

LA LEGITIMIDAD DE LA DEMOCRACIA PARITARIA (*)

Por EVA MARTÍNEZ SAMPERE

SUMARIO

INTRODUCCIÓN.—LA LEGITIMIDAD DE LA PARIDAD.—PARIDAD E IGUALDAD. LAS CUOTAS.—LA PARIDAD.—REFUTACIÓN DE LAS OBJECIONES.—CON LA PARIDAD, OTRO TIPO DE SOCIEDAD.

INTRODUCCIÓN

Ya la *Declaración de Atenas* de 1992, y el Consejo de Europa han venido abogando en favor de una presencia equilibrada de mujeres y hombres en todos los órganos de decisión y, en general, por un reparto más justo de las responsabilidades familiares y profesionales entre los dos sexos. Se trata de conseguir lo que en el Consejo de Europa se ha definido como la democracia paritaria y que la *Declaración de Beijing y Plataforma para la acción* de 1995 considera como objetivo: alcanzar la igualdad de participación de mujeres y hombres en la toma de decisiones. De entonces acá se vienen aplicando medidas de discriminación positiva para acabar con la casi generalizada exclusión de las mujeres de los órganos de poder —con la excepción de los países escandinavos, en los que esa presencia ronda o supera el 40 por 100. Pero para lograr la democracia paritaria es necesaria principalmente la paridad entre mujeres y hombres en todos los órganos de representación política: nacional, autonómico, local, en las elecciones al Parlamento europeo y en las organizaciones internacionales. La paridad no es una cuestión aritmética, sino una idea cualitativamente distinta que incluye un nuevo concepto de la *diferencia de sexos* y una nueva

(*) Comunicación presentada por la autora. Profesora Titular de Derecho Constitucional de la Universidad de Sevilla, al Taller «Igualdad y Discriminación por razón de sexo», Congreso de la Asociación Española de Derecho Constitucional, Alicante, 28 y 29 de abril de 1999.

concepción de la *democracia*, que debería realizar la igualdad de sexos de otra manera a como se ha venido pensando e intentando hasta ahora. Veámoslo.

LA LEGITIMIDAD DE LA PARIDAD

La exigencia nueva de las mujeres de compartir el poder político con los hombres parte de la realidad de que el «hombre» es doble y no simple, dividido y no *uno*, y esto es lo que debe tenerse en cuenta, como afirma la filósofa francesa Sylviane Agacinski (*Política de sexos*, 1998), a quien voy a seguir en esta parte. La paridad, al reclamar que las asambleas representativas sean efectivamente mixtas, en lugar de ser en la práctica un monopolio masculino, rompe con la doctrina de la neutralidad o la indiferencia de los sexos, que considera al pueblo y a sus representantes como individuos asexuados masculinos o femeninos, que como tales deben ocuparse igualmente de los asuntos públicos.

La voluntad de repartir el poder entre hombres y mujeres sólo puede ser legítima si admitimos, como resalta Agacinski (los subrayados son suyos), que el sexo es un *universal*, i.e., que el género sólo existe en esta doble forma: masculino y femenino. No es una *seña* de identidad social o cultural, y, por lo tanto, étnica; no es la característica común de cualquier «comunidad» —como una lengua, una religión o un territorio. La especie humana se divide en dos, y solamente en dos. Esta división de todos los seres humanos sin distinción es ya una dicotomía, es decir, todo individuo que no es mujer es hombre y todo aquel que no es hombre es mujer. No existe una tercera posibilidad. Cada «individuo», está dividido, es de sexo femenino o de sexo masculino. La conciencia de esta división del género humano hace que cada uno sepa, o debiera saber, quién es él mismo para *el otro sexo*. Esto no puede hacer olvidar, que cada persona es ante todo una singularidad y que ninguna característica, sexual o de otro tipo, puede incluirse en una colección de individuos idénticos. Pero la singularidad absoluta de cada existencia no encubre la cuestión de los géneros.

Como afirma Agacinski, es una ingenuidad querer reducir la explicación de la diferencia de los sexos al simple efecto de una construcción histórica arbitraria. Es muy real; por su naturalidad es simplemente *insignificante*. Sólo tiene sentido si se cultiva, bien interpretándola o bien disfrazándola. De ahí el gusto por las diferencias plásticas, la acentuación de rasgos, el juego con las formas. Todo esto viene de la misma variación de la naturaleza de la especie, que produce cuerpos masculinos y femeninos. La dualidad natural de la plástica humana es como el tema originario a partir del cual se inventan las variaciones formales del arte.

La dualidad sexual de la especie humana, la diferencia de los sexos, como hecho natural biológico, proporciona una estructura general que todas las culturas quieren interpretar, cada una a su manera. (*Vid.* el estudio antropológico muy completo de Françoise Héritier, *Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia*, 1996). La naturaleza da la diferencia, y la lectura de dicha diferencia produce este alfabeto simbólico universal que es la pareja masculino/femenino, con el cual cada cultura

«construye sus frases». Demuestra Hérítier que a partir de su «arraigo» biológico, la diferencia masculina/femenina constituye un modelo que estructura universalmente las sociedades, independientemente de que los valores y contenidos que se dan a esta diferencia sean culturalmente variables.

Debemos admitir también, continúa Agacinski, que, hasta aquí, la diferencia de los sexos, siempre y en cualquier lugar, tiene el sentido de una *jerarquía*: el masculino es siempre superior al femenino, cualesquiera que sean las aplicaciones de dichas categorías. Hérítier lo denomina como «la valencia diferencial de los sexos»: la diferencia sexual no se limita a ser siempre un factor estructural sino que además no valora por igual a los dos sexos. La jerarquía, añado yo, ha sido humanamente creada y es, por lo tanto, humanamente modificable, como se verá. Esta jerarquía existe en todos los sistemas *androcentristas*, es decir, aquellos que sitúan al hombre en su centro, o en la cumbre de las jerarquías. El androcentrismo puede caracterizar tanto una organización social como un sistema de representaciones y conceptos. Puede constituir, como hemos comprobado por experiencia, una manera de disfrazar la dualidad de los sexos y disimularla bajo una «universalidad» masculina.

Ahora bien, si no es posible abolir la diferencia de los sexos y su función estructurante, sobre todo a través de los sistemas de parentesco, y aunque la tradición occidental está muy marcada por el androcentrismo, podemos preguntarnos, con Agacinski, acerca de las posibilidades de transformar la vieja jerarquía, de dar valores distintos a la diferencia de los sexos, y otros papeles a los hombres y a las mujeres.

Coincido con ella en que la posibilidad de transformar las relaciones entre los sexos existe por necesidad *filosófica y política*. Filosófica, si creemos que la filosofía puede y debe contribuir a modificar nuestra forma de pensar. Política, si pensamos que las fuerzas y las acciones políticas pueden y deben transformar la organización de las sociedades, sobre todo la relación entre los sexos. A la filosofía y a la política se le añade el arte y las ciencias humanas. Y, como sigue diciendo Agacinski, si pensar en la mixitud es pensar la diferencia y asimetría que conlleva, no hay que considerar necesariamente el androcentrismo como algo tan fundamental que escapa a la historia y a sus propias transformaciones. Las diferencias actuales no son las mismas que las de antaño. Pensemos solamente en el control de la maternidad por parte de las mujeres, que tendrá consecuencias, incalculables ahora, en el orden simbólico y efectos sobre el inconsciente.

Agacinski se detiene en la definición del androcentrismo de Lacan, «el dominio del falo» en el orden simbólico y en su presencia en Freud. Pero a mí me interesa ahora resaltar, como hace ella misma, por qué no se preguntaron el origen o el sentido de la jerarquía conceptual que asocia lo *activo* al masculino y lo *pasivo* al femenino. Agacinski se plantea si la tenacidad del androcentrismo se orienta por sí misma solamente a las tendencias dominadoras de los varones, y si desde el punto de vista teórico está ligado al hecho de que los varones fueron los autores de las grandes construcciones conceptuales. Y dice que no está muy segura. Creo que da en el clavo cuando afirma que el androcentrismo obedece, quizá, más profundamente, a un miedo *metafísico* de la división. El pensamiento *en general*, y especialmente el

pensamiento occidental, prueba la nostalgia del *uno*. Este uno, que es el reposo del pensamiento, permite detenerse. Se desea al uno como un fondo inmóvil que asegura la clausura de todo —el todo del pensamiento, o el todo del mundo. El uno *se encierra* en sí mismo.

La división, si podemos reconducirla a su unidad originaria, como escribe muy bien Agacinski, es, por el contrario, una estructura que *abre*: el dos es la distancia, el fallo, la fatalidad de entre-dos y la del juego. En general, la búsqueda de la causa, del origen o del principio de cualquier cosa requiere una respuesta única, simple. La división de la especie perturba esta exigencia de simplicidad y siempre se está tentando de reducir los dos al uno. De esta manera, se ha hecho nacer a Eva de Adán, se ha creído que sólo el hombre transmite el germen de la vida, o se ha considerado que sólo existe *un sexo*, el falo. La angustia de la división, de la cual se perciben sus efectos en la vida política, nos revela no sólo la experiencia de la diferencia sexual ni de su interpretación inconsciente, sino que está ligada a la dificultad que conlleva en general el pensamiento confrontado a la diferencia. Y dice, la cuestión metafísica no es únicamente la que se planteaba Leibniz: «¿por qué hay a menudo algo en vez de nada?» o también «¿por qué la realidad es tan múltiple y no sólo una?». Muy agudamente, subraya Agacinski que, mejor aun, tratándose del sexo, la división nos obliga a escoger. Escoger o asumir ser hombre o mujer, amar a un hombre o a una mujer. Estas elecciones son forzosamente complicadas si se considera que la división de los sexos es *a la vez* natural y cultural, real y simbólica, biológica y psíquica. Cada caso singular permite que se dibujen figuras complejas y contradicciones. Pero no se puede salir de la dicotomía inicial ni de las dualidades que genera.

Por eso estoy de acuerdo con ella cuando afirma que la historia, como historia de la relación política entre los sexos, *no ha hecho más que empezar* y sería aberrante olvidar su fundamento, i.e., la naturaleza mixta de la humanidad. Hasta el presente los varones han hecho la historia, y la historia de las mujeres se ha desarrollado marginalmente. Ahora es cuando la historia, tímidamente, empieza a ser mixta.

Volviendo a la naturaleza de la mixtitud, resalta Agacinski, la división sexual obliga a renunciar al viejo sueño de una humanidad planteada a partir de un *modelo único* y a considerarla formada por dos tipos de seres humanos distintos, a veces parecidos y diferentes. Contemplemos a la humanidad como *mixta*. Y la mixtitud del «hombre» es propia de todas las sociedades, sea cual fuera su situación en el tiempo y en el espacio. Pero a pesar de ser tan evidente, esta constatación previa se olvida fácilmente. Hemos comprobado que al hablar de las mujeres se las trata como un grupo particular, como un conjunto de tipo «racial» o «étnico», o se las compara con una comunidad religiosa o una población regional. Por ello no es inútil repetir que las mujeres de todos los tiempos y todos los países conforman la *humanidad* al igual que los varones sin ser absolutamente idénticos. Esto es lo que les ha sido negado a las mujeres: su igual y diferente *humanidad*.

Como sabemos, esta negación es el resultado de que el varón ha querido encarnar lo humano solo, en exclusiva, situando a la mujer *distanciada* del varón en sentido genérico. La mujer sería *menos* «hombre» que él y en consecuencia *menos* huma-

na. La mujer ha estado siempre entre los *menos*: *socialmente, naturalmente* e incluso *ontológicamente*, escribe Agacinski. La cultura griega clásica es un brillante ejemplo de esta forma androcéntrica de identificar a la humanidad con los varones, y de convertir a las mujeres en seres inferiores, situadas a medio camino entre hombres y niños (*Vid.* Sarah B. Pomeroy, *Diosas, rameras, esposas y esclavas. Mujeres en la antigüedad clásica*, 1987). Repensar la *mixitud* de la humanidad debe conducir a dividir en dos nuestra representación del «hombre», de tal manera que la mujer no sea más un ser secundario, sino que pruebe su orgullo de ser lo que es —*mujer*— sin tener que identificarse con el varón para parecer plenamente humana. Que ella sea mujer sabiendo que *no le falta nada*. Conoce la universal finitud de todo ser humano, ya que nuestra finitud se revela a través del hecho de que somos mortales y sexuados, y no a través del hecho de que seamos mujeres, concluye este punto Agacinski.

Ahora bien, la referencia a la realidad natural de los sexos no debemos confundirla con la *sumisión* a un orden natural. Precisamente lo que siempre han tenido claro los diversos feminismos es que el sometimiento de las mujeres es algo cultural. Como dije más arriba, humanamente creado y humanamente modificable. Siempre existe por eso, resalta Agacinski, una *política de sexos*, i.e., una necesidad para cada uno de ellos de conducir una política, consciente o inconscientemente, porque no existe una *verdad de sexos*, un saber absoluto de la diferencia sexual y en consecuencia una forma correcta o evidente de darle un estatuto definitivo. Como máximo existe un *juego* y unas *apuestas*, una relación difícil de regular de la que nadie se puede abstraer y que compromete relaciones de poder. Sin posición de predominio ni posibilidad de arbitraje. Todos, hombres y mujeres, están condenados a estrategias que deben tener en cuenta, como toda estrategia, los cálculos de la otra parte, sus deseos y sus intereses. Excepto que uno de los dos sexos quisiera y pudiera sobrevivir sin el otro —lo que se conseguirá quizá con la clonación.

Este rechazo a la sumisión a un orden natural aleja claramente la dualidad sexual de lo humano, la mixitud de la humanidad y la necesaria política de sexos de cualquier esencialismo o naturalismo en la relación entre ellos, como ya han resalta-do Celia Amorós (*Hacia una crítica de la razón patriarcal*, 1985; *Tiempo de feminismo*, 1997), Amelia Valcárcel (*Sexo y Filosofía. Sobre «mujer» y «poder»*, 1991), Anthony Giddens (*La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*, 1995), Carmen Alborch (*Solas*, 1999); y lo ha estudiado durante el embarazo y la infancia Elena Gianini Belotti (*A favor de las niñas. La influencia de los condicionamientos sociales en la formación del rol femenino, en los primeros años de vida*, 1978); y desde el punto de vista de la sexualidad Alicia H. Puleo (*Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la filosofía contemporánea*, 1992) y Raquel Osborne (*La construcción sexual de la realidad. Un debate en la sociología contemporánea de la mujer*, 1993) —cfr. con Lou Andreas-Salomé (*El Erotismo*, edición española de 1993).

No existe una esencia femenina, inmutable e inmodificable y cuando se alude a ella como algo que sería peligroso perder no es más que una argucia para mantener a

las mujeres sometidas. Como escribe con gran acierto Françoise Héritier: ¿especificidad femenina o ámbito masculino reservado? (*Masculino/femenino*, cit., *passim*, esp. págs. 293-296). Se acude a la «especificidad» femenina cuando no se quiere que el ámbito masculino «universal» se vea *invadido* por lo *menos* humano, las mujeres. Como tampoco es cierta la falacia naturalista, expresada al máximo por Hegel y su análisis de *Antígona*, de que la mujer sería la naturaleza y el varón la cultura, por lo ella sería un ser ajeno a la acción humana, intemporal e inalterable (C. Amorós ha estudiado esto muy bien en *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, cit.). Concepciones que están explícitas o implícitas en alguno de los «feminismos de la diferencia» y que yo no comparto.

Lo que la mixitud designa, escribe Agacinski, es una estructura puramente diferencial en la cual cada uno de los términos no deriva del otro. Nunca es el *dos* el que deriva del *uno* sino siempre es el *uno* del «individuo» que deriva del *dos* de quienes lo engendraron, y cada individuo sólo puede ser de sexo femenino o de sexo masculino, mujer u hombre. La mixitud propone una versión teórica de la diferencia, filosófica y política en cuanto se esfuerza en romper con la nostalgia del uno.

Sylviane Agacinski desarrolla esto en su libro, pero yo aquí sólo quiero resaltar su afirmación de que la diferencia entre el sexo, como una característica natural, y la política de los sexos, como la libertad de interpretar la diferencia y de regular las relaciones entre los sexos, debe evitarnos el entrar en un combate inútil y engañoso con la naturaleza. Aunque un antiquísimo discurso masculino se haya basado en la naturaleza para legitimar su imperio no debemos de nuevo basarnos en ella y considerar que una «inferioridad» natural efectiva se encuentra en el origen de la historia de la condición femenina. Y por eso rompe con la lógica de *El segundo sexo*. Simone de Beauvoir concebía la emancipación de las mujeres negando la identidad sexual en beneficio de una identidad universal que borraría la diferencia. Apreciando la importancia del libro, tiene razón al decir que la libertad que defendía de Beauvoir se paga con el precio de una negación absurda de la naturaleza, de la maternidad y del cuerpo femenino en general, fuente constante de una «enajenación carnal» de la que se resiente tanto el erotismo como la maternidad. Cada mujer debe poder decidir libremente, como elección personal, si quiere ser madre o no serlo. Capacidad biológica de ser madre de la que el varón carece y que no se debe considerar socialmente como una obligación de la mujer, o su «esencia». Por eso es necesaria una ley sobre la interrupción del embarazo que garantice a las mujeres esta posibilidad, sin criminalizarlas a ellas ni a quienes las han ayudado a abortar. Coincido plenamente con Françoise Héritier, que ve en la jerarquía tradicional de los sexos el efecto de una voluntad por parte de los varones de controlar la reproducción. Como escribe Agacinski, ¿por qué la creatividad nunca se expresa mejor que con la metáfora de la fecundidad? La maternidad debe ser reinterpretada como un poder y reivindicada como una fuerza. Es un modelo de creación sin ser incompatible con las otras formas de creatividad o de expresión con las que las mujeres quieren manifestar su libertad.

Insisto por ello en que no se trata de borrar las diferencias entre los sexos como ha pretendido el «universal» masculino, que no es «neutro» y «general» como creía

sino particular sexuado. Es la mitad masculina de la especie y no toda la especie, puesto que deja fuera a la mitad femenina. Lo que procede, como escribe Agacinski, es *transformar* las relaciones entre los sexos en el seno de la sociedad. De *trabajar para representar de otro modo la diferencia de los sexos* en todos los campos, antes de pensar que podremos eliminarla.

Los intentos de suprimir la diferencia de sexo son siempre muy negativos para las mujeres. Así, es inadmisibile la ficticia abstracción pretendidamente neutra de Lawrence Tribe (*American Constitutional Law*, pág. 1574, cit. por Fernando Rey Martínez, *El derecho fundamental a no ser discriminado por razón de sexo*, 1995, pág. 75.) que critica la exclusión de las mujeres para la actividad de vigilantes en una prisión de máxima seguridad con muchos delincuentes sexuales del Estado de Alabama, decidida por el Tribunal Supremo en *Dothard vs. Rawlinson* (1977) dada la alta probabilidad de que fuera asaltada por razón de su sexo. Tribe considera que Alabama debió haber controlado la violencia de su prisión más que denegar el trabajo a las mujeres porque, de este modo, el Tribunal Supremo «perpetúa la subordinación simbólica y práctica de las mujeres». A mi juicio, el Tribunal decidió correctamente tomando en cuenta la diferencia sexual, mientras Tribe no argumenta bien porque la ignora.

Otro supuesto aberrante es que, de acuerdo con la teoría de la igualdad de oportunidades se permita en los Estados Unidos que en prisiones de mujeres pueda haber guardianes varones. Aun si se comportan bien, hay siempre un atentado a la intimidad de las mujeres: las ven desnudas en las duchas, tienen que cachearlas.... Y Amnistía Internacional ha denunciado las condiciones inhumanas del trato a muchas presas que daban a luz esposadas, etcétera.

Un último ejemplo que no agota el problema de hacer abstracción en todo de la diferencia sexual es que en las pruebas físicas para ingresar en las Fuerzas Armadas se exija a las mujeres que superen las mismas marcas que los varones. Y lo más curioso es que hay mujeres de acuerdo con este absurdo. Como si fuera deshonoroso tener marcas diferentes. Una vez más, una característica masculina se eleva a universal y se considera un mejor valor. Propongo que se hagan pruebas separadas también para ver cómo los varones no comparten otras características femeninas en el mismo grado y no por eso hay que considerarlos inferiores: por ejemplo, capacidad de percibir, distinguir o apreciar diversos factores o accidentes naturales en un espacio abierto, o en un lugar cerrado; o de tomar en consideración gran cantidad de variables para analizar una situación. Probablemente las mujeres identificarían y usarían un tercio más que los varones. Pueden ponerse otros ejemplos, pero no quiero extenderme demasiado.

Por eso el universalismo abstracto no basta, es necesario un universalismo «concreto» que tenga en cuenta la diferencia de los sexos para escapar de la trampa del androcentrismo. Hay que criticar la explotación económica de las mujeres en la estructura familiar, como dice Agacinski. La conquista de los derechos políticos y civiles y la lucha para acceder a todas las profesiones han ocultado, en cierta forma, la *exclusión económica*, i.e., no sólo que las mujeres de la pequeña burguesía, media o

gran burguesía, hayan sido mantenidas en casa, dependientes financieramente de su familia de origen o de su marido, sino también, a la inversa, *la exclusión del trabajo doméstico femenino* de la esfera económica. Este problema fue planteado en el primer congreso feminista internacional, en 1878: las mujeres solicitaron el reconocimiento del trabajo doméstico como trabajo de entera dedicación. Y reclamaron en el décimo gran congreso de las feministas el derecho a la jubilación para «el ama de casa que ha educado uno o varios niños» y «que ha trabajado siempre en las labores domésticas» (*vid. Histoire du féminisme français*, de Maïté Albistur y Daniel Armo-gathe, 1977, págs. 350 y ss; y de Mme. Zylberberg-Hoquart, *Féminisme et Syndicalisme en Francia avant 1914*, tesis del tercer ciclo, Tours, 1973. citados por Agacinski, pág. 75). Estas reivindicaciones no han tenido éxito hasta ahora, pero por fin comienzan a tenerse en cuenta y a ser estudiadas por las feministas (*Vid.* Nancy Fraser y Linda Gordon, «Contrato *versus* caridad: una reconsideración de la relación entre ciudadanía civil y ciudadanía social», en *Isegoría* n.º 6, 1992, págs. 65-82). También algunos economistas critican la exclusión económica del trabajo doméstico y abogan además por un reparto del tiempo de trabajo que podría tomar la forma de varios años de vacaciones en determinados momentos de cada ciclo vital, como cuando mujeres y varones tienen niños pequeños (*Vid.* Paul Ormerod, *Por una nueva economía*, 1995, págs. 265-266).

PARIDAD E IGUALDAD. LAS CUOTAS

La paridad, además de poner en cuestión el «universal» masculino que dejaba fuera a la mitad femenina de la especie, nos recuerda el carácter *político* de la idea de igualdad. Como esta comunicación se presenta en un Congreso de profesoras/es de Derecho Constitucional, no es necesario que me extienda en este punto. Sí quiero resaltar de nuevo aquí, como hace Agacinski, que la diferencia sexual, que es tan universal, no define *en sí misma* la organización práctica de las relaciones humanas: ninguna institución particular, ninguna segregación, ninguna jerarquía de ningún orden —económico, social, político, religioso o cualquier otro—. El *firme cimient*o de las diferencias anatómicas y fisiológicas sugiere, en rigor, unos tipos de comportamiento ligados a la búsqueda del placer o a conductas parentales, pero no puede programar nada que sea de orden social, jurídico o institucional.

Por ello, debemos afirmar que los dos sexos son naturalmente iguales, teniendo en cuenta el carácter político de la idea de igualdad, a no confundir con la identidad. Iguales, pero no idénticos. Los dos sexos integran lo humano, pero no se subsumen ni deben subsumirse en uno. Expresan la mixitud de la humanidad. Así, el valor igualdad creado políticamente, establecido jurídicamente como igualdad jurídica, es condición de la diferencia. La igualdad se opone a la desigualdad y es lo contrario de la identidad, no de la diferencia (no hay dos personas idénticas, pero por una invención humana pactada políticamente e implantada jurídicamente todas somos iguales en dignidad humana).

El valor político de la igualdad creado y pactado entre varones, no lo olvidemos, como igualdad abstracta y formal entre todos los individuos, es claro que debe transformarse en una igualdad «compleja» que permita corregir las desigualdades de condición entre los sexos. La igualdad abstracta de los derechos ha demostrado cuáles son sus limitaciones en lo que concierne a las mujeres. Coincido con Agacinski en que debe ser completada con la equidad para poder corregir e incluso superar la simple aplicación de la ley general en la forma de administrar justicia, y en la elaboración de leyes, decretos y en la aplicación de medidas teniendo en cuenta la realidad de cada caso.

Por eso son legítimas las cuotas a favor de las mujeres. Para acabar con la «discriminación positiva» de la que se han beneficiado los varones durante siglos. Han formado una verdadera «casta», que ha mantenido «cuotas» casi del cien por cien sólo para ellos. Refiere Agacinski que no hace mucho tiempo un tribunal de oposiciones de filosofía, en las pruebas orales, admitió en privado colocar una mayoría de chicos «para no feminizar demasiado el cuerpo de profesores de filosofía». Se admitió que un oficio que se *feminizaba* a la vez se *desvalorizaba*. El mantenimiento de una mayoría de chicos era una manera de defender una asignatura y un oficio. Quiero añadir que otra vez nos encontramos con una jerarquía *artificialmente* creada y, por lo mismo, *artificialmente* modificable.

La perspectiva de los numerosísimos casos de aplicación de la «cuota invisible» a favor de los varones, pero perceptible claramente en sus resultados, debe permitirnos apreciar nitidamente que la noción de competencia no debe conducir a poner en cuestión ciertos temas, por ejemplo, como resalta muy bien Agacinski, en el dominio de las ciencias humanas. Las cualidades intelectuales pueden evaluarse y apoyarse en la singularidad de un trabajo, de una obra, de una persona. No se trata de juzgar teniendo en cuenta *a priori* el sexo de alguien. El asunto y el calado del mismo es otro: es necesario comprender la importancia de que las ciencias humanas sean desarrolladas por hombres y por mujeres, porque sería ingenuo creer que existe en ellas una verdad científica sexualmente neutra, independiente de la mirada del observador/a. La diferencia de los sexos es uno de los «objetos» estudiados en antropología, psicoanálisis u otros, pero afecta también a los «sujetos» de dichas ciencias, que no son puros pensamientos desencarnados sino unos individuos concretos. La antropología, la historia, la psicología y el psicoanálisis, la economía, las ciencias políticas, la filosofía, etc., no son obra de sujetos neutros sino de varones y mujeres cuyo punto de vista es en parte tributario de su propia condición de seres sexuados y de su experiencia. Sus puntos de vista, sobre ciertos sujetos al menos, no pueden ser absolutamente «objetivos». Por esta razón, el androcentrismo ha caracterizado hasta nuestros días la mayoría de las teorías de la familia, de la procreación, del orden económico y social y del inconsciente. Marca también la filosofía. Por ello, y como no es posible salirse de nuestra condición ni de las estructuras diferenciales que ella genera, es necesario asumir la dimensión siempre «política» de dichas ciencias, participar de esta *política inconsciente de los sexos* y evitar dejar a la visión masculina el monopolio de la interpretación de las cosas humanas, i.e, las

mujeres deben contribuir activamente al trabajo teórico en estos campos. Hoy día ya lo hacen ostensiblemente, sin apriorismos y sin encerrarse en un punto de vista militante. No es éste el objeto del conocimiento. El desplazamiento de la atención debe cumplirse con la mayor honestidad y buscando el tener en cuenta la diferencia de los sexos; dicho de otra manera, considerando la naturaleza diferencial de la mayoría de los hechos humanos. Agacinski ha expresado la cuestión, una vez más, con su habitual maestría.

LA PARIDAD

Coincido con Agacinski en cómo va perfilando la idea de la paridad. Afirma que, a competencias iguales, a talentos comparables, es bueno que en la sociedad se conjugue la experiencia diferenciada de los hombres y las mujeres, y que la mayoría de las funciones, de las tareas y las responsabilidades no se encierren dentro de un universo *monosexual*. La presencia de las mujeres no tiene como objetivo, sin embargo, crear monopolios femeninos. Y señala con acierto cómo los hombres tendrían el derecho de pedir que se les reserven puestos en las escuelas, feudo exclusivo de las mujeres. El ideal no es el cara a cara de las reivindicaciones masculinas y femeninas, sino el reconocimiento común del valor de la mixitud.

Constata Agacinski que las medidas voluntaristas, lo mismo que las cuotas, pueden ser equitativas cuando se trata de luchar contra los monopolios. Pero una estrategia de cuotas, por muy legítima que sea, es un poco diferente de la idea de paridad. Para algunos, una política de cuotas apunta sobre todo a corregir el funcionamiento de la sociedad y de la democracia, y a mejorar de algún modo la aplicación del principio de igualdad. Para otros, debe permitir acercarnos pragmáticamente a la paridad, i.e., la idea de un reparto igualitario de las responsabilidades o de las funciones.

Así, la paridad tiene en política el sentido de un reparto del poder entre los hombres y las mujeres que requiere una nueva definición de la democracia, escribe Agacinski. E ironiza que en Francia la mala voluntad de las instancias políticas para abrir la vida política a las mujeres corre el riesgo de conducir a las más reformistas de entre ellas a la vía de la radicalidad paritaria. Por ejemplo, Gisèle Halimi propuso en 1982 una enmienda que obligaba a incluir un 25 por 100 de mujeres en las listas electorales. Las dos Asambleas votaron esta enmienda, pero el Consejo Constitucional, apropiándose del texto, lo declaró contrario a la Constitución y lo anuló, bajo el pretexto de que dividía por categorías a los electores y a los elegibles. Esta decisión, protestable jurídicamente, lo es aún más políticamente.

En 1984, Gisèle Halimi, en una conferencia en la Facultad de Derecho de la Universidad de Sevilla a la que tuve el placer de asistir, defendía ya una cuota del 40 por 100. Con toda razón Halimi pretendía, además, que el sexismo fuera considerado contrario a la dignidad humana, e incluido como el racismo o el odio religioso en las Declaraciones internacionales y en las Constituciones, lo que lamentablemente no hemos conseguido todavía.

Considera Agacinski citando a Blandine Kriegel que quizá sea la astucia de la razón la que conduce siempre a Francia a adoptar soluciones políticas más radicales que las de sus países vecinos. En materia de igualdad de los sexos, los pasos pequeños y de las discriminaciones positivas no son suficientes. Es necesario optar por la paridad.

Y así llegamos a la cuestión anunciada en la introducción para hacer realidad la democracia paritaria, lograr la paridad. Hubertine Auclert, una de las feministas francesas más audaces, fue la primera en plantearla. Ya en 1880, en una carta al prefecto se había negado a pagar los impuestos hasta que pudiera votar: «Yo dejo a los hombres que se arroguen el poder de gobernar, el privilegio de pagar los impuestos que votan y se reparten a su gusto (...) Yo no tengo derechos, entonces no tengo cargas, yo no voto, yo no pago» (*Le Vote des femmes*, Giard, 1908, págs. 136-137, cit. por Agacinski, pág. 155). El magnífico argumento causó impacto, pero no bastó para mover al Parlamento, ni siquiera a las mujeres en general, que se preocupaban sobre todo de la conquista de los derechos civiles. En 1884, Hubertine pidió otra vez la extensión del sufragio llamado «universal» a las mujeres y sugirió al mismo tiempo que las Asambleas estuvieran compuestas «por tantas mujeres como hombres». No sólo acabar con el monopolio masculino del poder republicano y otorgar el derecho a las mujeres a votar y a ser elegidas. La idea inédita era repartir el poder político entre hombres y mujeres. Lo importante para Hubertine, como resalta Agacinski, era que la igualdad política que reclamaba debía significar el reconocimiento de las mujeres *como tales* como la otra parte del pueblo soberano. Hombres y mujeres debían en consecuencia constituir, *juntos e igualmente*, el cuerpo de electores y elegidos.

Esta idea del reparto del poder entre los sexos reaparece hoy día, como se ha comprobado en las instituciones internacionales mencionadas en la Introducción, no como aritmética sino como la exigencia de un equilibrio entre los hombres y las mujeres en el seno de las instancias dirigentes. La opinión pública se indigna por el escaso número de mujeres en los Parlamentos, siendo las mujeres algo más de la mitad de la población (*vid.* sobre este problema, Amelia Valcárcel, *La política de las mujeres*). Y es que la igualdad *ante la ley*, como escribe Agacinski, no ha significado nunca que debiera haber tantas mujeres como hombres electores o elegidos, i.e., una igualdad cuantitativa *entre* los hombres y las mujeres. La extensión del derecho a las mujeres no ha implicado nunca la necesidad de una proporción definida de mujeres entre los elegidos. Ni la idea de igualdad de derechos ni la idea de democracia hacen referencia a un ideal de *mixitud* efectiva en los puestos de elección, aún menos a un *reparto* igual o equitativo del poder. Únicamente la idea de *paridad* contiene esta exigencia de reparto: precisamente en esto es original e inédita, tanto desde el punto de vista de principios como del de la vida democrática en sí misma.

De las dos soluciones posibles para alcanzar la paridad: un escrutinio de tipo binomial para obtener un *número igual* de hombres y de mujeres elegidos, o la presentación de un *número igual de candidatos* hombres y mujeres, Agacinski considera —y yo con ella— la *paridad de los candidatos* la mejor solución: se puede aplicar

fácilmente en las formaciones de listas, y en las elecciones legislativas, teniendo en cuenta, partido por partido, el número global de candidatos (en España ya lo ha hecho algún partido en las listas para las próximas elecciones al Parlamento europeo).

La paridad de los candidatos, siendo un procedimiento menos riguroso, y que suscitará luchas internas en el seno de los partidos, tiene sus ventajas. Resalta Agacinski que al ser menos estricto aritméticamente, ya que el número final de hombres y mujeres elegidos sería variable, concuerda bien con la idea de que la paridad no es simplemente cuantitativa sino en cierto modo más cualitativa. Lo que cuenta es el principio general de la mixitud más que la exactitud de las cuentas. No se trata de un escaño más o menos. En general, lo cuantitativo puro tiene siempre algo de rígido, se adapta mal a las relaciones humanas.

Habrán mujeres, que interiorizando un prejuicio sexista, como bien dice Agacinski, se pregunten si es posible encontrar el 50 por 100 de candidatas «de valía» para que vayan en las listas electorales, sin preguntarse —y es generosa en la cifra— si el 95 por 100 de candidatos masculinos a las elecciones municipales, por ejemplo, han sido rigurosa e imparcialmente seleccionados por su «valía». Dudando de sí mismas se preguntan si habiendo decidido presentar un cierto número de mujeres puede suceder que no estén a la altura. No vemos que los varones manifiesten tales escrúpulos, y tienen razón, porque los electores son los que, en definitiva, han de juzgar sus méritos. Y porque, según comprueban los profesores, las aptitudes intelectuales están divididas de hecho entre las chicas y los chicos. En cuanto a las otras cualidades que cabe esperar de un o de una candidata para las responsabilidades políticas, superan la experiencia y las virtudes morales: coraje, lealtad, tenacidad, honestidad, respeto a los demás, y otras que las técnicas habituales de selección no permiten casi apreciar. Y termina: es necesario «caminar» y hacer las pruebas en seguida.

La paridad de las candidaturas es compatible con el artículo 6 de la Constitución española, que exige que la organización y funcionamiento de los partidos políticos sean democráticos, si la nación asocia el objetivo de la paridad a la democracia, como ya han hecho la ONU y el Consejo de Europa cuando marcan como objetivo alcanzar la democracia paritaria. Puede imponerse por ley —y si el Parlamento no lo tuviera claro, se podría convocar un referéndum.

Si, continúa Agacinski, ser mujer constituye *una de las dos maneras de ser un ser humano* —y sólo si se está de acuerdo en este punto— entonces se debe admitir que un pueblo, cualquiera que sea, existe igualmente de doble manera. No se puede admitir que el hombre como especie existe únicamente dividido —varón o mujer— y rechazar a una nación su doble manera de ser. Ella parte del análisis de Blandine Kriegel, que basa la legitimidad de la igualdad de los sexos, según un modelo paritario, en la doctrina de los derechos humanos mejor que en la de ciudadanía («Parité et principe d'égalité» en «Sur le principe d'égalité, reportaje público, Conseil d'Etat, La Documentation Française, *Études et documents*, n.º 48, París, 1997). Lo que queremos hacer valer es *la humanidad igual de hombres y mujeres*, más pertinente aquí que cualquier categoría de ciudadanos (la cursiva es mía).

Por ello, la mixitud universal de la humanidad debe encontrar su expresión en la definición del pueblo, incluirse en el concepto de democracia y en los principios de la vida política. Considera Agacinski que si admitimos este punto —algo imprescindible— los debates sobre los obstáculos jurídicos o constitucionales llegarán a ser poco pertinentes como lo fueron antaño las objeciones de los constitucionalistas a la extensión del derecho de voto a las mujeres. O bien nos parece justa la causa, y es necesario aceptar las consecuencias jurídicas, o bien no lo es, y entonces hace falta argumentar el fondo. He de decir que yo no encuentro que exista ningún obstáculo jurídico-constitucional a la paridad en la Constitución española.

En el caso de Francia, Agacinski afirma que es el pueblo soberano por sí mismo quien deberá juzgar la precisión de esta postura y la justicia de esta causa, a través del Parlamento o de un referéndum. La democracia, y ésta es su virtud, tiene en sí misma los medios para su propia transformación. La paridad, como *idea nueva* de la democracia, debe ser decidida también democráticamente.

Quiero precisar que no comparto los argumentos en favor de la paridad que quieren hacerla descansar en un derecho fundamental de ciudadanía de las mujeres, ni en que las mujeres somos *un cuerpo electoral* con intereses definidos. Afirmando que las mujeres somos *la «mitad» femenina del cuerpo electoral*, lo cual es muy diferente. El planteamiento de una ciudadanía separada para las mujeres no me parece defendible desde un punto de vista filosófico, dada la mixitud de la humanidad; ni desde un punto de vista político, porque separa a los seres humanos según su sexo más que integrarlos en su humanidad compartida como seres sexuados masculinos o femeninos; ni desde el punto de vista jurídico, ya que supondría la plasmación en normas jurídicas de esa visión fraccionada, en lugar de la expresión jurídica democráticamente *repensada* del valor político de la diferencia sexual y el consiguiente reconocimiento del carácter doble, masculino y femenino, de la existencia de un pueblo. Esta concepción es compatible con el artículo 1.2. de la Constitución española: «La soberanía nacional reside en el *pueblo* español, del que emanan los poderes del Estado.»

REFUTACIÓN DE LAS OBJECIONES

Repito que no veo obstáculos jurídicos a la implantación de la paridad. No obstante, por si alguien los encuentra, quiero recoger aquí brevemente la reflexión de Sylviane Agacinski sobre las objeciones que se oponen a la idea paritaria y a su aplicación.

La objeción principal, dice Agacinski, se pregunta si la toma en consideración de la dualidad de los géneros no es incompatible con el principio de la soberanía nacional, y a la vez con la Constitución. Évelyne Pisier, junto a otras autoras, prefiere la igualdad a la paridad porque el artículo 3 de la Constitución francesa dispone que el diputado no recibe su mandato de ninguna «sección del pueblo». Y también hay argumentos que sostienen que la paridad pondría en peligro la soberanía nacional.

Dos aspectos particularmente interesantes considera Agacinski en esta reflexión: el de la *individualidad* del pueblo, que no debe dividirse en «secciones», y el de la *representación* nacional a través del sentido dado al mandato del diputado. Estos dos aspectos se combinan en este caso para discutir la idea de que las mujeres puedan *estar representadas en tanto que mujeres*, porque entonces formarían una «categoría» o una «sección» del pueblo. Pero la paridad, como ya dije en la Introducción, no se refiere sólo a las elecciones legislativas, sino a las locales, autonómicas y a las del Parlamento Europeo.

Veamos primero la cuestión de la divisibilidad. No habiendo obtenido su mandato de ninguna *sección* del pueblo, el/la diputado/a no podría considerarse mandatario/a de una categoría de ciudadanos. Él o ella no podría ser entonces el/la elegido/a por las mujeres. Esto es cierto, pero antes de explicar la concepción de la representación paritaria que comparto con Agacinski, ella expone algunas reservas sobre la naturaleza de las objeciones.

La paridad no plantea la cuestión de saber *de quién* obtiene su mandato el/la diputado/a, dice Agacinski. Es el principio de la proporción entre hombres y mujeres elegidos, pero no entraña ninguna división, ninguna *sección de electores*. No se sugiere practicar un voto separado de los hombres y las mujeres, menos aún para elegir cada uno sus representantes. No debe hacer referencia, por tanto, a la «sección del pueblo» porque no existe una representación separada de cada uno de los sexos. Por ello, el reconocimiento de la dualidad de los géneros y el reparto sexual del poder no llevará consigo una apropiación de la soberanía. Todo lo contrario. El ejercicio de la soberanía repartido entre los dos sexos significa que *ninguno de los dos se atribuye el ejercicio de esta soberanía*, como venía ocurriendo hasta ahora con el monopolio masculino.

El principio de paridad consiste en hacer entrar a las mujeres *en tanto que mujeres* en las instancias de decisión, en particular en la Asamblea Nacional, resalta Agacinski. Y demuestra que el ideal de mixitud de la Asamblea, considerada como un todo, no implica una división de los ciudadanos en categorías o en comunidades.

La paridad, en palabras de Agacinski, debería ser la mixitud de la «representación» nacional *en su conjunto*, para representar la mixitud de la humanidad de la nación *en su conjunto*. No es la representación de los ciudadanos por un grupo de elegidos. Esta clase de división existe, pero es el efecto del papel político de los partidos y plantea otras cuestiones.

La mixitud del cuerpo legislativo, al imponer a la representación nacional —o sea, a la Asamblea— el que sea mitad masculina y mitad femenina no significará, como afirman algunos sin razón, continúa Agacinski, que cada una de estas «mitades» representará respectivamente a los ciudadanos y a las ciudadanas, diviendo de este modo a la nación. No es así como debemos comprender la paridad. Y señala con gran acierto que, para evitar malentendidos, conviene volver al sentido más clásico de la representación. Si la paridad es extraña a un funcionamiento «comunitarista» de la democracia es porque no implica que los diputados deban *«representar» cada uno a los ciudadanos que pertenecen al mismo sexo que ellos*. Tal concepción sería contraria, en efecto, a los principios de una democracia representativa.

Precisamente porque estamos en sistemas de democracia representativa hay que preguntarse por qué las mujeres desaparecen misteriosamente de la representación nacional. Y como los electores no son responsables de este truco mágico, dice Agacinski, está claro que el problema surge en la elaboración de las candidaturas. Por eso, dadas las razones históricas y culturales que impiden el acceso de las mujeres a la candidatura, lo que supone la supervivencia de un modelo masculino de lo político, es deseable organizar la paridad en las candidaturas. Esto no implica, quiero resaltarlo una vez más, que las mujeres elegidas representarían más a las ciudadanas que a los ciudadanos. Quiere decir, escribe Agacinski, que estarían igualmente *presentes* en el seno del cuerpo legislativo. Como las/los diputadas/os *representan* a la nación entera, y no a una parte del cuerpo electoral, las mujeres *no deberían estar separadamente representadas* (como si, votando aparte, eligiesen a sus representantes). La división por sexos es humana y debe ser reconocida en la ciudad: debe encontrar su expresión política, en el sentido amplio de la palabra, pero no debe dividir los intereses y las opciones políticas diversas, que se dejan al juicio de cada una y cada uno.

Con la paridad, subraya Agacinski, no se trata de defender una *más exacta* representatividad de la nación, si hubiera que entender por tal que todas las categorías de la población (sociales, profesionales, regionales, religiosas, étnicas) deberían estar efectivamente representadas en proporción a su número. Y aunque en este Congreso sabemos qué es la representación política, no me resisto a incluir la hermosa analogía que hace la filósofa francesa entre estos dos tipos de representación política y dos tipos de representación propios de las artes plásticas. Una fotografía (o imagen *indicativa*) reproduce fielmente el sujeto fotografiado (igual que un sondeo se esfuerza en extraer las opiniones del momento) mientras que una *representación* pictórica o teatral (llamada *icónica*) inventa y construye una *figura*, para convertir en más sensible y más inteligible aquello que se trata de «representar».

La *representación* política, dice muy bien Agacinski, nos parece que concierne más a la figuración y no a la copia, porque no se trata de reproducir exactamente algo, sino de inventar una *figura* que lo exprese y pueda reemplazarlo. De esta forma concebía Montesquieu la representación política.

Como sabemos, la representación política configura la voluntad nacional. Queda claro pues, como afirma Agacinski, que la *representación* equitativa de las mujeres en las Asambleas no significa que las elegidas deban ser las portavoces de las mujeres: esta visión de las cosas nos llevaría a un fraccionamiento categorial. La representación política es, por tanto, una *figura* y no un reflejo. Hay que distinguir la exigencia democrática de una buena «representación» del cuerpo social de lo que Francine Demichel llama, para rechazarla, «una fotografía de las diversidades sociales» («À parts égales: contribution au débat sur la parité», en *Recueil Dalloz Sirey*, 12.º cuaderno, 1966, cit. por Agacinski, pág. 169).

La paridad significa, en suma, como escribe muy bien Agacinski, que la mixitud efectiva de las Asambleas debe *representar* la mixitud humana de la nación. La *representación* equitativa de los hombres y de las mujeres debe ser una *figura perti-*

nente de lo que es el pueblo, universalmente, i.e., un pueblo compuesto por hombres y por mujeres. Los hombres y las mujeres «encarnan» a la nación durante el tiempo de su mandato, por medio de su «presencia» en la Asamblea. Tenemos así, como sabemos, la invención de la *ficción* política de la representación expresada jurídicamente en las Constituciones.

El problema de la democracia, continúa Agacinski, será siempre conciliar la necesidad de la representación que unifica con la preservación de la vida política que permite que se expresen las diferencias, las divergencias y las contradicciones pública y políticamente. Para conciliar estas dos exigencias es necesario que, en el mismo seno de las Asambleas, estén representadas la pluralidad humana y política, i.e., presentes. *Que no se oculten las divisiones políticas, a través de la vía de los partidos, y la dualidad humana de los sexos, a través de la paridad* (la cursiva es mía).

Lo que preocupa de la paridad, lo mismo que del reconocimiento de la diferencia sexual universal, es precisamente su potencia de *división*, reflexiona Agacinski. Choca con el deseo de una representación política unificadora, marcada todavía por la *nostalgia del uno* y del miedo a la división: miedo metafísico, también miedo político. Miedo al «hombre» dividido, miedo a la conflictividad democrática. Pero, volviendo a los orígenes griegos de la ciudad, como expone Nicole Loraux (*La Cité divisée*, París, 1997. Cap. IV, «Le lien de la division», cit. por Agacinski, pág. 171), la *división* no es sólo una temible amenaza de disolución, es también como conflictividad lo que *agita* a la ciudad y le impide paralizarse dentro de una calma mortífera. Por esto es un cierto factor de cohesión: podemos hablar también de un «vínculo de la división», de una división *que une* a la vez que separa. La ciudad es una *pluralidad*, repetía Aristóteles contra Platón, no una unidad. Si la política —incluida la política de los sexos— consiste en solucionar juntos los conflictos antes que acallarlos, reivindicamos la división como un valor: valor de la diferencia contra la uniformidad, de la conflictividad contra la inmovilidad.

Y termina con brillantez Agacinski: nos corresponde a nosotros, mujeres y hombres de este tiempo, aceptar nuestras diferencias, *defender el valor de la mezcla, de la heterogeneidad, de lo mixto* (la cursiva es mía). Y afirmar que el progreso de la democracia hacia la paridad constituiría una ruptura justa con la unificación masculina y forzosa de la comunidad política. Mañana, la mixitud de las Asambleas podría representar la doble figura del pueblo, al igual que *el hombre y la mujer son las dos caras de lo humano* (la cursiva es mía).

CON LA PARIDAD, OTRO TIPO DE SOCIEDAD

Se trata de compartir la vida y, por lo tanto, de compartir el poder político. De hacer realidad un nuevo contrato social entre mujeres y hombres, lo que aportará una mayor calidad de vida a los dos sexos. No basta el paradigma inclusión-exclusión. Ya es hora de que la experiencia diferenciada de las mujeres enriquezca el ejercicio del poder político, y por ende la propia configuración de la vida humana en so-

ciudad, de que transformemos los roles tradicionales y de que distribuyamos de otro modo el tiempo y el espacio. La sociedad saldrá ganando si los valores humanos positivos tradicionalmente inculcados a las mujeres los hacen suyos los varones y los consideran válidos como valores humanos que son. Deben pues «feminizarse», como dice Victoria Camps (*El siglo de las mujeres*, 1998), lo cual expandirá sus mentes, ampliará y modificará la percepción que tienen de sí mismos, y la que tienen de las mujeres, la cara femenina de lo humano, como ellos son la masculina. En suma, mejorará sus vidas, al rescatarlos de la «unidimensionalidad» de «maquinitas productivas» que la sociedad sexista, i.e, el patriarcado, les ha impuesto también a ellos, aunque algunos no se hayan dado cuenta todavía. Esta «mutilación», que las mujeres hemos rechazado, ha llevado a muchos a anular su vida personal y sus capacidades afectivas. Como ha escrito Michael Walzer: por estimulante que sea la política, la gente quiere hacer otras cosas, como dar largos paseos, jugar con sus hijos, pintar cuadros, hacer el amor y ver la televisión (Camps, *op. cit.*, pág. 35). Y leer, disfrutar de la compañía de sus amigas y amigos, de sus animales domésticos, del arte y la cultura. Por eso es necesario acomodar el tiempo de trabajo a la vida y no al revés, como la concepción masculina venía haciendo hasta ahora. Hay que acabar con el canon masculino como definidor exclusivo de lo humano y la consiguiente consideración de lo femenino como una «desviación» relativamente tolerada mientras se mantenga dentro de unos límites «específicos» que no ponen en cuestión dicho canon.

Por todo ello, la paridad no significa la anulación de la diferencia sexual constitutiva de lo humano, que es femenino y masculino. Todo lo contrario, significa hacerla presente y visible en la constitución política de la sociedad. La paridad, al acabar de modo «visible» con la tradicional jerarquía de los sexos, es un nuevo proyecto de la inteligencia humana que inventa posibilidades y expande la realidad más allá de lo existente, integrándola en este proyecto humano elaborado por las mujeres para convivir de otro modo. Así la propia realidad de los seres humanos, mujeres y hombres, también se expande. Se amplía la percepción y la concepción de lo humanamente modificable en la política para transformar la vida y hacer así realidad un proyecto de convivencia social que enriquece la dignidad humana de las mujeres y los varones.

