. Volviendo de nuevo al anterior ejemplo del derecho a la vida, de acuerdo con la concepción liberal-igualitaria, nuestro derecho a la vida impone a los demás el deber positivo de socorrernos en situaciones de peligro vital y de colaborar para que gocemos de los recursos sin los cuales sobrevivir es una quimera.

Entiendo que el núcleo de la discrepancia entre las concepciones liberal-conservadora y liberal-igualitaria de los derechos humanos ha quedado meridianamente descrito en los párrafos anteriores. Intentando sintetizarlo al máximo, podríamos decir que la discrepancia radica en el papel que una y otra concepción asignan a la solidaridad. En efecto, la noción de solidaridad está en la base de la discusión en torno a si los derechos humanos imponen a los demás individuos tan sólo obligaciones de carácter negativo, o además obligaciones de carácter positivo; con palabras de Nino, la gran divergencia entre el liberalismo conservador y el igualitario está vinculada a la relevancia moral de las omisiones, queriéndose indicar con ello, que mientras que para el liberalismo conservador no se puede actuar inmoralmemente por omisión, el liberalismo igualitario puede considerar inmorales tanto determinadas acciones como determinadas omisiones. Pero ciertamente, la discusión en torno a la relevancia o irrelevancia moral de las omisiones está estrechamente vinculada con la política en torno al papel que la idea de solidaridad puede, desempeñar en el discurso moral y político, y más concretamente en el ámbito de los derechos humanos.

A este respecto querría simplemente apuntar algunas ideas:

- a) me parece imprescindible sacar la solidaridad del estrecho marco al que quedaría recluida si se equipara con la caridad; no creo que se entienda bien la idea de solidaridad si se concibe como una virtud cuyo ejercicio depende de la libre voluntad de los particulares ni si se encuadra en el campo de los comportamientos supererogatorios. En este sentido, me parece que podemos y debemos hablar de la solidaridad como un principio moral y político que debe inspirar algunas políticas públicas y que puede fundamentar la adscripción de determinadas obligaciones positivas a los particulares, y por ende al Estado.
- b) la idea de solidaridad debe cumplir también el importante papel de cuestionar algunos prejuicios muy enraizados en determinadas construcciones éticas, concretamente lo que se ha denominado el "prejuicio egoísta" de la ética moderna y que podríamos resumir con la expresión "no debemos nada a los demás", debemos limitarnos a no hacer diario, a no perturbar a los otros. En estas construcciones éticas, la existencia de obligaciones positivas hacia terceras personas es permanentemente cuestionada y rechazada como un elemento radicalmente extraño. El especial énfasis que pongo en la idea de solidaridad se debe precisamente a la imperiosa necesidad de reivindicar unos sistemas normativos morales, unas teorías de la justicia, que asuman esas obligaciones positivas como un elemento básico de los mismos, pues sólo desde esos

planteamientos cabe defender el derecho de todos los individuos a ver satisfechas sus necesidades humanas básicas.

- c) si bien el concepto "necesidades humanas" es sumamente conflictivo y ha originado una abundante literatura, y por ello no voy a identificar derechos humanos y necesidades humanas, si quiero señalar que, aun aceptando que el fin deseable de todo sistema ético y jurídico es garantizar la autonomía de los individuos o garantizar la existencia de individuos autónomos, debemos ser conscientes de que para ello, no basta con no impedir el ejercicio de la autonomía individual, sino que es imprescindible además, garantizar las condiciones para el ejercicio de la autonomía; y no parece muy aventurado establecer una estrecha vinculación entre condiciones para el ejercicio de la autonomía, satisfacción de las necesidades humanas básicas y respeto de los derechos humanos.
- d) Por último, querría hacer alguna reflexión sobre el presunto carácter individualista de las teorías de la justicia basadas en derechos. Creo que hay que diferenciar tres cosas: bienes colectivos, entidades colectivas y derechos colectivos, pues cuando hablamos de estos últimos podemos estar haciendo referencia o bien a derechos (de particulares) sobre bienes colectivos, o bien a derechos de titularidad colectiva. Esta segunda interpretación de los derechos colectivos nos remite a la presunta existencia de entidades colectivas que tendrían legitimidad para ser titulares de derechos. Yo diría que las teorías de los derechos humanos no se pronuncian sobre la existencia o no de bienes colectivos; lo que niegan con rotundidad es que existan entidades colectivas con status ontológico autónomo, con personalidad moral propia y con intereses independientes de los individuos que las integran. Nino denomina a esos planteamientos colectivistas y los critica abiertamente. Por eso, niega la existencia de derechos colectivos concebidos como derechos de entidades colectivas. En su opinión, sólo podemos hablar de derechos de los individuos. Nino quiere alertarnos contra un peligro que, en su opinión, esta implícito en la noción de derechos colectivos: a la hora de reivindicar los derechos de los pueblos corremos el riesgo de olvidamos de que los pueblos están integrados por individuos y quizá defendamos los derechos de los pueblos negando derechos básicos a sus miembros. Comparto las críticas al colectivismo de Nino y entiendo su denuncia de los peligros implícitos en la noción de derechos colectivos, mas creo que hacia falta asimismo poner de relieve que en muchas ocasiones determinados derechos individuales - estoy pensando en el derecho a la propia lengua - requieren del reconocimiento y garantía de un derecho ¿colectivo? a la existencia de determinadas comunidades.

Sin duda, el problema es complejo, pero si el conflicto resultara inevitable, creo que Nino tiene razón cuando afirma que lo que hay que defender es los derechos de cada uno de los miembros de esas colectividades.

Esto supuesto, creo que el planteamiento anti-colectivista que estamos defendiendo, no nos conduce necesariamente a negar la existencia de bienes colectivos. En este punto, me parecen muy interesantes las propuestas de Joseph Raz<sup>12</sup>. Este autor pretende elaborar una teoría de los derechos humanos que sea humanista pero no individualista; en su opinión, el individualismo es la moral humanista que no reconoce valor intrínseco a los bienes colectivos. La defensa que Raz hace de los bienes colectivos le lleva a distanciarse del individualismo. Entiende por bienes colectivos aquellos bienes públicos (es decir, aquellos cuya distribución de beneficios en la sociedad no está sujeta al control voluntario de nadie) inherentes, no contingentes. Lo que me interesa resaltar del planteamiento de Raz es que, asumiendo igual que Nino que la autonomía individual es intrínsecamente valiosa, concluye que existen un conjunto de bienes colectivos - aquéllos que hacen posible que los individuos cuenten realmente con un conjunto de estrategias aceptables entre las que optar - que son intrínsecamente valiosos, y a los que los individuos tenemos derecho. Estos derechos serian colectivos, entendiendo por tales, derechos individuales a bienes colectivos. Me parece interesante el planteamiento de Raz y yo lo asumiría; es más, yo creo, y es una de las ideas que quizá Nino no resalta, que esos bienes colectivos están estrechamente vinculados con lo que antes llamábamos condiciones para el ejercicio de la autonomía.

---

<sup>12</sup> Véase sobre todo *The morality of freedom*, Clarendon Press, Oxford, 1988.

### **III. FEMINISMO, GENERO Y DERECHOS HUMANOS**

#### **1. Objetivo**

El objetivo que persigo con las siguientes líneas intuyo que puede diferir notablemente de lo que un lector normal creería encontrar en un párrafo titulado "feminismo, genero y derechos humanos". Lo adelantaba al comienzo de mi conferencia: mi objetivo consiste en plantear el núcleo de las objeciones que desde planteamientos feministas se han dirigido a las teorías standard de derechos humanos. En efecto, no voy a hacer del análisis de las gravísimas violaciones de los derechos humanos que las mujeres sufren - precisamente por su condición de mujeres - el núcleo de mi reflexión, como tampoco voy a centrarme - aunque obviamente sí las abordaré- en las siempre polémicas nociones de igualdad y discriminación; más bien, mi objetivo consistirá en llamar la atención sobre la importancia que de cara a la reflexión sobre el significado de la noción de derechos humanos - y en general sobre la ética- ha tenido y tiene una cierta literatura feminista contemporánea. Creo sinceramente que esta literatura ha tenido la virtualidad de cuestionar los presupuestos básicos, o al menos de poner de relieve algunos de sus puntos débiles, en los que descansan las éticas de raíz ilustrada - y entre ellas las concepciones de la justicia basadas en derechos de los individuos; y por ello me parece innegable que cualquier persona interesada en la reflexión sobre lo que es justo y los derechos humanos, debe tener presentes las aportaciones de esa literatura feminista.

#### **2. Caracterización del feminismo**

Sin duda alguna no es tarea fácil proceder a una caracterización del feminismo que englobe a todas las teorías y movimientos que han acudido a este calificativo para definirse; y no es tarea fácil porque una gran pluralidad de ideas y notables diferencias de fondo están presentes en ese amplio y diverso mundo del feminismo. Pero en todo caso, no parece aventurado apuntar que el feminismo - como un todo - se caracterizaría por hacer del análisis de la condición de la mujer el centro de su preocupación y por denunciar que esa condición es el resultado de una relación de dominación del sexo masculino sobre el femenino, es el resultado de un modo de organización que el feminismo suele calificar como patriarcal. Precizando un poco más, diríamos que las teorías feministas coinciden en proclamar que esa relación de dominación descansa en la construcción diferencial de los seres humanos en categorías masculinas y femeninas, y que dicha constitución de diferencias de género no es un hecho natural sino el resultado de un proceso histórico y social.

La noción de "género" efectivamente ha pasado a ocupar el centro de las teorías feministas. Se trata de una herramienta analítica construida hace aproximadamente dos décadas desde los grupos académicos de estudios de la mujer creados en las principales universidades americanas y europeas, y cuya idea nuclear es que la diferencia de los sexos no es un dato inmutable de una naturaleza que no se puede encontrar, sino más bien una construcción cultural cambiante; en definitiva, que en la determinación de los roles sexuales operaban y operan factores culturales y sociales, que implican una interpretación determinada de lo biológico, de lo natural, interpretación que - dicho sea de paso - concede una relevancia exagerada a las diferencias biológicas realmente existentes. El concepto de 'género' se creó para mostrar estos factores culturales y el de 'sistema de género' para indagar cómo se organizaban las sociedades para crear, mantener y reproducir estas características y comportamientos.

En definitiva, las teorías feministas proponen adoptar en sus investigaciones una perspectiva de género, queriendo indicar con ello, no sólo que la "cuestión de la mujer". será central en las mismas -será tanto el objeto de la investigación como el sujeto que la realiza -, sino que, es necesario asumir que la pertenencia a un sexo es una categoría social que debe formar parte de cualquier análisis de lo social. La adopción de esta perspectiva de genero tendría un gran potencial crítico e incluso implicaría una revisión de muchos de los paradigmas establecidos, pues como ha señalado una importante filósofa norteamericana contemporánea, "las mujeres descubren diferencias allí donde antes habían dominado las similitudes, perciben disonancia y contradicción donde reinaba la uniformidad, se dan cuenta del doble sentido de las palabras allí donde se habían dado por supuestos los sentidos de los términos y dejan clara la persistencia de la injusticia, la desigualdad y la regresión en el seno de procesos que antes se consideraban justos, igualitarios y progresistas."

### 3. Perspectiva de género y derechos humanos

¿Qué puede aportar la adopción de una perspectiva de género de cara a un análisis crítico de la noción de derechos humanos? ¿Qué revisiones habría que hacer en esta noción, tal y como ha ido elaborándose en los últimos cuatro siglos, para superar los rasgos androcéntricos de los que pudiera adolecer? Las teorías de la justicia basadas en derechos de los individuos se caracterizan básicamente por su carácter universalista - se construyen a partir de la noción del individuo como agente moral y racional, desprovisto de todas las características que le dotan de singularidad, y reconocen a todos los individuos como titulares de esos derechos -; se basan en el valor autonomía individual como elemento fundamental en el que descansa la consideración como supremamente valiosos de un conjunto de bienes que todos los individuos deben gozar; y se preocupan primordialmente por justificar las reglas que deben regir la convivencia social, abogando por la neutralidad estatal en todo lo relativo a la definición de modelos de vida virtuosos.

Supongo que la primera observación de género que podría hacerse sería de carácter meramente terminológico. Es verdad que la raíz de las palabras hombre y humano es la misma, de tal modo que es etimológicamente igual hablar de "derechos del hombre" que de "derechos humanos", pues en puridad, con ambos vocablos - hombre y humano - se designa el mismo conjunto de titulares y hacemos referencia tanto a mujeres como a varones; y sin embargo, resulta comprensible y justificable la insistencia feminista en recurrir al término ser humano - en lugar de hombre - como genérico común a varones y mujeres; y por lo mismo, resulta comprensible y justificable que propongan hablar de derechos humanos en lugar de derechos del hombre; mientras que resulta natural hablar de los derechos humanos de la mujer - o del hombre -, hay algo chocante en hablar de los derechos del hombre de la mujer.

No es esta sugerencia terminológica, obviamente, la más importante de las muchas realizadas por el feminismo a las éticas basadas en los derechos de las personas. Sin afán de exhaustividad, creo que dos de las más interesantes observaciones feministas señalan las siguientes:

- a) Se ha dicho - y no sin razón - que las formulaciones feministas en el terreno de la ética suponen, por un lado, un permanente ajuste de cuentas con Kant y con las éticas normativas de carácter universalista, y por otro lado, una insistente reivindicación de la necesidad de tener en cuenta los dilemas que aparecen cuando aplicamos los principios y normas morales universales a las complejas, singulares y difícilmente repetibles situaciones de la vida real.

Se ha señalado que las críticas del feminismo al universalismo y al modelo de individuo abstracto en los que descansan las teorías éticas liberales ilustradas, recuerdan en gran medida las críticas que desde el comunitarismo se han dirigido al citado proyecto liberal ilustrado. En efecto, tanto feminismo como comunitarismo coinciden en su crítica a la reducción formalista de la ética liberal a una ética procedimental centrada en los problemas de justificación de las normas morales, o lo que es lo mismo, en su crítica a la confusión entre universalismo y reducción del ámbito moral a las cuestiones de justicia, dejando, por tanto, al margen de la moral cuestiones sumamente relevantes de nuestra experiencia moral y de nuestra vida cotidiana.

Asimismo, feminismo y comunitarismo coinciden en su reivindicación de la necesidad de recuperar las dimensiones concretas de la experiencia moral, en su reivindicación del análisis contextual, pues sólo desde esa perspectiva podemos entender - dirán - la constitución de la identidad de los sujetos morales, la configuración social e histórica de lo que se ha denominado el espacio moral", desde el cual los sujetos proponen las distinciones pertinentes a la legitimidad o corrección moral de sus acciones.

Y también, de la misma manera que dentro del comunitarismo podemos encontrar una corriente radicalmente crítica con el proyecto ilustrado y otra cuyo objetivo fundamental consiste en mostrar algunas de las deficiencias del citado proyecto ilustrado, para una vez corregidas, ofrecer una versión renovada del mismo, podemos encontrar dentro del feminismo, dos corrientes perfectamente diferenciadas. Por un lado, un "feminismo de la diferencia", radicalmente crítico con el proyecto ilustrado - por considerarlo intrínsecamente masculino - y que gira en torno a la problemática de una constitución de una nueva identidad femenina en el contexto de la 'crisis del sujeto' y a la polémica sobre la relación entre modernidad-postmodernidad. Este feminismo de la diferencia no se limita a impugnar las éticas universalistas de origen ilustrado, sino que además

presenta alternativas basadas en alguna forma de recuperación de valores tradicionalmente relacionados con las mujeres.

Por su parte, el feminismo que podríamos denominar de la igualdad se articula en torno a las nociones de autonomía individual, libertad e igualdad, critica la perspectiva de género en la que descansan las éticas universalistas, y denuncia la delimitación - también de género - unilateral y estrecha del ámbito moral por dejar fuera las intuiciones y las experiencias morales de las mujeres. Aunque, como acabamos de ver, el feminismo de la igualdad también impugna la universalidad ilustrada, por ser una universalidad que descansa en bases espurias -en el "hongo hobbesiano" ha dicho Celia Amorós -, debemos ser conscientes de que la mantiene como su horizonte regulador, intentando redefinirla desde una perspectiva de género, proclamando la necesidad de conciliar los planteamientos universalistas de las éticas ilustradas con una comprensión de la vida moral integral y sensible al contexto.

- b) La crítica - o el permanente ajuste de cuentas - del feminismo a las éticas universalistas se basa, entre otras razones, en que las éticas universalistas descansan en una ficción, en la consideración del individuo como un ser racional y abstracto, supuestamente capaz de adoptar un punto de vista ético caracterizado por las notas de universalidad e imparcialidad. Las éticas feministas cuestionan tal posibilidad y denuncian que bajo ese ropaje ético, universal y abstracto, se esconde un individuo que ni está descontextualizado desde una perspectiva histórica y social, ni es sexualmente neutro,. Por eso, las éticas feministas de la igualdad van a buscar una conciliación entre las exigencias de universalidad e imparcialidad y la ineludible dimensión contextual de la ética, reivindicando por tanto el carácter histórica, social y sexualmente diferenciado de la experiencia moral.

Muy vinculada a la idea anterior, se encuentra la crítica feminista a las teorías del desarrollo moral, sobre todo a la teoría formulada por Kohlberg. La importante e influyente obra de Carol Gilligan *In a different voice*<sup>14</sup> hace de la teoría de Kohlberg el objeto de su crítica. Sintetizando, la tesis de Gilligan sería la siguiente: el modelo de desarrollo moral propuesto por Kohlberg difícilmente puede presentarse como universal, dadas las enormes dificultades que presenta para dar cuenta de los juicios y del sentido del propio yo que tienen las mujeres. Kohlberg quiere presentarnos un sujeto neutral respecto al género, cuyas capacidades son presuntamente características de la especie humana como un todo. Sin embargo, sostiene Gilligan, no lo consigue, pues la realidad es muy diferente. En su opinión, los procesos de separación e individuación por los que ha de pasar toda persona humana, y que son decisivos en su desarrollo moral, se producen de manera diferente en los varones y en las mujeres; por otro lado, muchas de las experiencias en las que tanto Piaget como Kohlberg han basado sus planteamientos - por ejemplo, los juegos infantiles - no son neutrales respecto al género, y por lo tanto, las conclusiones tampoco lo serán.

Pero quizá, el núcleo de la crítica vaya dirigido a la identificación que Kohlberg realiza entre el último estadio del desarrollo moral y la superación por parte de individuos racionales, libres y críticos, del nivel de la moral convencional y la consiguiente elaboración y asunción por parte de esos individuos de principios morales universales que toda la humanidad debe respetar. Sea la intención de Gilligan proponer una alternativa a las teorías éticas normativas universalistas consistente en una ética del cuidado, o tan sólo, sugerir la necesidad de complementar las éticas de la justicia con una orientación ética hacia el cuidado, lo cierto es que, frente a Kohlberg, Gilligan otorga dentro de su concepción del desarrollo moral un papel mucho más relevante al sentimiento moral y a las pasiones, a la simpatía y a la capacidad para interesarse por el bienestar, la felicidad y los intereses, de los demás, pues sólo de ese modo - en su opinión - se podrá elaborar una moral en la que la justicia y la libertad sean fundamentales, y en la que, al mismo tiempo, nuestras intuiciones y experiencias morales encuentren cabida, integrando en una visión moral unificada la justicia y la benevolencia. Habermas ha criticado las tesis de Gilligan<sup>15</sup>, fundamentalmente por confundir los "temas de la justicia" con los de la "vida buena", difuminando así las fronteras de la moral. Benhabib<sup>16</sup> discrepa con este punto de vista habermasiano, y responde que "esta

---

<sup>14</sup> *In a different voice: psychological theory and women's development*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 1982. Hay traducción española, *La moral y la teoría*, México, F.C.E., 1985.

<sup>15</sup> *Conciencia moral y acción comunicativa*, traducción de Ramón Ga. Cotarelo, Ed. Península, Barcelona, 1991. Me baso en la exposición de Benhabib, citada, pp. 42 y ss.

<sup>16</sup> Obra citada, pp. 43 y ss.

conclusión choca radicalmente con nuestras intuiciones y se encuentra muy alejada de la realidad moral cotidiana"; no acepta la oposición que Habermas parece proponer entre cuestiones personales y cuestiones morales, pues los temas morales más relevantes para la gente surgen del ámbito personal.

La crítica central de Benhabib a Habermas - y también a Kohlberg - va dirigida a su confusión del punto de vista de una ética universalista con una definición estrecha del ámbito moral. El requisito de universalidad, afirma Benhabib, especifica qué formas de justificación de los principios y normas morales son aceptables; ofrece un modelo de deliberación individual y colectivo, pero no opera especificando cuál es el ámbito de lo moral, ni determinando qué concepción de lo bueno es la más satisfactoria. Sintetizando, podríamos decir, que admitiendo que las consideraciones del cuidado son genuinamente morales, su justificación última requiere que pasen el test de universalidad e imparcialidad, o recurriendo de nuevo a las palabras de Benhabib, que las cuestiones referidas al cuidado son temas morales y también pueden ser tratadas desde un punto de vista universalista. Pero tal universalismo fija las constricciones en cuyo seno ha de operar una ética del cuidado", evitando de este modo los peligros contextualistas de una moralidad basada sólo en el cuidado, que identificara lo que es moralmente bueno con aquello que es bueno para los que son iguales a mí. Benhabib, en definitiva, quiere seguir haciendo de la autonomía individual el elemento clave de cualquier teoría ética, pero nos advierte con firmeza: "El yo autónomo no es un yo desencarnado, y la filosofía moral universalista debiera reconocer esa honda experiencia de la formación del ser humano a la que se corresponden el cuidado y la justicia",. Benhabib ha formulado gráficamente su planteamiento<sup>17</sup> como el paso del "otro generalizado. al otro concreto"; mientras que la perspectiva del otro generalizado es la adoptada por las éticas universalistas e implica considerar imparcialmente a todos y cada uno de los individuos como seres racionales y abstractos, haciendo abstracción de los rasgos que constituyen su identidad individual, la perspectiva del otro concreto - pasada por el tamiz del requisito de universalidad - nos lleva a considerar también imparcialmente a todos los individuos como seres racionales dotados de una historia, una identidad, una sexualidad, y una constitución afectivo-emocional concretas.

Con no disimulada satisfacción, Benhabib sugiere que Habermas se ha replanteado recientemente algunas de sus tesis en relación con el debate Gilligan-Kohlberg, y nos recuerda unas palabras recientes de Habermas:

„Por ello, el punto de vista que complementa el tratamiento igual de los individuos no es la benevolencia, sino la solidaridad. Este principio tiene sus raíces en la experiencia de que debemos responsabilizarnos unos de otros pues todos debemos interesarnos por igual en la integridad del contexto de nuestra vida compartida. Una concepción deontológica de la justicia requiere como su reverso de la solidaridad( ... ) Toda moralidad autónoma ha de cumplir a la vez dos tareas: en primer lugar, hacer valer la inviolabilidad de los individuos socializados al requerir un tratamiento igual para ellos así como idéntico respeto para la dignidad de cada uno y, en segundo lugar, protege las relaciones intersubjetivas de reconocimiento mutuo al reclamar la solidaridad de los miembros individuales de una comunidad en la que esos individuos han sido socializados"<sup>18</sup>.

Concluye Benhabib su análisis proclamando:

"Si la teoría feminista ha conseguido recordar a las moralidades universalistas de la tradición kantiana que es necesario compensar 'la vulnerabilidad de los seres que se convierten en individuos por medio de procesos de socialización de manera tal que nunca pueden afirmar su identidad por sí solos ( ... )' (Habermas), es que se ha producido un significativo giro en el seno de esas teorías, un cambio de paradigma que he descrito en otro lugar como el paso de 'un universalismo legaliforme y sustitutorio hacia un universalismo interactivo'. "<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> Véase "El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista", en Teoría feminista y teoría crítica, S. Benhabib y D. Cornell (eds.), traducción A. Sánchez, Ed. Alfons el Magnanim, Valencia, 1990.

<sup>18</sup> Gerechtigkeit und Solidarität. Zur Diskussion über 'Stufe 6'. ["Justicia y Solidaridad. Sobre la discusión a propósito del 'Estadio 6'"], en Erläuterungen zur Diskursethik, Francfort, Suhrkamp, 1991, pp. 49-76. Tomo la cita de Benhabib, Una revisión..., citada, p. 50.

<sup>19</sup> Una revisión..., citada, p.51.

En resumen, universalismo, más imparcialidad, más cuidado; o lo que es lo mismo, autonomía y solidaridad, pues, y cito de nuevo a Benhabib, "alcanzamos un sentido coherente de la propia identidad cuando integramos con éxito autonomía y solidaridad, cuando mezclamos adecuadamente justicia y cuidado. La justicia y la autonomía solas no pueden sostener ni alimentar ese tejido narrativo en el que se desenvuelve el sentido de identidad de los seres humanos; pero tampoco la sola solidaridad y el solo cuidado pueden elevar al sujeto a ser no sólo el objeto cuanto la autora de un relato coherente de la propia vida<sup>20</sup>".

#### 4. Relaciones entre igualdad y diferencia

La obra de Gilligan suscitó un importante debate tanto dentro como fuera del movimiento feminista, y abrió de nuevo el debate sobre las difíciles relaciones entre igualdad y diferencia. En efecto, identificar femineidad y "voz diferente", presenta serios peligros. ¿Qué hay que entender con esa expresión? Cabrían – creo - dos posibilidades:

- a) Que el concepto de individuo en el que descansan las éticas dominantes es un individuo varón; que el concepto de desarrollo moral en el que se basan esas éticas está construido a partir de las experiencias morales de los varones; o incluso, que mientras que el varón suele habitualmente concebir la justicia en términos de un conjunto de reglas universales e impersonales, la mujer normalmente entiende la justicia orientada a la persona, en relación con el caso singular, de una manera menos formal - más discrecional, si se quiere -, buscando menos la observancia de la regla (justa) que la solución justa para el caso concreto.
- b) que existe una ontología de la femineidad, como un universo esencial y radicalmente opuesto al de la masculinidad; dicho con otras palabras, que la virtud tiene género, que los comportamientos que se esperan de la mujer virtuosa no tienen que coincidir - quizá no puedan hacerlo - con los que se esperan de un hombre virtuoso. Entiendo que mientras que la primera interpretación de la expresión "con una voz diferente" no supone una objeción insalvable a la pretensión de elaborar una teoría ética sin sesgos de género, la segunda implica una negación frontal, pues parecería sugerir dos concepciones alterativas y esencial y radicalmente contrarias acerca de lo que es un individuo, de lo que son las relaciones sociales, y acerca de un modelo ideal de organización jurídico-política.

Incluso la interpretación más matizada de la tesis de Gilligan ha levantado algunas críticas en el mundo del feminismo, pues, se dice, por un lado, que los valores actuales de las mujeres son el fruto de la opresión - siendo necesario, por tanto, en primer lugar, acabar con la opresión, para posteriormente saber si existe realmente o no esa diferente voz de la mujer -, y por otro lado, que insistir en esas dos voces diferentes, en ese dualismo, y hacerlas género-dependientes, implica dar como bueno un dualismo del que las feministas pretenden escapar. Como ha apuntado Celia Amorós<sup>21</sup>, las mujeres se enfrentan a un dilema: o aceptan las definiciones de cultura, valores, trascendencia y universalidad o las impugnan en nombre de una diferencia que puede volverse en contra de ellas en la medida en que no sea sino la aceptación de los modelos patriarcales.

Pudiera parecer que el feminismo se está introduciendo en un callejón sin salida. Por un lado, se proclama la relevancia del género, la necesidad de adoptar la perspectiva de género para analizar cuestiones morales, sociales, políticas, jurídicas, etc., y la necesidad de denunciar las diferentes elaboraciones de género debidas a los modelos patriarcales; incluso se ha hablado de éticas feministas, concebidas, por algunas, como éticas de las mujeres. Y por otro lado, se afirma que el género es una fuente de injusticia, de discriminación y de dominación, sugiriéndose, quizá, la deseabilidad de que en una situación ideal ese género fuera tan irrelevante como el color de los ojos. En el ámbito de la ética, podríamos plantear el dilema en los siguientes términos: admitamos que las teorías éticas dominantes en la modernidad estaban y están teñidas de género; admitamos que las moralidades sociales o positivas también reflejan una concepción de género del individuo y de las relaciones sociales, y por ello "justifican" la dominación de un sexo (masculino) sobre otro (femenino); ¿implica todo ello que una ética crítica o ideal debe necesariamente ser una ética de género?; ¿cabe hablar de una ética específicamente feminista cuyo objetivo no sea tan sólo poner de relieve los sesgos de género de muchas de las teorías éticas existentes, sino que pretenda además - desde una determinada perspectiva de género - ofrecer criterios de justificación de las normas morales y pautas de conducta para todos los miembros de la comunidad ?

---

<sup>20</sup> Ibidem, p.59.

<sup>21</sup> Hacia una crítica de la razón patriarcal, Anthropos, Barcelona, 1985, pp. 137 y ss.

La defensa de una ética femenina no es nada nuevo<sup>22</sup>. A lo largo de todo el siglo XVIII fueron apareciendo algunas ideas que abogan por una ética femenina; las ideas de naturaleza femenina, de formas de virtud femenina no son inscritas en las obras de los filósofos de este siglo. Es verdad que esas virtudes femeninas son las relacionadas con la esfera privada, con el ámbito familiar y doméstico; son las virtudes de la dependencia y la subordinación. Y esas ideas fueron combatidas ya en esa época por feministas tan notables como Mary Wollstonecraft, la cual se distanciaba de ese modelo de femineidad al que se obligaba a aspirar a las mujeres, por considerar que socavaba su fuerza y dignidad como seres humanos.

Sin embargo, a lo largo de los siglos XIX y XX la idea de que la virtud tiene género ha reaparecido en alguna literatura feminista, si bien con unas características muy diferentes. Por un lado, muchas de las injusticias existentes se vinculan con caracteres de una presunta masculinidad - afirmación del yo, agresividad, afán destructivo... -, y se proclama la superioridad moral de algunos de los valores propios de la femineidad; se afirma no sólo la superioridad moral de las mujeres, sino también su capacidad para transformar moralmente la sociedad, y por lo tanto, la deseabilidad de extender a toda la sociedad esos valores femeninos.

Entiendo que estos planteamientos no son mayoritarios, y ciertamente muchas feministas se han distanciado de los mismos, fundamentalmente por el esencialismo del que adolecen. Dificilmente puede sostenerse, dicen, que la naturaleza masculina sea algo monolítico e inmutable, como tampoco es admisible presentar una naturaleza femenina monolítica e inmutable; entre otras razones porque, tal y como he apuntado con anterioridad al ofrecer una caracterización genérica del feminismo, éste critica con firmeza la construcción diferencial de los seres humanos en categorías masculinas y femeninas, y proclama que dicha constitución de diferencias de género no es un hecho natural sino el resultado de un proceso histórico y social.

Pero es que además, esas construcciones feministas de la (excesiva) diferencia conciben de una manera homogénea y uniforme a las mujeres, corriéndose el peligro de presentarlas como "las idénticas", de negar la identidad individual de las mismas, diluyéndola en su pertenencia al genérico "mujer"; corren el peligro de olvidar que el objetivo de cualquier teoría ética no es otro que el de la emancipación individual, lo cual, en relación con nuestro tema, lo que significa es que el objetivo no debe ser emancipar a la mujer, sino emancipar a las mujeres.

Amelia Valcarcel<sup>23</sup>, lo ha planteado con claridad al criticar con firmeza expresiones tales como "el genio de las mujeres". En su opinión, ponderar el genio de las mujeres, atribuir este genio a título colectivo a las mujeres, se hace a costa de la usurpación de su individualidad y de la ausencia de esquemas pragmáticos de reconocimiento de la genialidad individual que puedan producirse en el genérico femenino. Por eso, cualquier ética - feminista o no feminista, pero especialmente feminista requiere de las mujeres su emergencia como sujeto, su desidentificación con su genérico - sea este un colectivo de iguales heterodesignado u homodesignado; o dicho de otro modo, debe asumir la reivindicación de las diferencias fundamentales existentes entre las mujeres, pues son esas diferencias fundamentales las que conforman las identidades personales, cuya dignidad, salvaguarda y promoción es, como decía anteriormente, el objetivo de toda ética.

Ahora bien, las éticas feministas sostienen que ese objetivo de emancipación individual de las mujeres debe articularse en torno a dos ejes. Celia Amorós<sup>24</sup> lo ha planteado en los siguientes términos: primero, reivindicación de la individualidad, o lo que es lo mismo, desidentificación con un genérico colonizado; lo cual nunca debe ser entendido, como renegación del lugar de origen, entre otras cosas, porque entre los múltiples ejes de identidad existentes, el género es especialmente importante dado que la desigualdad sexual es especialmente relevante e insidiosa. Segundo, reconstrucción de un genérico a través de pactos, que suponga la desatomización, es decir, la salida del ámbito privado y la liberación de la tiranía de la falta de estructuras; pues sólo de ese modo, la mujer podrá superar la dominación patriarcal, alcanzar la igualdad con el varón y acceder al poder en una situación de igualdad.

---

<sup>22</sup> Véase sobre la evolución de la noción de .ética femenina, Jean Grimshaw, La idea de una ética femenina-, en Peter Singer (ed.), Compendio de ética, Alianza Diccionarios, Madrid, 1995, pp. 655-666.

<sup>23</sup> "Sobre el genio de las mujeres", en Isegoría, n° 6, noviembre, 1992, Madrid, pp.97-112.

<sup>24</sup> Véase Rosa Cobo Bedia, "Mujer y Poder (El debate feminista en la actual filosofía política española)", en Revista Internacional de Filosofía Política, UNED, Madrid, n9 1, abril, 1993, pp.165-177.

## 5. Conclusión

La pregunta que estamos intentando responder tenía que ver con las posibles modificaciones que habría que introducir en las teorías de los derechos humanos a la luz de las críticas feministas. Mi conclusión sea que el objetivo de elaborar una ética universalista de los derechos humanos sigue siendo válido tras las citadas críticas feministas. Ello, sin embargo, no es óbice para reconocer la necesidad de analizar críticamente algunas de las nociones en las que esas éticas descansan.

Así, en primer lugar, el individuo como agente moral debe conciliar la imparcialidad en la apreciación de todos los intereses en juego, 'con un acercamiento a los demás individuos, no sólo entendidos como agentes morales y racionales, sino también como seres dotados de una historia, una sexualidad y unos condicionamientos socio-económicos determinados.

En segundo lugar, la necesidad de proponer éticas universales no debe limitar éstas a la fijación de unas reglas procedimentales sobre la elaboración de las normas justas, ni quizá conducir necesariamente a una escrupulosa neutralidad estatal en materia moral, como la preconizada por el liberalismo radical. En efecto, la literatura feminista ha puesto meridianamente de relieve la necesidad de, por un lado, redelimitar las esferas de lo público y de lo privado tal y como quedaron definidas por el contractualismo, y por otro, replantearse el significado de la idea de igualdad.

Quizá haya sido Carole Pateman en su célebre obra *The sexual contract*<sup>25</sup> quien haya expresado más rotundamente el núcleo de las críticas que desde algunas posiciones feministas se han dirigido al contractualismo liberal. La tesis central de Pateman es que el hipotético individuo autónomo que libremente participa en el contrato social es una construcción patriarcal; incluso, Pateman parece ir más lejos, y proclama que también la misma noción de individuo libre es una construcción patriarcal. Por lo tanto, la crítica de Pateman no se limita a denunciar que en las teorías del contrato social se omite que las mujeres están excluidas del citado pacto, o que lo masculino es el paradigma, y que la perspectiva masculina se presenta como racional, imparcial y abstracta, en definitiva, como no perspectiva; sino que además, en su opinión, todo el edificio contractualista descansa en la falta de libertad natural de las mujeres y en el derecho natural de los hombres sobre las mujeres, quedando por tanto la mujer excluida de la vida política y relegada a la esfera privada de la vida familiar y doméstica bajo el poder patriarcal.

La conclusión del planteamiento de Pateman es que el contractualismo:

- en primer lugar, ha permitido que los varones reales - con sus peculiaridades - sean introducidos de contrabando bajo el manto de esa universalidad abstracta y aparentemente inocente característica del pensamiento político de la modernidad;
- en segundo lugar, ha escindido la vida colectiva en dos esferas, la esfera pública - de la libertad civil, caracterizada por la homogeneidad androcéntrica de los participantes en ella - y la esfera privada - la esfera de los sentimientos, de lo doméstico, de lo femenino, donde queda relegada cualquier particularidad y diferencia, donde el varón ejerce un poder no consensuado y donde las cuestiones de justicia carecen de relevancia; en definitiva, las teorías del contrato social, han otorgado, mediante la separación entre las esferas de lo público y de lo privado, una significación política a la diferencia sexual<sup>26</sup>;
- y por otro último, el contractualismo ha dejado planteados - y sin resolver - un conjunto de problemas relacionados con la consideración de la mujer como individuo libre y con su incorporación como ciudadana a la vida social y política, y ello porque la mujer nunca podrá ser un individuo libre, al ser la noción de individuo, como decíamos anteriormente, una categoría patriarcal. Por eso, cuando desde finales del siglo XVIII las mujeres han luchado por su incorporación a la esfera civil, no estaban pidiendo tan sólo su incorporación a un status preexistente, sino que estaban cuestionando la misma noción de individuo y, en alguna medida, desafiando todo el orden social.

En relación con la idea de igualdad, la literatura feminista ha insistido en las peculiaridades de la discriminación sexual en , relación con otras discriminaciones y en la imposibilidad de tratar de manera idéntica los problemas relacionados con la diferencia racial y la diferencia sexual; por ello, la deseable neutralidad estatal en materia de discriminación racial - el Estado debe permanecer ciego ante las

---

<sup>25</sup> Cambridge, Polity Press, 1988.

<sup>26</sup> Sobre esta cuestión, véase E: Beltrán, "Público y privado (Sobre feministas y liberales: argumentos en un debate acerca de los límites de lo político)", DOXA, nº 15-16, Alicante, 1995 pp. 389-405.

diferencias de raza, no permitiendo ningún tratamiento diferenciado basado en la diferencia racial (dejamos de lado los problemas de discriminación inversa) -, no puede convertirse miméticamente en una neutralidad sexual; por un lado, necesariamente, el sexo sigue justificando muchos tratamientos diferenciados, por ello perfectamente legítimos; y por otro lado, el sexo está en la base de muchas discriminaciones que nunca podrán resolverse simplemente con leyes antidiscriminatorias.

Pero además el feminismo, y su permanente y simultánea reivindicación de igualdad y diferencia, ha planteado un problema de gran calado. En efecto, el feminismo se ha enfrentado con el dilema de optar entre insistir en la igualdad entre varones y mujeres, corriéndose el riesgo de asumir la concepción patriarcal de la ciudadanía, y de intentar acercar a la mujer al modelo del varón, o incidir en las diferencias, persiguiendo una concepción de la ciudadanía más rica, aun a riesgo de consagrar un dualismo esterilizante. Creo que caben dos posibilidades. Cabe defender una sociedad sin género, una sociedad en la que el género sea tan irrelevante como el color de los ojos, una sociedad en la que mujeres y varones sean ciudadanos iguales y neutrales; una sociedad que entiende que, a estos efectos, la igualdad es igualdad ante la ley, que las diferencias de sexo son irrelevantes, no nos hacen desiguales desde ningún punto de vista jurídica ni políticamente relevante, y deben por tanto ser canceladas. Alda Facio<sup>27</sup> ha criticado, no sé si la misma noción de igualdad ante la ley per se, o lo que ella ha denominado "un concepto androcéntrico de igualdad ante la ley", que supondría igualar a las mujeres con el paradigma del ser humano que es el varón, no tomando en consideración las necesidades e intereses de las mujeres, y que les otorgaría los mismos derechos que han conceptualizado los hombres a partir de sus necesidades e intereses. Ese concepto androcéntrico de igualdad, que se presenta como neutral en términos de género, no sería sino una asimilación u homologación a ese paradigma androcéntrico disfrazado de neutro universal.

Pero cabe también concebir la sociedad como integrada por grupos y colectivos - no estancos ni homogéneos ni exhaustivamente caracterizados - que trabajan conjunta y armoniosamente, al tiempo que mantienen sus respectivas perspectivas e identidades. Creo que cabría una interpretación razonable de este modelo, distante de la propugnada por los sectores más radicales del feminismo de la diferencia, impugnadora de la idea de universalidad, crítica, por tanto, con el imperativo categórico kantiano, y que se distancia tanto del ideal de igualdad ante la ley, como del modelo único de ciudadanía. Se trataría de una interpretación más matizada, que trata de compatibilizar universalidad, imparcialidad y punto de vista ético con contextualidad de la experiencia moral, y que por lo tanto, trata de conciliar, por un lado, pluralismo, igualdad ante la ley y respeto a los derechos individuales y, por otro, una idea fuerte de ciudadanía vinculada a los colectivos y comunidades de los que formamos parte y que incorporara la perspectiva de aquellas y aquellos que han sido tradicionalmente excluidos de la ciudadanía civil.

Este planteamiento parte de la igualdad ante la ley. En mi opinión, el concepto de "igualdad ante la ley", entendido como universalidad de la norma y como igualdad de oportunidades en lo referente a educación, empleo... y en general derechos humanos, debe formar parte de toda concepción de la justicia aceptable. Pero ese concepto de igualdad debe partir del rechazo de un único paradigma de lo humano, debe asumir que varones y mujeres somos igualmente semejantes e igualmente diferentes, y debe descansar en la consideración de todos los seres humanos - con sus semejanzas y diferencias como seres morales con capacidad de elaborar planes de vida autónomos y de participar en el diseño del modelo de organización social.

Este modelo, asimismo, asume que el lenguaje de los derechos humanos, la concepción de los individuos como agentes autónomos, libres e iguales, tiene una dimensión emancipadora de la que el feminismo no puede prescindir; pero es plenamente consciente de que para llevar a cabo esa tarea emancipadora de las mujeres es imprescindible tomar en cuenta las diferencias a la hora de construir nuestro modelo de agente racional y redelimitar las esferas de lo público y de lo privado, reivindicando, por un lado, la dimensión pública de algunos de los espacios tradicionalmente reservados a la mujer, y por otro, la necesidad de garantizar el acceso de la mujer a los ámbitos públicos característicos de la vida en comunidad.

---

<sup>27</sup> Véase Cuando el género suena cambios trae. Metodología para el análisis de género del fenómeno legal, ILANUD, San José de Costa Rica, pp.20 y ss., y "El Derecho como producto del patriarcado", en Sobre patriarcas, jerarcas, patronos y otros varones. (Una mirada género sensitiva del Derecho), ILANUD, San José de Costa Rica, 1993, pp.7-29.