

# RECENSÃO

Ana Maria Vega Gutiérrez\*

---

ELÓSEGUI ITXASO, MARÍA: *El derecho a la igualdad y a la diferencia. El republicanismo cultural desde la filosofía del derecho*, Colección Estudios del Instituto de la Mujer, Ministerio de trabajo y asuntos sociales, n. 54, Madrid 1998, 652 pp.

La complejidad y fragmentación de las sociedades multiculturales constituye todo un símbolo del cambio de milenio y un reto para los juristas y políticos del siglo XXI. Se ha llegado incluso a afirmar que “hoy necesitamos un modelo distinto de democracia”, que recupere su confianza en la universalidad de los derechos humanos y se enriquezca con el profundo respeto hacia las diferencias.

Abordar *in recto* tan problemática cuestión es, sin duda, el primer mérito de este trabajo de María Elósegui Itxaso, profesora de Filosofía del Derecho de la Universidad de Zaragoza, y de su editorial, el Instituto de la Mujer.

Frente a una multiseccular tradición constitucional que reconoce el derecho universal a la igualdad – herencia liberal de la primeras declaraciones de derechos humanos – la reivindicación del derecho a la diferencia va abriéndose camino paulatinamente en numerosos países. Justificar su existencia y analizar la teoría de la justicia que subyace en ambos casos constituyen el objetivo esencial de la presente investigación.

Una meta ambiciosa que la autora aplica a dos problemas concretos: la igualdad de sexos y la igualdad de culturas, y lo hace desde una perspectiva específica, la perspectiva de género, “que incluye a hombres y mujeres de distintas culturas y procedencias en la construcción de la *polis*, de la ciudad [...]. Por eso – como ella misma advierte – esta obra pone los presupuestos teóricos desde donde crear la igualdad de hecho” (p. 31).

Con este fin articula su argumentación en 16 capítulos divididos en dos partes, que corresponden a las dos posibles formas de afrontar el derecho a la igualdad y a la diferencia. En la primera parte se aborda el planteamiento teórico, científico, de los filósofos de la política; y en la segunda se trasladan esos postulados a la multiforme y compleja problemática de la vida real, tratando de hallar una respuesta o un enfoque correcto para su resolución.

---

\* Universidad de La Rioja – España.

Conforme a este esquema, en primer lugar se nos presentan los presupuestos infilosóficos de los dos paradigmas hoy en boga: el comunitarismo y el liberalismo. El primero propugna el derecho a la diferencia y a la diversidad; el segundo entiende la igual dignidad de los hombres como igualdad formal.

En su opinión ambos modelos resultan insuficientes, por lo que propone una nueva alternativa, el *republicanismo intercultural*, como una síntesis superadora de talante socialdemócrata, que reivindica la igualdad de derecho junto a la igualdad de hecho, la igualdad junto a la diferencia, la unidad junto a la diversidad (p. 32).

De acuerdo con estos presupuestos la tesis que defenderá a lo largo de la investigación es la siguiente: “una verdadera social-democracia en la actualidad debe recuperar algunas de las tesis propuestas por el republicanismo clásico, diferenciando éste de las actuales propuestas del comunitarismo. En consecuencia, lo que se presenta como verdaderamente antitético es el republicanismo y el liberalismo, pero no así el republicanismo y la socialdemocracia” (p. 33).

Confirma este punto de vista confrontándolo con el *Republicanismo moderno* defendido por Thomas Pangle (cfr. *The Spirit of Modern Republicanism: The Moral Vision of The American Founders and the Philosophy of Locke*), que sería el resultado de compaginar el humanismo cívico (republicanismo clásico) con el liberalismo de los constituyentes americanos. Hacia esta simbiosis se dirigen precisamente las críticas de Elósegui: su propuesta tiene mucho más de liberalismo que de Republicanismo, “fundamenta un estado democrático de derecho, pero olvida la característica de estado social de derecho. En el republicanismo moderno se echa quizá en falta alguna dosis de roussonianismo y un mayor sentido social. Parece ciertamente difícil que una sociedad liberal, individualista, utilitarista, pragmática y economicista sea amante de la *res pública*, de lo común, de lo inútil, de lo teórico, de los valores no pecuniarios” (p. 69). En su opinión puede ser un modelo válido para la República federal americana, pero habría que aplicar algún correctivo a sus presupuestos ideológicos si se quiere presentar como un paradigma universalmente válido.

En los siguientes capítulos (3 al 9), que constituyen el núcleo central de la obra, la autora penetra con agudeza en la discusión entre el comunitarismo y el liberalismo. Y al hilo del debate toma audazmente postura, mostrando un buen dominio sobre las tesis de los dos paradigmas sometidos a examen, para acabar presentado su propio punto de vista, autodefinido como *republicanismo intercultural*.

Bien es sabido que “el comunitarismo se presenta como una alternativa a los modelos políticos tanto marxista como liberales. Sus críticas van dirigidas al individualismo y atomización de las sociedades postindustriales. Por eso insiste en recuperar la idea de la *comunidad*, de la *sociabilidad* como algo esencial en el desarrollo de la identidad humana. Se propugna una mayor y directa participación de todos los ciudadanos en la vida pública. La *res pública*, los asuntos públicos deben ser resueltos entre todos” (p. 77). Aunque esta corriente de pensamiento surgió en un principio sin un mutuo acuerdo entre sus defensores, provenientes de diversas universidades americanas y canadienses (como es el caso, por ejemplo,

de Walzer, Taylor, MacIntyre, Sandel o Mangabeira Unger), en la actualidad aglutina elementos comunes con los que todos ellos se ven identificados.

Lo cierto es que sus postulados han hecho mella en la doctrina liberal de Rawls, Dworkin y Habermas, obligándoles a clarificar su posición en algunos puntos o a revisar otros.

Los principales frentes de discusión se agrupan en cinco aspectos que describamos a continuación:

1) *La concepción de la persona.* El liberalismo diferencia entre la persona y sus fines, valores o concepciones del bien, de modo que defiende una doble moral: en la esfera pública debe ajustarse a unos criterios unitarios y preservar a la esfera privada las distintas concepciones morales. Mientras que para los comunitaristas no existe la persona como algo separado de su concepción del bien, ya que ésta es constitutiva de la identidad personal. Por consiguiente, tampoco cabe escindir sus actuaciones y elecciones públicas de sus concepciones éticas.

2) *La relación del individuo con la sociedad o comunidad en la que se inserta.* Los comunitaristas denuncian el individualismo asocial presente en el liberalismo. “En primer lugar, porque el autoconocimiento y las concepciones del bien derivan de la propia matriz social. Es decir no se puede aislar la elección de una concepción de la justicia del proceso de socialización. En segundo lugar, el liberal ve la sociedad sólo como una aventura para el logro del beneficio individual, como una asociación esencialmente privada formada por individuos cuyos intereses se definen con independencia de la comunidad de la cual son miembros. En definitiva se desvincula la ética de la política [...]. Los liberales pretenden que las distintas concepciones del bien no influyan en la comunidad política, mientras que para los comunitaristas algunas concepciones sustantivas suponen que la vida buena para los seres humanos incluye la participación en la vida política, hasta el punto de que el contenido del bien individual es inherentemente comunal y comunal al nivel de la sociedad política, y no sólo en la esfera privada” (pp. 82-83). Por el contrario, para los liberales no es imprescindible la participación activa en la vida política.

Las divergencias en estos dos puntos de discusión son claves y definen sustancialmente la diferente forma de afrontar las dos manifestaciones más claras e importantes del pluralismo de nuestra sociedad actual: el cultural y el ético, que pasamos a analizar siguiendo la exposición de la autora.

3) *Multiculturalismo versus universalismo.* Los comunitaristas critican la pretendida universalidad del liberalismo y presentan como alternativa una propuesta multiculturalista, especialmente Charles Taylor en su obra *Multiculturalism and the Politics of Recognition*.

En su opinión la insistencia liberal en la igualdad de todos los ciudadanos ha acabado por uniformar los derechos, ignorando el derecho a las diferencias. No atiende al hecho de que diferentes culturas incluyen diversos valores, formas sociales e instituciones, y que todo ello implica unas consecuencias que deben reflejarse en la teoría política. De ahí que sus reivindicaciones se dirijan sobre todo a

una *política del reconocimiento*, en la que el respeto a la identidad del individuo y de su cultura pase a formar parte de la lista de derechos universales.

Habermas responde a ese ataque en su obra titulada *La inclusión del otro. Estudios sobre Teoría política*, y lo hace acogiendo algunas de estas críticas al precio de distanciarse de ciertos postulados liberales, como son, en primer lugar, el reconocimiento del derecho universal a la propia cultura, lo cual le lleva a admitir la existencia de una identidad y de unos fines colectivos que deberían reflejarse en la legislación, en contra de la opinión de Rawls o Dworkin. En segundo término, acepta que las razones éticas son una parte inevitable de la política, alejándose de las tesis de Rawls, discusión de la que se ocupa el capítulo 6 de esta monografía.

Sin embargo, critica a Taylor afirmando que el problema de asegurar una igualdad de derechos y una igualdad de reconocimiento sólo se puede desarrollar en el ámbito de un Estado de Derecho donde exista un sometimiento a una Constitución común que de cohesión a esa diversidad cultural de personas que viven en un mismo territorio. Y añade que el derecho a que todas las culturas sean igualmente respetadas no depende de que haya que demostrar la excelencia de cada cultura. Se requiere tan sólo la voluntad de sus miembros de querer conservarla. El Estado no se debe comprometer a salvaguardar esas culturas al precio que sea y con imposiciones. Su pervivencia ha de responder a la libre decisión de los grupos que quieran preservar esa herencia cultural. Lo cual también supone la libertad de asumirla, revisarla, rechazarla, y todavía más: una aptitud abierta para aprender y enriquecerse de las otras tradiciones culturales.

A esta crítica se une la autora, pues el comunitarismo corre el riesgo de desembocar en un partidismo parcialista e incluso en un fundamentalismo sino se equilibra con cierta dosis de universalismo y cosmopolitismo. Esa rigidez particularista tiene hoy sus reflejos en algunos nacionalismos, intransigentes con lo diferente, que hacen de lo cultural un dogma, o ciertos tradicionalismos que identifican religión con ética, política y derecho. Unos y otros niegan la posibilidad de un espacio común entre los hombres, una ética común, que puede adoptar diversas formas culturales y puede estar presente en diferentes formas religiosas. En ambos tipos de fundamentalismo no se admite la posibilidad de unos valores comunes como son los derechos universales, junto con otras formas de desarrollo cultural contingentes y opinables (p. 145).

Como bien apunta la autora, no se trata de crear sociedades paralelas sin interacción o interrelación de ningún tipo, pues de ser así esa misma cultura que reivindica su identidad y diferencia volvería a caer en el error que denuncia, a saber el asimilacionismo. De ahí que frente a la asimilación de una cultura por otra o a la ignorancia recíproca, quepa una tercera actitud: el *interculturalismo*, que plantea una convivencia en la diversidad, basada en unos valores comunes representados en los derechos humanos universales.

Elósegui se adhiere a esta tesis, distanciándose del relativismo cultural que conlleva el multiculturalismo y acogiendo de buen grado la defensa de un núcleo común, de una ética universal, que deja amplios márgenes de libertad en lo político. Precisamente este aspecto le aleja radicalmente de las tesis de Habermas y

Rawls, que recurren a una *cultura política común* por negar la existencia de una ética compartida. Para Habermas la supervivencia de una sociedad multicultural depende de que sus ciudadanos compartan una *cultura política común*, fundada en los principios constitucionales y no en las orientaciones éticas básicas de una forma cultural de vida que predomine en ese país.

Sobre este tema volverá más adelante Elósegui, disintiendo de tales postulados y aportando una visión propia del problema.

En relación a los problemas de la diversidad cultural el *republicanismo intercultural* se siente mucho más cercano a las tesis de Kymlicka. Este filósofo afronta la interminable discusión entre defensores y detractores de los derechos colectivos (entre los que se encuentra Habermas), abogando por la creación de categorías jurídicas nuevas que permitan encuadrar el derecho a una ciudadanía diferenciada para grupos con unos derechos o fines comunes dentro de la sociedad. Entre ellos estarían los derechos de autogobierno, los poliétnicos y los de representación.

Los temores liberales a que derechos de las minorías constituyan un ataque potencial a los derechos individuales se solventarían diferenciando dos tipos de reivindicaciones de los grupos: a) las *restricciones internas* mediante las cuales el grupo pretende usar el poder del estado para restringir la libertad de sus propios miembros en nombre de la solidaridad del grupo o pureza cultural; b) las *protecciones externas*, encaminadas a asegurar que los recursos y las instituciones de la minoría no sean vulnerables a las decisiones de la mayoría. Mientras que las primeras pueden violar la libertad del individuo en aras de salvaguardar la identidad del grupo, impidiéndole el derecho a disentir de las autoridades y prácticas tradicionales, las segundas no entran en conflicto con la libertad individual y únicamente se encaminan a fomentar la igualdad entre grupos, rectificando las situaciones perjudiciales o de vulnerabilidad de un grupo determinado. En resumen, dice Kymlicka, “una perspectiva liberal exige libertad dentro del grupo minoritarios, e igualdad entre los grupos minoritarios y mayoritarios” (p. 221).

Una vez analizado el pluralismo cultural y las diversas soluciones o modos de afrontarlo que proponen los liberales y comunitaristas, la autora aborda el problema del pluralismo ético: ¿cómo llegar a un consenso en la concepción de la justicia en una sociedad caracterizada por una pluralidad de doctrinas filosóficas, morales y religiosas? ¿qué hay que aceptar y qué hay que excluir del marco político de la convivencia para que reine la tolerancia?

La respuesta a estos interrogantes dependerá de la posición que se adopte en la relación libertad individual/valores éticos, que, a su vez, condicionará la diferente forma de entender el papel que debe desempeñar el Estado en este sentido. Ambas cuestiones constituyen los dos últimos puntos de debate estudiados por la autora. Su repercusión ha sido clara y definitiva en las tesis mantenidas por los tribunales americanos en relación al aborto (*Roe versus Wade*) o a la homosexualidad (*Bowers versus Harwick*), condicionando sustancialmente la nueva interpretación del derecho a la intimidad (*right of privacy*).

4) *Subjetivismo versus objetivismo ético*. Simplificando los términos de la discusión, el liberalismo – Rawls es el mejor exponente – defiende a ultranza la liber-

tad de cada individuo para decidir, fundar y perseguir racionalmente su propia concepción del bien, sin necesidad de que el Estado las imponga, limitándose a posibilitar todas. De tal modo que el resultado de cualquier elección, siempre que sea libre, se juzgaría en pie de igualdad. En definitiva, los liberales priorizan la tolerancia y la libertad de elección, la autonomía de la voluntad, por encima de cualquier otro valor.

El comunitarismo contrapone como valor la heteronomía, la independencia del individuo con respecto a su grupo social. Ello le impone unos deberes que condicionan la vida política, cuyos horizontes no terminan en un mero respeto de unos por otros. Critican, además, el subjetivismo o emotivismo ético del liberalismo porque esconde la escéptica creencia de que todas las elecciones son igualmente buenas porque tampoco hay un criterio racional para juzgarlas. Por el contrario, los comunitaristas sostienen que hay unos valores más valiosos que otros. En consecuencia, la política, el Estado debería fomentarlos, promover la virtud a través de la educación y excluir los que sean peores. Aducen, por otra parte, que los liberales caen en una *contradictio in terminis*, ya que la elección de los valores de tolerancia, libertad y justicia suponen un juicio de valor, que ellos se consideran capacitados a realizar, pretendiendo que no sea algo meramente subjetivo, para lo cual abandonan el relativismo inicial.

5) *El antiperfeccionismo y la neutralidad.* Los postulados anteriores sitúan al Estado en dos posiciones diametralmente opuestas frente al fenómeno del pluralismo. Para los liberales el Estado debe ser neutral con respecto a los valores morales, secular y laico. Defienden una concepción deontológica de la justicia en la que se prioriza lo correcto, *right*, sobre lo bueno. En consecuencia, pretenden establecer una justicia meramente procedimental o formal que no haga alusión a los contenidos o resultados que se deriven del proceso democrático, con tal de que respeten los principios de la libertad y la igualdad.

Los comunitaristas, especialmente Sandel, consideran que ello es insuficiente ya que es inevitable hacer referencia a una moral sustantiva que impregna también en buena medida la esfera política. En su opinión la neutralidad del Estado no es siempre posible, pues el Estado no puede evitar hacer juicios sobre las distintas formas de vida y, por lo tanto, la tolerancia tiene unos límites: ¿cómo si no alcanzar este equilibrio malabar entre la afirmación de ciertas libertades y derechos fundamentales y al mismo tiempo evitar cualquier toma de posición sobre la vida buena o sin unos fines prevalezcan sobre otros?

En coherencia con este planteamiento los comunitaristas apuestan por una concepción teleológica o finalista de la justicia, basada en la búsqueda del bien, *good*. Defienden una democracia sustantiva, en la que no basta respetar el proceso democrático, sino que también precisan atención los contenidos atribuidos a los derechos.

Como ya dijimos, algunos de estas críticas fueron acogidas por los liberales, como es el caso de Dworkin, que se aproxima a los comunitaristas en sus tesis sobre la relación entre la ética y la moral y en la crítica del principio de neutralidad de Rawls, reconociendo mayores ámbitos de relación entre lo público y lo privado.

El propio Rawls ha ido clarificando su propuesta, desarrollándola en su última obra *El liberalismo político*, aparecida en 1993. Aquí ya no insiste tanto en la idea de un Estado neutral. Ahora defiende compartir una misma *cultura política pública*, al margen de las divergencias en lo que llama *doctrinas comprensivas*. No discute que pueda existir una ética con unos valores objetivos. Pero, a efectos del pragmatismo político, el uso público de la razón exige que cuando haya conflicto entre valores, el ciudadano no acuda a argumentos éticos o religiosos, sino que sólo pueda utilizar en la discusión valores políticos. Por consiguiente, para el profesor de Harvard la tolerancia en la esfera pública supone dejar a un lado no sólo las convicciones religiosas, sino también las éticas y filosóficas.

Elósegui dedica el capítulo 9 a reflexionar sobre estas tesis liberales de Rawls, criticándolas por su incoherencia en diversos aspectos. Acepta que no es imprescindible recurrir a argumentos religiosos en la construcción política de las sociedades plurales y defiende la separación entre la Iglesia y el Estado. Sin embargo, no comparte con el filósofo americano su rechazo de los argumentos éticos, porque hay una ética de lo público.

La autora sostiene que hay un *a priori* en su teoría liberal muy discutible: parte de que las diversas doctrinas comprensivas de la vida de los ciudadanos no van a encontrar puntos en común, y entonces la solución es acudir a la política. Pero en el fondo, los valores políticos liberales que propone son valores éticos que la razón descubre y no el simple fruto de la conveniencia política. Al fin y al cabo, su teoría de la justicia no es tan neutral pues exige finalmente unos valores compartidos sobre los que asentar la democracia, que deben ser respetados por todos y en los que todos debemos ser educados.

De ahí que Rawls no pueda escapar de un cierto sustantivismo, como ha indicado Habermas, y acabe por reconocer que “la justicia como equidad no es neutral procedimentalmente. Sus principios de justicia, obvio es decirlo, son sustantivos y, por lo tanto, expresan mucho más que valores procedimentales; y lo mismo vale para sus concepciones políticas de la sociedad y de la persona, que están representadas en la posición original. Como concepción política, trata de convertirse en el foco de un consenso entrecruzado” (p. 273). A la postre, ese consenso entrecruzado debe apoyarse de alguna manera sobre las distintas doctrinas comprensivas, dando un cierto contenido de valores sustantivos al ciudadano democrático. Ese suelo común Rawls lo sitúa en la esfera pública, mientras que Habermas lo denomina moral, y en la propuesta del interculturalismo se define como ética racional.

Con este tema, al que dedica todo el capítulo 10, concluye la primera parte de la obra. La tesis que sostiene Elósegui es clara: una concepción política éticamente agnóstica no sirve de buen fundamento para la tolerancia. Es mucho más probable encontrar el acuerdo político compartiendo puntos éticos, que exigir a los ciudadanos que se olviden de ellos. Sólo tendremos una convivencia verdadera cuando eduquemos en una democracia con contenidos comunes, por lo tanto, se debe y se puede demostrar racionalmente el valor de la democracia constitucional y de los derechos humanos.

En definitiva, el *republicanismo intercultural* considera que la ética es una ciencia racional, *episteme* y no *doxa*, todo lo contrario a la ética anglosajona, quien al desconfiar del uso de la razón para establecer sus contenidos, termina acudiendo al consenso y a las teorías del contrato social. El resultado final es que acaba siendo el derecho quien dirime el conflicto, viéndonos abocados a una sociedad legalista y jurificada, donde los códigos jurídicos sustituyen a los códigos éticos. Al tener el derecho la última palabra, lo que es legal se convierte en moral.

Luego ante problemas éticos la cuestión no es consensuar sino buscar la verdad. Para el *republicanismo intercultural* no existen varias éticas racionales, sino una ciencia ética racional que debe estar sometida al rigor de las demás ciencias. Y en las cuestiones de ciencia no se trata de ser más o menos tolerante, sino de saber o no saber (p. 333).

Por todo ello, sostiene la autora, “el *interculturalismo republicano* exige una ética intercultural, sustantiva, y cierta continuidad entra la ética privada y la pública. [...] Afirma también que hay una continuidad entre las religiones y la ética racional” (p. 308). Y concluye: “El *republicanismo intercultural* reivindica un mayor espacio para una Moral racional en la política, junto a un mayor pluralismo político. Así los términos se invierten, más unidad moral y más diversidad política, compatibles con un pluralismo cultural y religioso. Todo ello contribuirá a un sano multiculturalismo, en donde se distingan las esferas de la Moral, de la cultura, de las éticas, de la política, del derecho y de la religión, con sus espacios de confluencia y de independencia” (p. 261).

En la segunda parte se demuestra la aplicación real del *republicanismo intercultural* a diferentes situaciones y costumbres, todas ellas con implicaciones jurídicas que precisan una clara definición de los límites de la tolerancia. Tal es el caso de la poligamia en Francia y Bélgica o los derechos de la mujer musulmana y keniana, la mutilación genital femenina y otras costumbres discriminatorias contra la mujer.

También se analizan las implicaciones del multiculturalismo en problemas como la integración de los emigrantes de procedencia musulmana en nuestras sociedades occidentales, o la difícil interpretación de la universalidad de los derechos humanos en el marco de la diversidad cultural de las Conferencias internacionales de la mujer (Pekín, 1995) y sobre el derecho a la vivienda (Estambul, 1996). Estos foros han ido abriendo camino progresivamente a la reivindicación del derecho a la identidad cultural en los documentos de Naciones Unidas, del que también se ocupa la autora.

El análisis práctico de la incidencia actual del derecho a la igualdad y a la diferencia finaliza con un estudio sobre la situación de la mujer en la realidad del ordenamiento jurídico español y en la jurisprudencia del Tribunal constitucional, tema al que dedica especial atención en el capítulo 16.

Presenta, en primer término, los tres posibles modelos de relación hombre-mujer: dependencia (diferencia sin igualdad), equiparación asimilacionista (igualdad sin diferencia) e interdependencia y corresponsabilidad (igualdad diferenciada). Y a continuación examina cómo han estado y están presentes en la legislación



y jurisprudencia española cada uno de ellos. En definitiva, se trataría de definir cómo se entiende la igualdad, qué hay de biológico, y qué de cultural a la hora de otorgar o no determinados recursos de amparo, y a la hora de justificar un trato diferencial.

El propio Tribunal refleja la evolución y el reajuste de la sociedad en cuanto al problema de la selección del modelo más adecuado. Desde el principio se centró en ir contra el modelo de subordinación o dependencia, lo que no es poco, pero no siempre lo hizo de modo lineal, por carecer de un modelo alternativo definido con claridad. Sin embargo, Elósegui critica su recurso frecuente al modelo asimilacionista, que entiende la igualdad como homogeneización absoluta entre hombre y mujer; una igualdad poco realista, que en la práctica juzga las funciones laborales y sociales de la mujer desde un prisma masculino. Así lo confirman algunas sentencias al afrontar discriminatoriamente las categorías profesionales. Aunque, por otro lado, la autora reconoce que hay un giro mucho más acertado en el tratamiento del tema en las sentencias de algunos magistrados ponentes. Por su parte, se inclina a favor de un modelo de corresponsabilidad varón-mujer tanto en el mundo público como en el privado.

Por último, a modo de conclusión, Elósegui elabora un catálogo de derechos y deberes del republicanismo intercultural, “que pretende ser una plataforma más de discusión y diálogo intercultural”.

Como se trasluce de esta sucinta descripción de su contenido, la riqueza y la profundidad de los temas y problemas tratados nos sitúa ante una excelente y “provocadora” obra.