

## IGUALDAD, COMPLEJIDAD Y DIFERENCIA TRES MODELOS DE ARTICULACIÓN DE LA VIDA EN COMÚN EN EL ESTADO DEMOCRÁTICO CONSTITUCIONAL\*

José Antonio LÓPEZ GARCÍA\*\*  
María Dolores PÉREZ JARABA\*\*\*

SUMARIO: I. *Introducción: el reto de la articulación de la vida en común.*  
II. *La igualdad como modelo: el liberalismo político y la democracia deliberativa.* III. *El modelo de la complejidad: la teoría de sistemas.* IV. *La diferencia sexual: un modelo social feminista.* V. *A modo de conclusión.*

### I. INTRODUCCIÓN: EL RETO DE LA ARTICULACIÓN DE LA VIDA EN COMÚN

El conocido jurista norteamericano, Ronald Dworkin, en una de sus obras de filosofía política,<sup>1</sup> consideraba que eran dos los ideales éticos contradictorios que dominan nuestras vidas: “el primero —escribe Dworkin— domina nuestras vidas privadas. Creemos que tenemos responsabilidades particulares con quienes nos unen relaciones especiales: nosotros mismos, nuestra familia, amigos y colegas. El segundo domina nuestra vida pública. El ciudadano justo, en su vida pública, demanda un trato igual para todos”.<sup>2</sup>

La cuestión que nos plantea Dworkin es cómo hacer compatibles en el seno de una sociedad democrática ambos ideales que, en principio, se nos

---

\* Este trabajo se enmarca dentro de las actividades del programa de investigación Consolider-Ingenio 2010, “El tiempo de los derechos” (CSD2008-00007) y del grupo de investigación de la Universidad de Jaén-Junta de Andalucía, “Derecho Penal, Criminología, Democracia y Derechos Fundamentales” (SEJ-428).

\*\* Profesor titular de filosofía del derecho, Universidad de Jaén, España.

\*\*\* Profesora asociada de filosofía del derecho, Universidad de Jaén, España.

<sup>1</sup> Dworkin, Ronald, “Liberal Community”, *California Law Review*, 77, 1989.

<sup>2</sup> *Ibidem*, pp. 221 y 222.

aparecen como contradictorios. La solución que nos ofrece es la de su modelo de *ciudadano integrado*, capaz de reconciliar ambos ideales: “pues, una sociedad democrática —señala Dworkin— tiene como prerequisite el no abandonar ninguno de los ámbitos, privado y público, en que se articula la comunidad política”.<sup>3</sup>

La idea de Dworkin es, no cabe duda, muy sugerente. Una apuesta por entender la manera en que los ciudadanos de una sociedad democrática nos comportamos en la vida privada y en la pública. Pero, según Dworkin, hay una diferencia cualitativa entre las relaciones especiales que mantenemos en la vida privada y la *igualdad de trato* que aspiramos para la vida pública. Esta distinción nos lleva a entender que no será una tarea fácil conciliar ambas esferas de la vida en común. Existen en la moderna filosofía política y jurídica actual algunas elaboraciones teóricas que plantean dicha tarea en términos diversos. Aquí hemos elegido como modelos algunas de esas teorías. Por eso, nos disponemos a examinar los modelos teóricos de la igualdad, la complejidad y la diferencia, en cuantas respuestas posibles a este reto de nuestras sociedades democráticas constitucionales.

Por otro lado, no se nos escapa que puedan existir otros modelos teóricos que también aspiran a dar una solución a este problema de la articulación de la vida pública y privada; por ejemplo, el llamado *comunitarismo*. Sin embargo, no va a ser éste un modelo que tengamos en cuenta, debido al rechazo metodológico que el comunitarismo tiene de la vida privada o corriente, lo que imposibilita a esta teoría para tomarse en serio una de las esferas básicas la vida moderna. En palabras de uno de los más inteligentes representantes del comunitarismo, Charles Taylor, éste nos dice lo siguiente sobre vida privada o corriente:

La noción de que la vida de producción, reproducción, del trabajo y la familia, es el lugar primordial de la vida buena desafía lo que originalmente fueron las distinciones predominantes de nuestra civilización. En este sentido, tanto para la ética guerrera como para la platónica, la vida corriente es parte de la esfera inferior, parte de lo que contrasta con lo incomparablemente mejor. Por tanto, la afirmación de la vida corriente implica una posición polémica respecto a esas opiniones tradicionales y al elitismo que llevan consigo. Así sucedió con las teologías de la Reforma, fuente primordial del giro hacia esta afirmación en la era moderna... No obstante, y una vez que se deja al margen la ilusión utilitarista, aún persiste un hecho extremadamente importante para la conciencia moral moderna: la tensión entre la afirmación de la

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 223.

vida corriente, a la que los modernos nos sentimos fuertemente atraídos, y algunas de nuestras distinciones morales más importantes. Es cierto que es demasiado simple hablar de tensión. Estamos en conflicto, incluso confundidos acerca de lo que verdaderamente significa afirmar la vida corriente... Somos tan ambivalentes ante el heroísmo como ante el valor de los objetivos cotidianos que se sacrifican en su nombre. Luchamos por aferrarnos a una visión de lo incomparablemente mejor, al mismo tiempo que seguimos fieles a la crucial noción moderna del valor de la vida corriente. Simpatizamos con ambos: con el héroe y con el antihéroe; y soñamos con un mundo en el que podría ser ambos en el mismo acto: Ésta es la confusión en la que se enraíza el naturalismo moderno.<sup>4</sup>

## II. LA IGUALDAD COMO MODELO: EL LIBERALISMO POLÍTICO Y LA DEMOCRACIA DELIBERATIVA

Si repasamos, aunque sea sumariamente, las “condiciones públicas de validez y verdad del discurso racional”, según Jürgen Habermas, y la teoría del “liberalismo político y la justicia como imparcialidad”, de John Rawls, encontraremos que tanto la comunidad ideal de comunicación (CIC) de Habermas como la idea rawlsiana sobre la existencia de un conjunto de bienes primarios que conforman la estructura básica no comprensiva de la sociedad democrática liberal, parten del rechazo del irracionalismo en la construcción de sus modelos racionales. Habermas descarta todos aquellos argumentos no racionales o ininteligibles cuando establece las condiciones de la CIC. John Rawls, por su parte, no admite doctrinas comprensivas que no sean razonables; es decir, no contempla la presencia de doctrinas comprensivas irrazonables (irracionales) en la estructura política básica de la sociedad democrática. Ambos autores, como puede parecer lógico, han considerado deliberadamente oportuno dejar fuera del discurso o debate racional a cual-

---

<sup>4</sup> Taylor, Charles, *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 38 y 39. Una cita más tajante respecto del rechazo del comunitarismo hacia la veracidad de la vida privada o personal nos la ofrece Alasdair MacIntyre: “En muchas sociedades tradicionales premodernas, se considera que el individuo se identifica a sí mismo y es identificado por los demás por su pertenencia a una multiplicidad de grupos sociales. Soy hermano, primo, nieto, miembro de tal familia, pueblo, tribu. No son características que pertenezcan a los seres humanos accidentalmente, ni de las que deban despojarse para descubrir el «yo real». Son parte de mi sustancia, definen parcial y en ocasiones completamente mis obligaciones y deberes. Los individuos heredan un lugar concreto dentro de un conjunto interconectado de relaciones sociales; a falta de este lugar no son nadie” (MacIntyre, A., *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 2001, pp. 52 y 53).

quier discurso irracional. Para Habermas y Rawls, la democracia coincide con la forma del discurso racional o del discurso de “lo razonable”, y sólo desde estas premisas resulta oportuno el examen de los contenidos de la democracia.<sup>5</sup>

A pesar de las anteriores premisas, Habermas ha justificado la introducción de distintos niveles de contenido de racionalidad instrumental dentro del diálogo público democrático. Así es, para Habermas, cierto nivel de juego de compromiso entre intereses públicos y privados, cierto margen de pragmatismo más o menos arbitrario, etcétera, son admisibles en la conformación de la ley pública; es decir, en la creación del derecho legítimo, siempre y cuando —dice Habermas— tengan justificación como concreciones posibles del discurso racional democrático, en cuya formulación ideal —ha mantenido Habermas— todos somos considerados en igualdad de condiciones y competencia racional, argumentativa o lingüística. Es cierto que, como Habermas admite, el diálogo racional se hace así permeable a la coyuntura histórica, al pragmatismo y a los intereses particulares, pero es, se nos dice, a cambio de que tales niveles inferiores del discurso vayan entrando, cada vez más, en las condiciones de igualdad, racionales y procedimentales, del diálogo público.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Es conocido que las condiciones del discurso comunicativo de Habermas excluye la idea de la existencia independiente de “razones” no trasladables al contexto comunicativo. Desde la concepción de Habermas del “giro lingüístico” respecto de la ética kantiana, la acción comunicativa aparece como el “cielo” (en el sentido hegeliano que gusta a Habermas) que cierra procedimentalmente todo discurso posible. Respecto de ese “cielo” no existe exterior consistente posible para el irracionalismo. La única forma en que “lo irracional” podría abrirse paso es fijándose a razones aparentemente independientes y pertenecientes al “mundo de la vida”, como pueden ser la razón estratégica y funcional, las cuales, a su vez, sólo cobran sentido en su conexión con las condiciones justificativas y formales del diálogo racional comunicativo. Aunque la obra de Habermas en donde mejor se extiende sobre estos problemas sigue siendo, a mi parecer, su *Teoría de la acción comunicativa* (Madrid, Taurus, 1987, 2 vols., trad. de Manuel Jiménez Redondo), en su última gran obra, *Facticidad y validez* (Madrid, Trotta, 1998, trad. de Manuel Jiménez Redondo), vuelve a defender la pertinencia de la exposición racional comunicativa (pública) de todos los argumentos, criticando así, por ejemplo, la idea de democracia de Rousseau en cuanto a sus inconsistencias argumentativas (pp. 166-168). En cuanto a Rawls, éste solamente supone en su teoría de la justicia la presencia de doctrinas comprensivas razonables: “evidentemente, una sociedad puede albergar también doctrinas comprensivas irrealistas e irracionales, incluso desquiciadas. En cuyo caso el problema consistirá en contenerlas de tal modo que no minen la unidad y la justicia de la sociedad” (Rawls, J., *El liberalismo político*, trad. de Antoni Domènech, Barcelona, Crítica, 1996, p. 12).

<sup>6</sup> Para el caso de la negociación de intereses particulares, a sancionar por el derecho legítimo habermasiano; es decir, aquel tipo de derecho que tiene como base el poder comunicativo cuya fuerza es siempre la del mejor argumento públicamente contrastado, Habermas

Por su parte, John Rawls sólo cree posible establecer restricciones, imparciales y razonables, a las distintas doctrinas comprensivas razonables para el ámbito de lo político, dejando que en el ámbito de la vida privada cada doctrina comprensiva razonable promueva su ideal comprensivo del bien. Para Rawls, es suficiente con que las doctrinas razonables establezcan un “consenso entrecruzado” sobre los contenidos de la justicia en una sociedad democrática, sin que dicho consenso se pueda extender más allá de la estructura básica de la sociedad; es decir, más allá de la política. Así es como Rawls defiende la utilidad de ciertas desigualdades sociales en cuanto promueven el desarrollo social.<sup>7</sup> Asimismo, admite el pluralismo de las doctrinas comprensivas razonables en su búsqueda de la verdad y el bien, pues, dice Rawls, el liberalismo político es neutral respecto de la idea de verdad y bien, siendo sólo solvente para la concepción de la justicia como imparcialidad (lo razonable) en una sociedad democrática.<sup>8</sup>

---

ha admitido que en tales negociaciones no se discuten “intereses susceptibles de universalización” (Habermas, J., *Facticidad y validez*, cit., p. 235), por lo que los principios del discurso sólo entran en juego indirectamente: “Así pues, el principio del discurso, que tiene por fin asegurar un consenso sin coerciones, sólo puede hacerse valer en este caso indirectamente, a saber, mediante procedimientos que *regulen* las negociaciones de suerte que éstas resulten *fair*” (Habermas, J., *Facticidad y validez*, cit., p. 234).

<sup>7</sup> El fondo liberal de Rawls le lleva a considerar que, además de aceptar la desigualdad social en el segundo principio de la justicia, cualquier reparto equitativo más exigente que el establecido “en la cesta fija de bienes primarios” contenida en sus principios de la justicia sería irracional: “Aunque no está claro qué pueda significar una garantía más amplia del valor equitativo, la respuesta a esa cuestión, según creo, es que tal garantía es o bien irracional, o bien superflua, o bien engendradora de división social. Supongamos que una garantía más amplia del valor equitativo significa una equidistribución de todos los bienes primarios, no sólo de las libertades básicas. En mi opinión, habría que rechazar por irracional ese principio, pues impediría que la sociedad satisficiera ciertas exigencias esenciales de organización social, impediría las ventajas de la eficiencia, y muchas cosas más” (Rawls, J., *El liberalismo político*, cit., p.366). A modo de recordatorio, ahí van los dos principios de la justicia de John Rawls: *Primer principio*: “Todas las personas son iguales en punto a exigir una esquema adecuado de derechos y libertades básicos iguales, esquema que es compatible con el mismo esquema parta todos; y en ese esquema se garantiza su valor equitativo a las libertades políticas iguales, y sólo a esas libertades”; *segundo principio*: “Las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: primero, deben andar vinculadas a posiciones y cargos abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades; y segundo, deber promover el mayor beneficio para los miembros menos aventajados de la sociedad” (Rawls, J., *El liberalismo político*, cit., p. 34). La redacción dada aquí por Rawls a los dos principios difiere de su primera redacción, en 1971, en su obra, *La teoría de la justicia* (Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1995, pp. 340 y 341, trad. de María Dolores González).

<sup>8</sup> John Rawls ha rectificado con el tiempo muchos de los postulados de su teoría de la justicia. En su obra *El liberalismo político*, considera que “la justicia como imparcialidad” del liberalismo político deja de lado el problema de la verdad (moral) y el problema del bien: “El constructivismo político no critica, pues, las descripciones religiosas, filosóficas o metafísicas

En síntesis, lo que Habermas admite como una distancia irresoluble entre la forma racional del discurso público (la verdad procedimental) y los distintos contenidos (nunca verdaderos) con los que ha de cotejarse necesariamente esa verdad procedimental en cuanto contrafáctico postmetafísico, en Rawls no tiene la correspondencia entre lo verdadero y sus contenidos, ya que el liberalismo político rechaza cualquier noción general de verdad, al considerarla una idea metafísica, dejando que cada doctrina comprensiva razonable resuelva el problema de la verdad a su manera. A cambio, lo único que pide Rawls es que se acepte un ámbito fuera de las disputas sobre la verdad y el bien, que para Rawls son lo mismo, y este ámbito neutral señalaría, para siempre, aquello que ha de quedar establecido en una sociedad democrática, sea verdadero o no: los dos principios de la justicia como imparcialidad.<sup>9</sup> Así pues, bien sea desde una concep-

---

de la verdad y de la validez de los juicios morales. Su criterio de corrección es la razonabilidad, y dados sus propósitos políticos no necesita ir más allá... no hay ninguna base pública que permita distinguir entre las creencias verdaderas y las falsas" (Rawls, J., *El liberalismo político*, cit., p. 159). La lectura de Rawls deja entrever que de no existir el liberalismo político y sus dos principios básicos de justicia, las doctrinas comprensivas razonables convivirían en un estado de naturaleza hobbesiano: "Un supuesto crucial del liberalismo político es que los ciudadanos iguales tienen una concepciones del bien diferentes y, en verdad, incommensurables e irreconciliables" (Rawls, J., *El liberalismo político*, cit., p. 340). Por lo demás, la crítica de hobbesianismo es una de las críticas que Habermas hace a la teoría de la justicia de Rawls (Habermas, J. y Rawls, J., *Debate sobre el liberalismo político*, trad. de Gerard Vilar Roca Barcelona, Paidós, 1998, pp. 47 y 154-157).

<sup>9</sup> Véase los dos principios de la justicia en la nota 7 del presente trabajo. Por otro lado, es fundamental, para un examen más exhaustivo de las diferencias de criterio entre Habermas y Rawls, la lectura del intercambio de críticas que ambos autores se hicieron en las páginas de *The Journal of Philosophy* (1995), recogidas en español en el libro citado, *Debate sobre el liberalismo político*. En este intercambio de críticas, que Habermas considera se desarrollan "dentro de las limitadas fronteras de una disputa familiar" (Habermas, J. y Rawls, J., *Debate sobre el liberalismo político*, cit., p. 42), pues es más lo que les une que lo que les separa a ambos, Rawls sostiene contra Habermas la típica acusación metafísica propia de toda la tradición empirista, incluido el "empirismo moderado" de Rawls: "La doctrina de Habermas es, creo, una doctrina lógica en el amplio sentido hegeliano: un análisis filosófico de los presupuestos del discurso racional (de la razón teórica y de la razón práctica) que incluye en su seno según se afirma todos los temas sustanciales de las doctrinas religiosas y metafísicas. Su lógica es metafísica en el siguiente sentido: da cuenta de lo que hay" (Habermas, J. y Rawls, J., *Debate sobre el liberalismo político (réplica a Habermas)*", cit., p. 82). Habermas, por su parte, además de la crítica de hobbesianismo antes señalada y de no ser fiel a Kant, considera que Rawls "privatiza" la idea de verdad, al negar éste que el liberalismo político establezca un criterio público de verdad, ni siquiera procedimental, y que rechaza cualquier justificación autónoma de la política, pues, según Habermas, la estabilidad de los principios de la justicia de Rawls depende de que las distintas doctrinas comprensivas razonables de la sociedad se la otorguen: "Desde el punto de vista de la validez —dice Habermas— existe una incómoda asimetría entre la concepción pública de la justicia, que plantea una pretensión débil de

ción postmetafísica de la verdad procedimental y pública (Habermas), o bien desde la creencia en la existencia de unos principios estables para la sociedad democrática, sean o no verdaderos (Rawls), lo cierto es que ambos autores establecen para la democracia una frontera; la racionalidad procedimental como única verdad según la nueva situación social postmetafísica (Habermas) o lo razonable de los dos principios de la justicia como condición de posibilidad política para mantener la idea de verdad (Rawls).

Observamos, por lo tanto, cómo la estricta barrera impuesta por arriba al irracionalismo se deja filtrar por abajo; esto es, por el ámbito de los contenidos reales, con determinadas “cuotas” de elementos difícilmente racionalizables; intereses particulares, desigualdades, distintas concepciones del bien, etcétera. No cabe duda de que la “razón práctica”, ya sea dialógica (Habermas) o constructiva (Rawls), ha de situarse en el “mundo de la vida” para poder ser operativa. Aunque no por ello dejamos de constatar que el discurso racional-razonable admite cuotas de irracionalidad a la hora de concretarse. Sólo la esperanza en las energías utópicas de la ilustración racional, entendidas como las fuerzas (formales) animadoras del proceso histórico (Habermas),<sup>10</sup> o la creencia en la estabilidad social de los principios de la justicia (Rawls),<sup>11</sup> pueden compensar el pragmatismo al que se ve obligado el discurso racional-razonable.

### III. EL MODELO DE LA COMPLEJIDAD: LA TEORÍA DE SISTEMAS

El jurista y sociólogo alemán Niklas Luhmann (1925-1997) tuvo gran influencia en la filosofía jurídica y política, en la teoría de la administración, en la

---

«razonabilidad», y las doctrinas no públicas con una pretensión fuerte a la «verdad». Resulta contraintuitivo que una concepción pública de la justicia deba obtener su autoridad moral en última instancia de razones no públicas. Todo lo que tiene validez se tiene que justificar públicamente” (Habermas, J. y Rawls, J., *Debate sobre el liberalismo político*, cit., p. 161).

<sup>10</sup> Es claro que Habermas ha mantenido, y mantiene, al menos, el contenido utópico-formal de su teoría: “el contenido utópico de la sociedad de la comunicación se reduce a los aspectos formales de una intersubjetividad íntegra. Incluso la expresión «situación ideal de habla» induce a error en la medida que sugiere una configuración concreta de la vida” (Habermas, J., *Ensayos políticos*, Barcelona, Península, 1988, p. 134).

<sup>11</sup> Para Rawls, la estabilidad de los principios de la justicia del liberalismo político reside también en su objetividad (razonable), lo que significa que no pueden ser puestos en cuestión; “están fuera de la agenda política” (Rawls, J., *El liberalismo político*, cit., pp. 183 y 184). Rawls cree tanto en el carácter definitivo de sus principios de la justicia que, en numerosas ocasiones, los compara con los axiomas matemáticos: “la concepción de la justicia política no puede ser más votada de lo que puedan serlo los axiomas, principios y reglas de las matemáticas o de la lógica” (Habermas, J. y Rawls, J., *Debate sobre el liberalismo político (réplica a Habermas)*, cit., p. 92).

teoría del derecho, en la sociología funcionalista, en el derecho penal, en las ciencias ambientales, etcétera. Su *teoría de sistemas* ha pasado a ser uno de los referentes básicos del lenguaje más moderno y actual de prácticamente todas las ciencias sociales.<sup>12</sup> Por la complejidad de la teoría de sistemas, nos vamos a acercar a sus rasgos característicos a través de la metodológica de la narración. Veamos:

- A) Según la *teoría de sistemas* de Niklas Luhmann, las sociedades complejas de finales del siglo XX (y también en la actualidad, podemos añadir nosotros) se encuentran “plurifundadas”, o múltiplemente fundadas, por, al menos, cuatro grandes subsistemas sociales o sistemas parciales de la sociedad; *el sistema económico, el sistema jurídico-político, el sistema científico-educativo y el sistema afectivo-familiar*. Cada sistema parcial dispone de un “código de comunicación” o discurso racional distinto; el *dinero* (sistema económico), el *poder* (sistema jurídico-político), la *verdad* (sistema científico-educativo), el *amor o afecto* (sistema afectivo-familiar).<sup>13</sup> A la vez, cada código comunicativo sólo es racionalmente operativo dentro de su sistema parcial, resultando imposible para Luhmann el establecimiento, ni siquiera formal, de un “código general congruente” para toda la sociedad. “La comunicación —dice Luhmann— presupone que los comunicantes no son idénticos, así como también, por ello, la diferencia de perspectivas y la imposibilidad de una congruencia completa de sus vivencias”.<sup>14</sup>
- B) Desde la caída de la soberanía jurídico-política de la sociedad, advertida plenamente en el siglo XX, pero iniciada con el positivismo jurídico del siglo XIX, ya no es posible elevar sobre el complejo social un “punto euclidiano” desde el que medir los avances o retrocesos de los sistemas parciales que componen la sociedad. El “sujeto de derecho”, proyectado por el derecho natural racionalista como “gran metáfora” de la modernidad, según Luhmann, se habría replegado definitivamente, desde el siglo XX, hacia las coordenadas del subsistema

---

<sup>12</sup> Como expone un reciente trabajo sobre la obra de Luhmann: “El aporte de Luhmann consiste en haber ofrecido un instrumental teórico que puede ir mucho más allá de lo que él mismo hizo. A pesar de no haber intentado crear una Escuela de pensamiento, hay numerosos continuadores de la línea teórica que Luhmann fundara” (Rodríguez Mansilla, Darío y Torres Nafarrate, Javier, *Introducción a la teoría de la sociedad de Niklas Luhmann*, México, Herder, 2008, p. 23).

<sup>13</sup> Luhmann, N., *Complejidad y modernidad: de la unidad a la diferencia*, Madrid, Trotta, 1998, fundamentalmente, pp. 71-98.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 104.



jurídico-político. Y su lugar como “sujeto soberano de la sociedad” no ha sido (ni puede ser) ocupado por nadie. Así es como el positivismo decimonónico acabó con la idea de un “sujeto de derecho presocial”, propia del iusnaturalismo, instaurando la noción positivista de sistema jurídico. En palabras de Luhmann:

A partir del siglo XIX no hay ya duda de que el derecho se transforma con el desarrollo de la sociedad. Cambios en el derecho y evolución social van parejos. La gran cantidad de normas, la mayor diversidad nunca antes en vigor o que pueda serlo en el futuro, no puede ser reconducida a una suerte de preformación en la naturaleza humana.<sup>15</sup>

Más adelante, a finales del siglo XIX, con el “segundo Ihering”, comenzaría a estar claro que el sistema jurídico positivo tampoco era el “sistema soberano” de la sociedad, sino uno más entre los otros sistemas parciales que constituyen la sociedad moderna:

El correspondiente cambio dentro de la ciencia jurídica empieza con Ihering. El concepto de la construcción jurídica de Ihering exige como consecuencia el paso a otro concepto de sistema, en concreto a la concepción del sistema jurídico como sistema de la realidad social, como sistema parcial de la sociedad. El término “interés” señala este giro, pero sin formularlo de modo suficiente. Se trata de adjudicar siempre a la sociedad misma en primer lugar la creación de los sistemas, y sólo a partir de este presupuesto preguntarse por los resultados de auto-organización y auto-abstracción de los sistemas parciales y por las condiciones de posibilidad.<sup>16</sup>

- C) Tras esta descripción de la complejidad social, Luhmann considera que en las modernas sociedades complejas, los distintos sistemas parciales de la sociedad se enfrentan (con la intención de subsistir y conseguir estabilidad) a una anomia circundante, cuyos límites se han vuelto opacos. A esta “anomia” la llama Luhman *entorno o ambiente*. La tesis de la complejidad de la teoría de sistemas luhmanniana consiste en asumir que tal descomposición del sujeto soberano de la sociedad solamente es reconstruible de forma parcial de acuerdo con

---

<sup>15</sup> Luhmann, N., *La diferenciación del derecho*, traducido de la edición italiana, *La differenziazione del diritto*, trad. de Raffaele De Giorgi y Michele Silbernagl, Bolonia, Il Mulino, 1990, p. 83.

<sup>16</sup> Luhmann, N., *Sistema jurídico y dogmática jurídica*, trad. de Ignacio de Otto, Madrid, CEC, 1983, p. 19.

el código comunicativo de cada subsistema social. Los distintos códigos comunicativos (parciales) pueden simbólicamente generalizarse, pero dicha generalización tiene la forma de un paralogsimo cuya función es claramente instrumental; con la generalización de su código, lo que pretende cada sistema parcial es exorcizar los peligros que para él presenta un “entorno social común” carente de forma:

Los entornos —escribe Luhmann— no tienen límites claramente definidos, sino sólo horizontes que implican posibilidades futuras, que dejan sin significado la prosecución indefinida de tales horizontes. En otras palabras: la relevancia de los entornos no puede ser reducida a la relevancia de un supersistema englobante o a la relevancia de una serie de sistemas ambientales. Y, por supuesto, sólo en el caso de que el concepto de entorno *no* haga referencia a un sistema más grande o a un conjunto de sistemas es significativo afirmar que el concepto de sistema presupone el de entorno y viceversa.<sup>17</sup>

- D) ¿Cómo entender, entonces, los esfuerzos de cada sistema parcial de la sociedad por generalizar su código comunicativo, sobre todo el sistema jurídico-político, sino admitiendo la ausencia de un código general para la sociedad? En efecto, para la teoría de sistemas, de existir una “razón directiva de la sociedad” (cuestión todavía mantenida por los modelos de igualdad tanto de Habermas como por el de Rawls, en este último al menos para el ámbito de lo político), ésta se ha visto obligada a enclaustrarse en los límites de las distintas racionalidades parciales o instrumentales de los subsistemas sociales. De nuevo hay que subrayar la negativa de Luhmann a considerar el “sistema social” como un supersistema englobante de los subsistemas parciales. Como han escrito Rodríguez Mansilla y Torres Nafarrate:

Los clásicos buscaron la solución en un principio fundamental desde el que se pudiera desprender toda la arquitectura de la sociedad. Es el caso de la solidaridad en la teoría de Durkheim, pero también el de la justicia, el de la racionalidad (Weber) o el del consenso (Parsons). Luhmann dice que ya no es posible seguir este viejo y hollado camino.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Luhmann, N., *Complejidad y modernidad: de la unidad a la diferencia*, cit., p. 72.

<sup>18</sup> Rodríguez Mansilla, D. y Torres Nafarrate, J., *Introducción a la teoría de la sociedad de Niklas Luhmann*, cit., p. 39.

Precisamente ésta es la razón por la que los subsistemas sociales generalizan simbólicamente sus códigos racionales para enfrentarse con el entorno o ambiente, cada uno a su manera. Así, Luhmann puede decir que cada subsistema es (o intenta ser), en su diferencia, el sistema global:

En los sistemas diferenciados encontramos dos clases de entorno: uno externo y común a todos los subsistemas y otro interno y separado para cada subsistema. Esta concepción implica que cada subsistema reconstruye y, en este sentido, *es* el sistema global en la forma especial de una diferencia entre dicho subsistema y su entorno.<sup>19</sup>

- E) El conjunto de estas racionalidades parciales de cada subsistema social pueden construir, como mucho, un complejo paralelogramo social; es decir, un complejo “todo social”, pero sin la existencia de algún punto común que las una, pues en la base de ese todo social no se encuentran; ni la razón democrática deliberativa (Habermas), ni la persona razonable (Rawls), sino la “irritación” en la que se expresa cualquier entorno del sistema social: “Así pues, —escribe Luhmann— los sistemas acoplados no son sólo diferentes, sino que son sistemas autopoieticos operativamente cerrados, que se presuponen e irritan mutuamente, pero que no pueden determinarse unos a otros”.<sup>20</sup> Además, cada racionalidad parcial debe proyectarse hacia la anomia social (entorno o ambiente) por su cuenta y riesgo. Lo que pretenden así cada uno de los subsistemas sociales es mantenerse en su actual situación. Y lo consiguen mediante la traducción del ambiente o entorno social informe a términos acordes con su propio código racional interno.
- F) En medio de esta concepción sistémica de la sociedad, la democracia pasa a ser una forma de entender exclusivamente el código de comunicación del subsistema jurídico-político de la sociedad. Es decir, la democracia es la forma actual de entender el código poder; *poder democrático*. Ahora bien, tal y como ha reiterado Luhmann, ningún código comunicativo de la sociedad es capaz de ordenar los ámbitos público y privado de las modernas sociedades complejas. A lo más que puede aspirar el *poder democrático*, por lo tanto, es a ordenar el subsistema parcial jurídico-político, pero no puede intervenir en

---

<sup>19</sup> Luhmann, N., *Complejidad y modernidad: de la unidad a la diferencia*, cit., p. 73.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 227.

el ámbito comunicativo del resto de subsistemas; es decir, no puede intervenir en la economía, en la ciencia o en la familia. Esto quiere decir que la democracia, en cuanto forma de gobierno de nuestros Estados constitucionales, queda excluida del subsistema económico (dinero), del subsistema científico-educativo (verdad) y del subsistema familiar (amor). Estos subsistemas van a oponer sus códigos comunicativos al código comunicativo del subsistema jurídico-político (*poder democrático*). Si por este camino de “encrucijada” también consigue cada subsistema progresar socialmente es algo que sólo se puede observar como una *observación de segundo orden*. Es decir, se observa que cada subsistema dice que se progresa, pero nunca se puede observar el progreso:

Luego, —señala Luhmann— no existe un mundo objetivable con independencia de los sistemas, un mundo ontológico. Lo más que se puede conseguir es que un sistema observe cómo observa otro sistema. En consecuencia, la teoría del mundo ontológico tiene que ser sustituida por una teoría de la observación de segundo orden.<sup>21</sup>

Dicho de otra forma: todo subsistema puede decir que progresa, pero el referente del progreso es distinto y parcial para cada subsistema. El progreso social conjunto no es susceptible de medida, pues carecemos de un referente común desde el cual observar y valorar la sociedad en su conjunto.

- G) Así pues, para la teoría sistémica de Luhmann, la democracia queda enclaustrada en uno solo de los subsistemas parciales que componen la sociedad; no existe la democracia como bien común para toda la sociedad. Es más, la democracia es contraproducente, según Luhmann, en el subsistema económico o en el científico-educativo. Y cuando el derecho y el poder democrático han intentado influir de forma excesiva en estos otros subsistemas (por ejemplo, bajo las políticas intervencionistas del Estado del bienestar en la economía), el resultado ha sido que la sociedad ha llegado al punto de un *colapso sistémico*, del que se ha podido salir gracias a las políticas de desregulación neoliberales actuales. La ironía de la teoría de sistemas, en cuanto se trata de una de las teorías sociales más seguidas en la actualidad, es la ironía de la propia democracia cuando no sólo ha perdido un referente sustantivo común, sino

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 40.

cuando, incluso, ha pasado a ser un procedimiento más entre otros procedimientos; es decir, un código de comunicación social (*poder democrático*: las elecciones periódicas; los partidos políticos; la pluralidad ideológica, etcétera) de igual nivel de legitimidad social que los otros códigos de comunicación social; el dinero, la verdad y el amor-afecto.

#### IV. LA DIFERENCIA SEXUAL: UN MODELO SOCIAL FEMINISTA

Para poder entender la tesis de la diferencia sexual, en cuanto modelo de articulación de los ámbitos público y privado de la vida en común, hemos de hacer un pequeño recorrido sobre los aspectos más relevantes de los tres grandes movimientos feministas del siglo XX y la actualidad: *el feminismo liberal-sufragista*; *el feminismo socialista o de la igualdad real*; *el feminismo de la diferencia*.

- A) *El feminismo liberal-sufragista*. Frente a la discriminación jurídico-sexual se reveló el movimiento feminista liberal-sufragista. Ya desde finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, el movimiento feminista liberal-sufragista propugnaba la abolición de cualquier *discriminación jurídica*. La llamada “igualdad jurídico-formal” era (y es) el objetivo de este feminismo liberal. Mientras la mujer no tuvo reconocido el *derecho político al voto*, existía una razón político-jurídica que discriminaba a la mujer frente al varón. Esta circunstancia nos permite comprender por qué el primer feminismo era de corte liberal, haciendo depender la liberación de la mujer de la consecución de la igualdad de derechos civiles y del derecho al sufragio. Y la legislación civil discriminatoria para la mujer, ante todo la iusprivatista, sólo podía ser desmantelada de desigualdades desde la fuerza que otorga el derecho político; es decir, desde la consecución por la mujer del derecho al voto y la plasmación constitucional de la igualdad de derechos. No obstante, el proceso de la igualdad de los derechos civiles y laborales —igualdad de sueldo para hombre y mujer, etcétera— parece no haber concluido, pues continúan existiendo ciertas discriminaciones jurídico-formales, que deben ser consideradas como inconstitucionales. Pero, que darse exclusivamente en la reivindicación de la “plena igualdad

jurídico-formal” (la no discriminación normativa entre hombre y mujer) es la opción y el límite del *feminismo liberal*.<sup>22</sup>

- B) *El feminismo socialista o de la igualdad-real*. El feminismo liberal tenía (y tiene) como único objetivo la igualdad jurídico-formal entre hombre y mujer. Sin embargo, desde el final de la Segunda Guerra Mundial y durante el Estado del bienestar, otra línea del movimiento feminista se hizo eco de que la consecución de la igualdad jurídico-formal no era suficiente para la obtención de una *igualdad real* entre los sexos. Grupos de mujeres ligadas, principalmente, a partidos políticos socialdemócratas, socialistas y comunistas, comienzan a manifestar la necesidad de *medidas de acción positiva* y *discriminación positiva* en favor de la mujer, debido a su histórica *dependencia* (*ya no jurídica, sino real*) *respecto del varón*. Este segundo movimiento feminista (socialista o de la igualdad-real), va a interesarse sobremanera por el examen de las situaciones de discriminación reales o “de hecho” en que vive la mujer. Y para paliar esta realidad discriminatoria, exigirá a los partidos políticos y a los gobiernos las llamadas “políticas de acción positiva”, con la intención de conseguir una *igualdad real* entre hombre y mujer. Un nuevo concepto de igualdad aparece en la escena política; el concepto de *igualdad compleja*.

En efecto, la igualdad compleja se establece con los siguientes elementos: a) un *elemento político*, consistente en que se acepten como pertinentes las políticas de “acción positiva” para corregir las desigualdades reales o de hecho que sufre la mujer, no obstante la depuración de cualquier discriminación normativa. Conseguir, por ejemplo, la igualdad paritaria en los cargos políticos se considera positivo, pero en cuanto “punto de partida” de la igualdad compleja y mientras persista la discriminación real de la mujer;<sup>23</sup> b) un *elemento antropológico*, consistente en una visión del *patriarcado* (dominación masculina) como un “inconsciente colectivo”, tanto para la mujer (que es la que lo padece) como para el hombre, que es el “sujeto activo”, pero también inconsciente, del patriarcado, respecto del cual, generalmente, tiene un sentimiento ambivalente de éxito y culpa.<sup>24</sup> La apelación al “inconsciente colectivo” se hace en forma de una

<sup>22</sup> Un resumen de esta posición todavía en la actualidad, en Otero Parga, Milagros, “El concepto de poder y su relación con la mujer”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, 1992, pp. 189-202.

<sup>23</sup> Camps, Victoria, *El siglo de las mujeres*, Madrid, Cátedra, 2000, p. 33.

<sup>24</sup> Amorós, Celia, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos, 1991, pp. 73-104; Guisán, Esperanza, “Autonomía moral para las mujeres: un reto histórico”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, 1992, pp. 161-179.

relación “supragéneros”; es decir, una relación entre individuos, que propicia en el hombre la toma de conciencia sobre las modificaciones sociales y culturales que propugna la mujer, y que, desde esa toma de consciencia, también obtendrían la solidaridad y adhesión del hombre, y c) un *elemento utópico*, que considera que el no haber hecho un irreductible hincapié en la diferencia sexual, pues se han aceptado los elementos a) y b), hace más creíble el cambio social hacia un modelo de sociedad en la que los hombres y las mujeres vivan (su) en plena autonomía.

En fin, todas las políticas de discriminación positiva en favor de la mujer que, por ejemplo, tenemos en España (la ley sobre la violencia de género; paridad en las listas de los partidos y cargos políticos; actual negociación sobre la paridad en los cargos directivos de empresas y sindicatos, etcétera), tienen como justificación esta idea de la igualdad compleja.<sup>25</sup> Y son numerosos los gobiernos, a nivel europeo e internacional, que se han hecho eco en sus políticas de igualdad de las reivindicaciones del *feminismo de la igualdad real*.

- C) *Feminismo de la diferencia*. No obstante el “cierto” éxito del feminismo de la igualdad real, a partir de los años setenta del siglo XX, aparece en escena otra línea del movimiento feminista: *el feminismo de la diferencia sexual*. En efecto, en polémica con *el feminismo liberal* (cuya meta es la consecución plena de la igualdad jurídico-formal) y *el feminismo socialista* (en pugna por conseguir tanto la igualdad jurídico-formal como la desaparición de las desigualdades de hecho entre hombre y mujer), *el feminismo radical o de la diferencia sexual* introduce plenamente la tesis de la “diferencia sexual” como criterio irreductible. Para las feministas de la diferencia, ni las propuestas del feminismo liberal ni las del feminismo socialista son acertadas. El “feminismo de la diferencia sexual” hace especial hincapié en el criterio práctico (voluntarista) de la “toma de conciencia” de la mujer sobre su situación. Tal toma de conciencia se plantea desde el rechazo que da cualquier relación política igualitaria con la figura del varón (su concepto de hombre queda siempre mediado por la diferencia sexual; es decir, el hombre aparece sexuado como “varón”). Los elementos básicos de esta toma de conciencia de la mujer son los siguientes:

---

<sup>25</sup> Sobre la igualdad formal en su relación con esta igualdad compleja, véase Garrido Gómez, María Isabel, *La igualdad en el contenido y en la aplicación de la ley*, Madrid, Dykinson, 2009.

### 1. *Hombre y mujer tienen sexos (biológicamente) diferentes*

Para una de las representantes del “feminismo de la diferencia”, Adriana Cavarero,<sup>26</sup> es el hecho de nacer hombre o mujer lo que establece la diferencia básica: “La raíz fáctica de la realidad, o sea, el nacimiento que siempre ve aparecer en el mundo hombres y mujeres”.<sup>27</sup> La posición de A. Cavarero es que *no nacen individuos, sino sexos*. Y esta diferencia ha de ser el lugar excluido (atópico) desde el que la mujer debe partir para no ser asimilada por los mecanismos de la igualdad propios del varón: “Efectivamente, en el orden de los hechos, el sexo de quien nace no sólo es un hecho innegable y evidente, sino también es, habitualmente, el primer hecho que se da a conocer a la madre y al mundo: es niño, es niña, dice el primer anuncio”.<sup>28</sup> A partir de este dato innegable, el feminismo de la diferencia, según Cavarero, pretende “restituir al mundo el orden bisexuado de su aparecer de hecho, porque precisamente la restitución de este hecho restituye, al mismo tiempo, el lugar negado del sexo femenino”.<sup>29</sup> El olvido de este hecho sexual básico es patente en los principios de igualdad y libertad abstracta con que se establece el orden jurídico positivo desde al menos el siglo XX. Es como si pertenecieran, diferencia e igualdad, a dos mundos distintos, por lo que no cabe ninguna política de acercamiento entre los que son de hecho diferentes: “Si lo atópico es la diferencia sexual femenina, lo que está en juego no es poco, porque está en cuestión su ser, un lugar del mundo que pretende significación para sí, o sea, que pretende no un puesto ((empapelador) u homologador) en el orden simbólico patriarcal, sino su puesto en el orden simbólico del mundo”.<sup>30</sup>

### 2. *Hombre y mujer son “psicológicamente” diferentes*

El tratamiento de la “psicología femenina” está presente en la polémica entre Kohlberg y Carol Gilligan, sobre la existencia o no de una psicología fe-

---

<sup>26</sup> A. Cavarero pertenece al grupo de mujeres de la Universidad de Verona, “Diotima”. Conjuntamente con el grupo “Sottosopra” (Milán) y las feministas de la diferencia sexual, como M. L. Boccia, que colaboran asiduamente en las páginas de *Democrazia e Diritto*, componen los referentes teóricos de lo que aquí llamamos “feminismo de la diferencia sexual”.

<sup>27</sup> Cavarero, A., *Traer al mundo el mundo. Objeto y objetividad de la diferencia sexual*, trad. de María-Milagros Rivera, Barcelona, Icaria, 1996, p. 134.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 126.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 133.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 130.



menina distinta de la masculina. Kohlberg es partidario de la presencia, en el nivel superior de madurez del razonamiento, de principios de justicia universales, tanto para hombres como para mujeres. Carol Gilligan, representante del feminismo de la diferencia, por su parte, considera que tal forma madura de entender es únicamente propia del hombre, ya que la mujer tiene otra forma madura de entender y afrontar los dilemas morales. Pero la diferencia básica es que el hombre generaliza su forma de razonamiento en cuanto forma universal (“el yo generalizado”), mientras que la mujer, más atenta a los problemas concretos del “mundo de la vida”, no se plantea hacer tal generalización (su yo es, “el yo concreto”), lo cual no indicaría falta de madurez en la mujer, sino un criterio de evolución psicológica más atento a lo personal, a lo próximo, a lo cotidiano, distinto al del hombre. Por otro lado, la forma de evolución psicológica de la mujer no pretende elaborarse en fórmulas generales (la atención de la mujer va dirigida a “el otro concreto”), mientras que el hombre establece su forma de evolución psicológica como la fórmula general para todos (“el otro generalizado”). Esta distinta percepción psicológica del mundo y las cosas constituye, a la vez, la base psicológica del poder general y abstracto del varón sobre la mujer en nuestra sociedad.<sup>31</sup>

### 3. *Hombre y mujer representan dos “concepciones políticas del mundo” diferentes, tanto teórica como práctica*

Para feministas con más experiencia política, como María Luisa Boccia, el criterio de la diferencia sexual no tiene una base natural; esta sería la imagen que ofrece la ideología masculina de la sociedad moderna. Por eso es que Boccia hace especial incidencia en la teoría y la práctica de “autoconsciencia” femenina como núcleo de la diferencia: “Es esta necesidad —escribe Boccia— de liberar la diferencia sexual de la dependencia de un sujeto masculino, que la piensa sólo como determinación «natural», lo que constituye el principio del hacer político y el fundamento de la subjetividad autónoma femenina. Este hacer y esta autonomía parten de un dato: que las mujeres se conozcan diferentes”.<sup>32</sup> Es este tercer elemento del feminismo de la diferencia sexual, el representar la mujer una concepción política del mundo distinta, el que introduce el tema de la “autoconsciencia” con

---

<sup>31</sup> Las referencias sobre los términos de esta polémica, en Benhabib, Seyla, “El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista”, en Benhabib, S. y Cornell, Drucilla (eds.), *Teoría feminista y teoría crítica*, Valencia, IVEI Ediciones Alfons el Magnànim, 1990, pp. 19-150.

<sup>32</sup> Boccia, M. L., “La ricerca de la differenza”, *Democrazia e Diritto*, 1, 1988, p. 23.

mayor relevancia. Así es. El género (sexo)<sup>33</sup> masculino representa la dominación heterónoma (superioridad) sobre la mujer, que, al no plantearse ya en los términos de dependencia del siglo XIX, lo hace hoy día en términos de igualdad, asimilando a la mujer al papel de varón. La igualdad hace que la mujer reproduzca la relación de dominación contra la propia mujer. Ésta es la crítica más dura que el feminismo de la diferencia hace a la igualdad jurídico-política: consiste en un principio de ocultación de la dominación de género a través de la incorporación de la mujer al mundo político del varón. Si la mujer acepta la igualdad, acepta libremente la dominación en la que, en cuanto género, continúa de hecho viviendo.

Las mujeres que aceptan la igualdad, tanto el “feminismo liberal” como el “feminismo de la igualdad real”, pueden creer que la admiten para conseguir con su labor política mayores cuotas de igualdad real, pero el proyecto del “feminismo de la diferencia” exige de la mujer una toma de conciencia mucho más fuerte sobre el tema de la igualdad, tanto formal como sustantiva.<sup>34</sup> En efecto, para el feminismo de la diferencia, el principio de igualdad es el espejismo que pretende ocultar una diferencia básica. Esta diferencia básica consiste en la existencia de un “proyecto autónomo” de la mujer no igual al del varón, cuyo proyecto ha sido siempre el de la sumisión heterónoma de la mujer; es decir, un proyecto negador del propio proyecto autónomo de la mujer. Este proyecto de la mujer, para ser emancipador, debe ser el de la convivencia en plena autonomía de los géneros, sin ninguna relación de dependencia jurídica, política o fáctica. Tal proyecto también encuentra sus estímulos intelectuales y políticos en la historia vista en términos antropológicos. Por ejemplo, el matriarcado primitivo (Bachofen) puede ser un referente perdido debido a la posterior historia de dominación de la mujer por el varón (el “*continuum* materno” que vuelve secundario al sexo masculino). Pero las razones histórico-antropológicas, en todo caso, juegan la función de producir en la mujer la toma de conciencia de mantenerse en la diferencia como proyecto político de autonomía para la mujer. Y este proyecto político-práctico es lo más importante.

---

<sup>33</sup> Sobre la pertinencia o no de distinguir entre “sexo/sexual” y “género”, en el feminismo de la diferencia sexual, es un tema que aquí no podemos contemplar. Por lo general, el término “género” es rechazado por aludir, de pasada, a las ideas, genérico y general. Por lo que se prefiere el término “sexual”. Sobre el vocabulario del feminismo, véase Amorós, Celia (dir.), *Diez palabras clave sobre la mujer*, Navarra, Editorial Verbo Divino, 1995.

<sup>34</sup> Un análisis pertinente sobre la relación “diferencia/igualdad”, tanto en el feminismo de la diferencia angloamericano como en el italiano, véase Gianformaggio, Letizia, “Correggere la disegualianza, valorizzare le differenze: superamento o rafforzamento dell’eguaglianza?”, *Democrazia e Diritto*, 1, 1996, pp. 53-71.

Por último, la vocación de este proyecto político es acabar con la heteronomía (dependencia) como forma de relación social; es decir, ya en el siglo XXI, acabar con la utilización del espejismo de la igualdad formal. Pues, en el espacio ideológico en el que se sitúa el feminismo de la diferencia, una vez que el hombre y la mujer vivan la sociedad desde “la autonomía”, el principio de la igualdad pasa a ser una mediación innecesaria tal y como hoy lo concebimos. De subsistir la igualdad, ello indicaría que todavía no se habría conseguido la autonomía plena para, al menos, uno de los “sujetos-género” que siempre han estructurado las relaciones sociales. En todo caso, la igualdad en cualquiera de sus formas actuales, la igualdad formal conseguida o la igualdad real por conseguir, queda supeditada a la idea básica de autonomía de la mujer, y, por eso, es un principio que adquiriría nueva luz únicamente cuando se establezca dicha autonomía. Este elemento utópico, que estaba también presente en el feminismo (complejo) de la igualdad real, supondría la superación del efecto de dominación masculino, núcleo del “contrato sexual”, que, como consideró Carole Pateman, se estableció solamente entre y para los hermanos varones:

Los varones tienen un interés oculto en mantener el silencio sobre la ley del derecho sexual masculino, pero existe la oportunidad de que los argumentos políticos y la acción superen las dicotomías de la sociedad civil patriarcal, y se dé lugar a la creación de relaciones libres en las que la masculinidad se refleje en la feminidad autónoma.<sup>35</sup>

## V. A MODO DE CONCLUSIÓN

Los tres modelos que hemos expuesto (igualdad, complejidad y diferencia) no cabe duda que merecen una reflexión más profunda en cuanto formas arraigadas de la vida en común en el seno de nuestras sociedades democráticas. Así, la igualdad no se nos aparece como una idea simple, ni en Habermas ni en Rawls, sino como una metáfora en que la descripción de la sociedad compleja de Luhmann, así como las objeciones de la diferencia sexual, han de contribuir, es nuestra conclusión, a enriquecerla y a hacer de la igualdad un complejo de ideas jurídicas, sociales y de género, en vistas a mejorar la teoría y la práctica que denominamos “profundización de la democracia”.

---

<sup>35</sup> Pateman, C., *El contrato sexual*, trad. de María Luisa Femenías y María-Xosé Agra. Barcelona, Anthropos, 1995, p. 318.

Por eso, tal vez la diferencia entre política y democracia, a la que se refiere Cornelio Castoriadis, pueda servirnos de guía para comprender la necesidad de la convivencia de varios modelos de vida en común en el seno de nuestras democracias avanzadas:

Podemos definir la política como una actividad explícita y lúcida que atañe a la instauración de las instituciones que se desean y, la democracia, como el régimen de auto-institución explícito y lúcido —tanto como sea posible—, de las instituciones sociales que dependen de una actividad colectiva explícita.<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> Castoriadis, C., “La democracia como procedimiento y como régimen”, *Leviatán*, 62, 1995, p. 69.