

EJES ÉTICO-POLÍTICOS PARA LA TRANSFORMACIÓN DEMOCRÁTICA DE LOS HOMBRES HACIA MASCULINIDADES IGUALITARIAS

ETHICAL-POLITICAL AXES FOR THE DEMOCRATIC TRANSFORMATION OF MEN TOWARDS EGALITARIAN MASCULINITIES

Iván Sambade Baquerín¹

Sambade Baquerín, Iván (2025). Ejes ético-políticos para la transformación democrática de los hombres hacia masculinidades igualitarias. *Asparkia. Investigación feminista*, 47, 1-24. <https://doi.org/10.6035/asparkia.8399>

Recepción: 28/08/2024 || Aceptación: 16/04/2025

RESUMEN

La transformación de los hombres hacia masculinidades igualitarias es una cuestión acuciante de justicia social, lo que requiere reflexionar sobre los principios éticos que deben estructurar las políticas públicas a tales efectos. Esto entraña un problema de teoría política, dada la pluralidad constitutiva de las democracias modernas, las cuales no solo son multiculturales *de facto*, sino que se construyeron integrando principios ideológicos disímiles que pueden acarrear conflictos pragmáticos. En este artículo, se analizan las bases antropológicas de los principios democráticos para proponer una redefinición amplia del concepto de naturaleza humana que pueda fundamentar las políticas públicas de igualdad. El resultado es una apelación a las éticas de la justicia, el cuidado y el desarrollo humano.

Palabras clave: masculinidades, igualdad, ética de la justicia, ética del cuidado, ética del desarrollo humano

ABSTRACT

The transformation of men towards egalitarian masculinities is a pressing matter of social justice. This problem requires reflection on the ethical principles that should structure public policies to this end. This entails a problem of political theory, given the constitutive plurality of modern democracies, which are not only multicultural, but were built by integrating dissimilar ideological principles that can lead to pragmatic conflicts. In this article, the anthropological foundations of democratic principles are analysed in order to propose a broad redefinition of the concept of human nature that can inform public policies of equality. The result is an appeal to the ethics of justice, care and human development.

Keywords: masculinities, equality, ethics of justice, ethics of care, ethics of human development

¹ Universidad de Valladolid, carlosivan.sambade@uva.es, ORCID: 0000-0003-0514-1948

1. Preámbulo filosófico: teoría política, naturaleza humana y democratización social

Este artículo parte de dos premisas iniciales: 1) la transformación democrática de la masculinidad patriarcal normativa en una pluralidad de masculinidades igualitarias requiere indefectiblemente de políticas públicas de igualdad y 2) toda fundamentación de un proyecto ético-político de transformación social apela a una determinada noción de *naturaleza humana*.

En cuanto a la primera premisa, tal y como señaló Aristóteles en su *Ética a Nicómaco*, los hábitos y la moral de los seres humanos son, en cierta medida, un resultado de las leyes, a través de las cuales, nos hacemos virtuosos. Ahora bien, esto entraña un problema democrático por definición, puesto que las leyes y las políticas públicas deben ser resultado de la participación equitativa de la ciudadanía y, al mismo tiempo, respetar formalmente su libertad individual.

Siguiendo al pensador clásico, podemos dar cuenta también de nuestra segunda premisa. Aristóteles explica que el Estado es una asociación anclada en la naturaleza social de los seres humanos (*zoon politikón*). Estos, a diferencia de otros animales, poseen lenguaje, lo que les permite deliberar sobre el bien común y establecer leyes que discriminan lo justo de lo injusto. En consecuencia, el Estado es una asociación de hombres libres² cuyo objetivo es vivir bien, bajo «el fin de una vida perfecta y autárquica» (Aristóteles, 1988, p. 178).

En la modernidad, el nuevo orden democrático también tiene un fundamento iusnaturalista. Así, dentro de la conocida terna de principios democráticos, libertad e igualdad se conciben como derechos naturales; derechos derivados de la propia naturaleza humana. Ahora bien, durante la modernidad, las teorías éticas dejan de centrarse en *lo bueno*, en los ideales de vida buena o desarrollo humano, de modo que esta cuestión pasa al ámbito privado de la decisión individual. El objeto de estudio de la ética pasa a ser *lo justo*; el conjunto de exigencias y normas morales que posibilitan a las personas perseguir sus ideales de vida buena en igualdad (Cortina, 2007). De hecho, la ética organicista y perfeccionista de Aristóteles albergaba una legitimación de la desigualdad de las mujeres y la esclavitud. Para Aristóteles, la autarquía, el autogobierno, es un fin de la naturaleza humana anclado en su racionalidad. Su realización es un ejercicio virtuoso, puesto que eleva al hombre hacia la perfección de su naturaleza. Esta perfección es el fin y también el bien supremo hacia el que tiende el ser

² En este artículo, empleamos el término *hombres* en su acepción de seres humanos de sexo masculino y no como genérico de la especie humana. En este sentido, apuntamos críticamente que, en el libro I de la *Política*, Aristóteles legitima la subordinación de las mujeres hacia los hombres describiéndola como una jerarquía de orden natural.

humano, su función propia, a la cual Aristóteles denominó felicidad (*eudaimonía*). Ahora bien, la máxima ética del sistema aristotélico solo puede tener lugar dentro del Estado, viviendo en comunidad y bajo un gobierno dedicado al bien común y la justicia. En este punto, Aristóteles (1988) excluye a las mujeres y los esclavos de la comunidad de iguales, sosteniendo que tienen menor racionalidad que los hombres griegos, por lo que dependen de y deben ser gobernados por estos en distinto grado. Por otra parte, Aristóteles salvaguarda la libertad de los iguales; no hay lugar a la subordinación entre los mismos. Por este motivo, el gobierno es una cuestión fundamentalmente práctica, donde, frente a *La República* de Platón, el bien se alcanza mediante la deliberación de los ciudadanos varones y no como resultado del conocimiento más elevado; el conocimiento del Rey filósofo.

La reivindicación aristotélica de la pluralidad y la deliberación, que el filósofo restringe a los hombres libres griegos, tiene valor para conciliar la libertad política con el derecho a la libertad individual dentro de las democracias modernas. Además, la teoría política aristotélica es especialmente interesante para fundamentar los ejes ético-políticos de una transformación democrática de las masculinidades, puesto que su antropología no niega la condición animal de los seres humanos, sino que la integra en una naturaleza social y racional que está en permanente realización.

En el capítulo VI de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles caracteriza al ser humano como tendencia unida al entendimiento o entendimiento unido a la tendencia, como «inteligencia deseosa o deseo inteligente» (Marcos, 2001). Por lo tanto, para un animal inteligente, la felicidad se encontrará en el proceso de satisfacer el deseo de conocer: en la contemplación de la verdad. Pero, en cuanto que animal social, el ser humano también hallará felicidad en el proceso de convivir, de tener familia, amistades, conciudadanos, etc., todo ello, con cierto bienestar (Marcos, 2001). Empleamos el término *proceso* porque Aristóteles no define la felicidad como un estado, sino, más bien, como una acción en curso; una acción inmanente a las funciones que le son propias al ser humano, entre ellas y fundamentalmente, el conocimiento (Marcos, 2001). En este sentido, el fin del ser humano es la realización de su propia naturaleza: el desarrollo humano. El problema específicamente contemporáneo de nuestras democracias modernas, caracterizadas por la multiculturalidad y las desigualdades sociales, será conciliar la posibilidad de un desarrollo humano elegido libremente y en condiciones de equidad social.

El imperativo democrático de la equidad social nos introduce en uno de los grandes debates de la teoría política moderna, la tensión entre los principios de libertad e igualdad. Esta tensión se origina en una antropología netamente racionalista centrada en el individuo y su libertad radical.

[...] La modernidad es la *Era del Individuo*, hasta el punto de que se entiende que el nacimiento de la comunidad política, del Estado, es el fruto de un contrato entre individuos deseosos de que se respeten sus derechos. Por eso la meta de la política no será la felicidad de los miembros de la comunidad, sino la defensa de sus derechos, que es una exigencia de justicia. (Cortina, 2007, p. 385)

El Estado moderno se funda en la naturaleza humana, pero, al mismo tiempo, es una construcción positiva que emerge del contrato entre individuos iguales en cuanto que miembros de la especie humana. En este punto, las diferencias entre las concepciones antropológicas de los pensadores contractualistas tienen como consecuencia diferentes modelos de Estado. Siguiendo a Hobbes en su obra *Leviatan*, el individuo es un animal egoísta e inteligente que calcula los medios para la satisfacción de sus deseos. Pero, como todos los individuos son igualmente libres en la búsqueda de la satisfacción de sus deseos, lo que hace inevitable el conflicto, estos deciden sellar un pacto por el cual aceptan ceder parte de su libertad al Estado a cambio de la conservación de sus bienes más básicos: la vida y la propiedad. Para Hobbes, cualquier forma de Estado que cumpla esta condición, incluido el autoritario, es legítima. En su deriva liberal, John Locke no admite el poder absoluto del Estado. No solo la vida y la propiedad son bienes básicos, sino también la libertad individual y privada de las personas, la cual puede verse desposeída por un Estado absoluto (Pateman, 2019). Este es el concepto de *libertad* que defenderá la tradición política liberal a lo largo de su historia, un concepto que Isaiah Berlin (1988) denominó libertad negativa. Desde la tradición republicana, el concepto de libertad no solo concierne a la ausencia de interferencia por parte del Estado, sino que cada individuo, como dueño de sí mismo, debe poder autogobernarse al mismo tiempo que convive en sociedad. Desde esta perspectiva, Rousseau (1999) sostiene que la voluntad general emana de todos y cada uno de los ciudadanos. Estos, como seres racionales, deben percibir rectamente cuál es el bien común. Este concepto de libertad, *libertad positiva*, en expresión de Berlin (1988), pivota sobre la igualdad de cada ciudadano y su derecho equitativo al autogobierno, concebido como el derecho de participación e influencia políticas suficientes.

Es importante observar que los principios abstractos de libertad e igualdad pueden entrar en conflicto en la realidad social. Desde las tradiciones republicana y socialista, se ha insistido en señalar que una persona no puede ser libre, autónoma, sin ciertas condiciones

materiales, educativas y culturales de vida. En este sentido, Marshall (1998) señaló que el Estado no solo tiene que garantizar derechos civiles y políticos, sino también derechos económicos, sociales y culturales. Nos encontramos así con un sentido de obligación política, un deber social, lo que nos permite observar que los principios democráticos son, en primer lugar, reconocidos como condiciones naturales universales y, al mismo tiempo, como derechos a defender jurídicamente, o conseguir políticamente, en aras de la justicia social. Siguiendo a Kant, la igualdad democrática, así como el propio Estado democrático, no son solo buenos como resultado de un cálculo instrumental para obtener los deseos individuales, sino que cada ciudadano o ciudadana, en cuanto que sujetos racionales, pueden percibir con fundamento que son buenos por sí mismos, lo que justifica su obligatoriedad moral (Cortina, 2007). Es importante observar que la búsqueda de la igualdad es, para Kant, una norma constitutiva de los Estados democráticos que se deriva de la condición humana trascendental; libre y racional.

Por otra parte, desde la tradición liberal, se ha puesto énfasis en señalar el peligro de que una concepción monista de racionalidad política, entendida como autogobierno, ponga en peligro la libertad individual como bien fundamental de las democracias liberales. En concreto, Isaiah Berlin señaló el peligro que tienen los conceptos rousseauianos de *bien común* y *voluntad general* de fundamentar un Estado totalitario. En opinión de Berlin (1988), Rousseau anula la libertad individual cuando sostiene que los ciudadanos son realmente libres solo si actúan conforme a la Voluntad General. En este sentido, Rousseau (1999) argumenta que la ciudadanía debe ser educada para subordinarse a la Ley civil, en tanto que concreción de la Voluntad General. Pero, cuando surge el problema de cómo delimitar la Voluntad General, Rousseau apela a la figura del legislador, quien vislumbrará racionalmente lo justo y el bien común. Para Berlin, la concepción rousseauiana de Voluntad General ofrece la posibilidad de justificar la coacción en nombre de la razón. Según Enrique Serrano (2014), la deriva monista de la Voluntad General en *El contrato social* se produce porque Rousseau apela a la República platónica y no a la aristotélica, donde la voluntad general no es un problema técnico, sino práctico, es decir, un problema que requiere de la deliberación de los iguales.

La deriva monista del concepto moderno de racionalidad política es consecuencia de una concepción antropológica netamente racionalista. La racionalidad es la condición humana que legitima el Estado moderno, tanto la racionalidad egoísta de Hobbes, en cuanto que condición mínima del pacto de supervivencia, como la racionalidad trascendental kantiana, en cuanto que fundamento esencial del proyecto democrático de la paz perpetua. Pero es

importante observar que un concepto monista de racionalidad política socava el pluralismo humano, su diversidad y, consiguientemente, el pluralismo moral. La naturaleza humana no es solo racionalidad y mucho lo menos lo es a la hora de elegir un modelo de vida buena. Elementos como el deseo, los afectos y la imaginación son igualmente decisivos que la racionalidad a la hora de elegir libremente cómo queremos vivir. La naturaleza humana se caracteriza por su creatividad, su pluralidad y su capacidad de cambio y transformación. En consecuencia, un Estado democrático no debe limitar la pluralidad moral, ni tampoco la posibilidad de transformación social, siempre que esta se atenga a criterios formales de justicia (Nussbaum, 2000).

La defensa del pluralismo moral como fundamento de las sociedades democráticas ha sido una constante en el pensamiento político posterior a la Segunda Guerra Mundial. No solo la encontramos en pensadores liberales como Berlin, sino también en republicanas como Hannah Arendt y, más recientemente, en propuestas neokantianas como la ética del discurso y la democracia deliberativa de Habermas (2023). En esta última, igualdad y libertad se armonizan a través de la deliberación. Partiendo de que la justicia marca las normas del juego en el que la ciudadanía debe buscar su concepto personal del bien, a su vez, las políticas públicas se dirimen en un proceso deliberativo en el que los hablantes se reconocen recíprocamente como ciudadanos autónomos y lingüísticamente competentes. La objetividad de la justicia se alcanza como resultado de la intersubjetividad de las y los hablantes, con la condición de que formulen sus argumentos con pretensiones de validez universal, es decir, de que las normas propuestas puedan ser aceptadas por todas las personas interesadas que participan en una situación ideal de habla, luego, con la misma autonomía y en aras de un pacto de convivencia (Habermas, 2023). En síntesis, los procesos de transformación democrática requieren de la participación de los agentes sociales implicados en el proceso deliberativo de toma de decisiones en condiciones equitativas entre sí,³ siempre con el requisito de que sus propuestas tengan condiciones de validez universal.

Aun valorando positivamente las propuestas de la democracia deliberativa y la ética del discurso, podemos observar que se muestran inconsistentes a la hora de explicar algunos elementos constitutivos del proceso deliberativo, al menos en su formulación estrictamente racionalista. Cabe preguntarse por qué se presupone que la ciudadanía tiene una cierta

³ Esta condición formal del proceso deliberativo cuenta con la dificultad de que ni la ciudadanía en su conjunto, ni los diversos agentes de la sociedad civil tienen la misma capacidad de influir en las decisiones gubernamentales. En este sentido, la participación de la ciudadanía en los procesos de deliberación de las políticas públicas está íntimamente conectada con la democratización de los gobiernos representativos (Baños, 2006).

tendencia hacia la convivencia. En este punto, vemos cómo la teoría política se ha centrado fundamentalmente en las relaciones entre los principios democráticos de libertad e igualdad, dejando en el olvido el principio de fraternidad. Y es que, desde una antropología exclusivamente racionalista, bien sea en términos trascendentales, bien, egoístas, difícilmente se puede explicar el lugar en la terna democrática de este principio abstracto, por el cual deberíamos tratar a cada ciudadana o ciudadano con el afecto que tratamos a un hermano o hermana. Pero, de hecho, además de las relaciones familiares, existen fuertes vínculos entre las personas que están basados en sentimientos de afecto, simpatía, empatía y otras emociones de segundo orden, como la compasión o la solidaridad. Si bien estos vínculos pueden ser justos, no emergen solo de una obligación moral percibida cognitivamente. Análogamente, pueden hacernos la vida más placentera, pero tampoco emergen del interés egoísta. Estos vínculos encuentran su origen en una naturaleza humana que, al igual que el resto de las especies mamíferas (*mammalia*), tiene en la convivencia, el afecto y la emotividad las principales causas de su supervivencia (Midgley, 1995). Añadiremos la felicidad a la supervivencia en el caso de los seres humanos.

Los principios políticos democráticos hallan su sentido en una naturaleza humana compleja que, teniendo firmes bases biológicas animales, al mismo tiempo, se proyecta hacia una realización (transformación) social permanente. En esta, cada persona, libre por definición, ha de ver reconocido su valor en igualdad con sus conciudadanas y conciudadanos. En lo que resta, sostendremos que una transformación social democrática, como la transformación de los hombres hacia masculinidades igualitarias, requiere de tres vectores éticos; la ética de la justicia, la ética del cuidado y la ética del desarrollo humano, intrínsecamente relacionados con los principios de igualdad, solidaridad⁴ y libertad, respectivamente.

⁴ El concepto de fraternidad fue criticado por Carole Pateman (2019), quien explicó que dicho concepto excluía a las mujeres en virtud de su etimología, como, de hecho, lo hicieron los filósofos contractualistas en sus teorías filosóficas. Ángel Puyol (2018) ha reivindicado el concepto de fraternidad en relación con su larga trayectoria histórica en la teoría política occidental, apuntando asimismo que el significado de un concepto no se reduce a su etimología. Estando de acuerdo con esta argumentación, entendemos que el concepto de solidaridad ha encarnado satisfactoriamente el significado de la fraternidad en el contexto filosófico contemporáneo, así como significado la hermandad entre los seres humanos en función de su común naturaleza, y que, al mismo tiempo, carece de todo sesgo androcéntrico. Por estos motivos, nos inclinamos por el uso de este término, sin negar que esta discusión teórica debe seguir siendo revisada.

2. Ética de la justicia e igualdad; ética del cuidado y solidaridad: dos ejes ético-políticos de transformación hacia masculinidades igualitarias

Las demandas de igual ciudadanía de Olympe de Gouges y Mary Wollstonecraft, la lucha por el derecho al sufragio, la liberación sexual y las demandas de garantías legales frente a las violencias machistas del feminismo radical y de la cuarta ola son, todas ellas, reivindicaciones feministas de justicia articuladas desde el principio democrático de igualdad. También lo es la reivindicación de la diversidad enunciada por los movimientos feministas de los años noventa, puesto que, como ha señalado Celia Amorós (2005), solo desde una noción equipotente de ciudadanía pueden reconocerse las diferencias de cada persona como ciudadana o ciudadano. En conjunto, todas estas reivindicaciones ponen de manifiesto que el feminismo es una radicalización de la Ilustración: toma sus principios políticos de justicia e igualdad para señalar las paradojas que el orden social emergido en su nombre ha cometido, excluyendo a las mujeres de la ciudadanía (Amorós, 2009).

En 1988, Carol Pateman (2019) publicó una obra notable en la que explicaba cómo, en los albores de la democracia moderna, los tres pensadores contractualistas por excelencia, Hobbes, Locke y Rousseau, entre otros, legitimaron la exclusión de las mujeres de la sociedad civil y su sujeción al ámbito privado. Estos argumentaron que la diferencia sexual mermaba la capacidad intelectual de las mujeres, impidiéndoles ser dueñas de sí mismas y, por ende, sujetos del contrato social. Pateman señala que, con esta exclusión, los hombres sellaron otro contrato en calidad de hermanos civiles: el contrato sexual, por el cual, se garantizaron un acceso sexual colectivo y regulado a las mujeres. Los contratos de matrimonio y prostitución son los instrumentos patriarcales de este sistema de dominación. Asimismo, Pateman (2019) muestra que, dentro del orden patriarcal moderno, la esfera pública del derecho civil y la esfera privada del derecho patriarcal están interconectadas. Los hombres como ciudadanos, trabajadores y maridos necesitan del trabajo y del afecto de sus mujeres en el ámbito doméstico. Es decir, la división sexual del trabajo convirtió a las mujeres en la condición de posibilidad de la ciudadanía de los hombres (Cobo, 1995).

La división sexual del trabajo ha sido y sigue siendo una de las estructuras sociales más coercitivas del patriarcado (Saltzman, 1992). Su atribución exclusiva del trabajo doméstico y del cuidado a las mujeres constituye una estructura social de desigualdad de oportunidades, discriminación laboral y explotación a través de la doble jornada laboral (Carrasquer, Sena y Torns, 2004). Conseguida la igualdad legal entre mujeres y hombres como consecuencia de

las olas de feminismo, el espacio doméstico se ha convertido en uno de los principales núcleos de resistencia de los hombres, puesto que, *a priori*, este es el espacio de la libertad individual, donde cada ciudadano y ciudadana elige su propio concepto de felicidad. En este sentido, las demandas feministas de justicia se centran en la interrelación de la esfera pública y la privada: no puede haber igualdad de oportunidades en el espacio público si no hay igualdad de responsabilidades en el privado. Esta relación vertebra las políticas de corresponsabilidad en cuanto que políticas orientadas hacia el logro de la igualdad efectiva entre mujeres y hombres. En nuestro país, el Real Decreto-ley 6/2019, de 1 de marzo, de medidas urgentes para la garantía de la igualdad de trato y de oportunidades entre mujeres y hombres en el empleo y la ocupación, estableció la equiparación de los permisos de maternidad y de paternidad. Esta política de igualdad había sido exigida al Gobierno por la PPIINA (<https://igualeseintransferibles.org/>) desde años atrás. Sus objetivos se desdoblaron entre la esfera pública y la privada, puesto que pretende eliminar la discriminación laboral de las mujeres y, al mismo tiempo, educar a los hombres en el cuidado. Asimismo, la corresponsabilidad en el cuidado es una estructura de socialización en igualdad para las hijas e hijos. En este sentido, las políticas de corresponsabilidad avanzan un paso más en la búsqueda de la justicia social marcada por las políticas basadas en la protección social e históricamente desarrolladas en el Estado del Bienestar,⁵ pues su propuesta de universalización del cuidado se centra en la socialización y el desarrollo personal desde la infancia.

A la hora de analizar las causas de esta resistencia masculina hacia el trabajo doméstico y el cuidado, podemos distinguir los factores intencionales de los inintencionales. Entre los segundos, nos encontramos fundamentalmente con la socialización en una masculinidad patriarcal que ha sido históricamente definida desde el espacio público y que se confirma tanto colectiva como individualmente en el mismo. Como apuntó Pierre Bourdieu (2000), los hombres hemos sido los poseedores del capital social y del capital simbólico dentro de una economía social que signaba a las mujeres como bienes. Si bien la propiedad exclusiva de la esfera pública se ha desestructurado, los modelos hegemónicos de masculinidad representados por los *mass media*, entre otros agentes de definición social, siguen estando caracterizados por un éxito social representado en términos de poder económico y sexual (Sambade, 2018, 2020). En cuanto a los aspectos intencionales, los hombres somos conscientes de que el valor económico que el trabajo doméstico y el cuidado tienen en

⁵ Para la discusión sobre la tensión constitutiva entre el cariz universalista de las políticas de justicia social y la libertad individual o el desarrollo personal, véase Moix (2009).

nuestras democracias liberales no está reconocido ni social ni económicamente (Saltzman, 1992). Esta resistencia intencional hacia el espacio doméstico pone de manifiesto que los hombres seguimos teniendo más poder dentro de las relaciones microestructurales, como la pareja y la familia. En consecuencia, podemos decidir en qué medida participar o no del trabajo doméstico. A su vez, esto evidencia que los *patriarcados de consentimiento* no están exentos de estructuras coercitivas (Puleo, 1995). En este sentido, dentro de la lógica macroeconómica, las élites políticas y empresariales siguen estando masculinizadas. A nivel mesoestructural, en España, sigue existiendo discriminación y brecha salarial, reproduciéndose, asimismo, la estereotipación de género en las profesiones del mercado laboral (Instituto de las Mujeres, 2023). De hecho, el trabajo doméstico remunerado es el único cuyo epígrafe está feminizado en un 90 % (Gobierno de España. Ministerio de Trabajo y Economía Social, 2024).

La racionalidad social de las democracias liberales (patriarcados de consentimiento) está estructurada en gran medida por las lógicas de mercado y del consumo, regidas ambas por el modelo de racionalidad egoísta de Hobbes; por la racionalidad instrumental. Así, a menudo, lo bueno no es bueno en sí mismo (justo), sino como medio para otros fines. En consecuencia, los hombres no tienden a entender la desigualdad de las mujeres como injusta, como un privilegio patriarcal, sino como un conjunto de oportunidades sociales en el contexto de la lucha meritocrática e individualista. Además, la lógica de mercado tiene una construcción netamente androcéntrica: parte de la mirada, las necesidades y los intereses de los hombres, autodesignados como el genérico de la especie humana (MacKinnon, 1995). En este sentido, no solo hablamos de un modelo de racionalidad social androcéntrico, sino de una cultura androcéntrica. Siguiendo a Val Plumwood (1993), esta cultura patriarcal fue definida desde el paradigma mecanicista moderno, lo cual dio lugar a una lógica de dominación que ha definido tanto las sociedades patriarcales como el modelo económico y tecnocientífico de explotación de la naturaleza. Plumwood sostiene que la lógica occidental del dominio se basa en la asociación respectiva de los dualismos jerarquizados Cultura/Naturaleza y hombre/mujer. El primer dualismo postula la primacía de la Razón y la Humanidad frente a la Naturaleza, conceptualizada como inerte y pasiva. Por lo tanto, identificados con la razón y la cultura, los hombres detentaron el universal de la especie, mientras que las mujeres, identificadas con la emotividad, la corporalidad y la sexualidad, fueron excluidas hacia la subalternidad social.

Alicia Puleo (2011) ha valorado positivamente la crítica de Plumwood a la cultura occidental, pero también ha señalado que no nos podemos olvidar de la otra cara de occidente; su inspiración emancipadora basada en el lenguaje de los derechos y la justicia. En este punto, nos encontramos con el problema de que el lenguaje occidental de la justicia se ha formulado desde una antropología netamente racionalista, cuya consecuencia es la definición de un sujeto desencarnado, en expresión de Benhabib (1992). Curiosamente, el racionalismo interesado de Hobbes sí que tiene en cuenta nuestra naturaleza animal, pero esta se define exclusivamente desde el deseo, en concreto, desde el deseo individual y egoísta. Esta noción antropológica ha impregnado completamente los procesos de racionalización social de las democracias liberales, desde la lógica competitiva del mercado hasta las teorías ideologizadas de la evolución humana, centradas ambas en la idea de la supervivencia del más apto. La Biología ha demostrado que esta noción antropológica no se sostiene empíricamente (Midgley, 1995). Asimismo, la Etología nos muestra la importancia que nuestra condición afectiva y emocional tiene para la supervivencia y el bienestar humanos, cuando nos comparamos analíticamente con nuestros parientes mamíferos más cercanos:

Rasgos sociales como el cuidado parental, el aprovisionamiento de alimentos en cooperación y las atenciones recíprocas muestran claramente que, de hecho, estos seres no son egoístas brutos y excluyentes sino seres que han desarrollado las fuertes y especiales motivaciones necesarias para formar y mantener una sociedad sencilla. [...] Son capaces de vivir juntos, y en ocasiones de cooperar en señaladas tareas de caza, construcción, protección colectiva o similares, sencillamente porque tienen una disposición natural a amarse y confiar los unos en los otros.

Este afecto resulta evidente en la inequívoca sensación de desgracia de cualquier animal social, desde un caballo o un perro a un chimpancé, mantenido en aislamiento. (Midgley, 1995, p. 35)

En una evidente congruencia interdisciplinar, podemos ver cómo, desde la Psicología, la teoría del apego de John Bowlby y Mary Ainsworth nos señala la importancia fundamental que los afectos parentales durante la infancia tienen para el desarrollo saludable de la personalidad del ser humano.

En su análisis de la lógica occidental del dominio, Plumwood (1993) identifica dos dispositivos ideológicos que estructuran la colonización. Nos interesa el primero, que es negar la dependencia con respecto a lo oprimido, sea la mujer o la naturaleza. Nos interesa porque los hombres, al igual que las mujeres, somos interdependientes y ecodependientes en cuanto que animales humanos. Las personas podemos ser autónomas, elegir conforme a principios asumidos personalmente, pero no podemos ser independientes. En este sentido,

el mito de la independencia masculina es *libido dominandi*; una ficción social ególatra construida sobre la dominación de aquellas personas que nos cuidan tanto material como afectivamente, las mujeres, a quienes, precisamente, la cultura patriarcal ha heterodesignado como débiles, vulnerables y dependientes (Sambade, 2020). Esto se observa con evidencia en el mito del pacto social, en el que los hombres, solo los hombres, «como sujetos desmadrados o inengendrados, se convierten en los generadores del sentido social» (Amorós, 1997, pp. 21-22). En consecuencia, el orden patriarcal moderno no solo excluyó a las mujeres de la sociedad civil, sujetándolas bajo el privilegio masculino, sino que, además, negó el valor de la ética cultivada por las mismas: la ética del cuidado (Gilligan, 1985).

En este punto, sostenemos que, en la medida en que los seres humanos somos interdependientes, la redistribución del cuidado en condiciones equitativas es una cuestión imperativa de justicia social. Hombres y mujeres necesitamos ser cuidados en la misma medida, por lo que tenemos la obligación ética de cuidar en la misma medida. La adjudicación exclusiva del cuidado a la mitad de la especie humana constituye una manifiesta estructura de dominación. Por ende, la transformación hacia una sociedad igualitaria requiere de la redistribución equitativa del cuidado entre la ciudadanía como condición ética de justicia y, consiguientemente, como política de igualdad. La ética del cuidado ha sido definida como una ética de la virtud, pero, sin negar que el cuidado sea un hábito virtuoso, en condiciones de equidad, es un mínimo ético sin el cual no puede existir la sociedad democrática en su sentido definitorio, es decir, constituida por una ciudadanía libre, igual (en derechos y responsabilidades) y solidaria.⁶ Esto, a su vez, implica la transformación de la masculinidad patriarcal hacia una estructura de masculinidad basada en la corresponsabilidad, desde la que los hombres puedan constituir libre y pluralmente su identidad personal.

3. Cuidado, justicia y desarrollo humano: el problema de la libertad

La formulación universal de la exigencia de redistribución equitativa del cuidado puede ser objeto de diferentes discrepancias. En primer lugar, puede ser criticada como una interferencia en la libertad individual (libertad negativa) y, en segundo, requiere de un proceso

⁶ La exigencia ética del cuidado corresponsable se incardina dentro del sentido normativo del concepto de solidaridad. En este sentido, la exigencia ética del cuidado corresponsable es una de las obligaciones (y de los derechos) que las y los ciudadanos de una comunidad política, en cuanto que iguales de estatus en relación con el fin de la misma, comparten como miembros de una especie humana que se define por su interdependencia y su igual vulnerabilidad natural. Entendemos que este concepto normativo de solidaridad se alinea con la igualdad fraterna, de modo que, si «la ayuda que ofrece una sociedad fraterna proviene de un derecho y un deber comunitario entre iguales que se ejerce en función de la capacidad y la necesidad» (Puyol, 2018, p. 105), el cuidado corresponsable se presenta como una exigencia universalizable por el hecho de ser una necesidad universalmente compartida por cada miembro de la especie humana.

deliberativo en el que la ciudadanía participe en condiciones equitativas (libertad positiva). En realidad, ambas objeciones están conectadas, puesto que algunos hombres podrían argumentar en un debate democrático que una política pública que exige corresponsabilidad interfiere en su derecho a elegir personalmente su concepto de vida buena. De acuerdo con las condiciones de la ética del discurso, esta objeción tendría sentido si es formulada en condiciones de validez universal, es decir, en la medida en que una política de corresponsabilidad afecte por igual a la libertad personal de cada ciudadana y ciudadano. Pero, entendida la libertad personal como un derecho del individuo, parece evidente que una persona no puede ser autónoma sin tener satisfechas ciertas necesidades básicas que requieren de cuidado. En primer lugar, podríamos considerar la situación de aquellas personas que viven solas en su hogar. Si son dependientes en términos clínicos (mayores, personas discapacitadas...), el problema de su libertad se basa, de hecho, en garantizar su cuidado. Si no son dependientes, tendrán que cuidar de sí mismas. Pero nada implica que el Estado tenga que determinar la realización concreta de ese autocuidado, la cual puede elegir libremente cada cual, conforme a sus preferencias y adscripciones identitarias. Habrá quien argumente que, incluso, se podría comprar el cuidado en el mercado de trabajo, siempre que este estuviera regulado con justicia. Ahora bien, por una parte, esta opción no parece generalizable para el conjunto de la ciudadanía en condiciones de igualdad, mientras que, por otra, destina al individuo hacia un estado de minoría de edad perpetuo. En segundo lugar, cuando las personas viven acompañadas de otras personas, el cuidado queda condicionado por sus respectivos tiempos de trabajo. En este caso, la división sexual del trabajo, aun deteriorada, sigue reproduciendo la desigualdad de género. Lo cierto es que el argumento de la libertad individual apunta más bien a defender los privilegios de un mercado de trabajo regido por la lógica androcéntrica del racionalismo egoísta. En consecuencia, las libertades que suelen defenderse representan más bien las inequidades de dicho mercado: doble jornada laboral, feminización de la media jornada, brecha salarial, techo de cristal, economía sumergida del trabajo doméstico y de cuidado remunerado, etc. Por consiguiente, la regulación del mercado de trabajo se presenta como una de las estrategias más eficientes para la generación de corresponsabilidad. No es el objeto de este artículo dilucidar las medidas que podrían favorecer la redistribución del cuidado entre mujeres y hombres,⁷ sino señalar que esta debe ser obligatoria como lo es la educación, es decir, como un derecho garantizado. De hecho, la implementación de una educación realmente coeducativa es una

⁷ Permisos iguales, no transferibles y no simultáneos de maternidad y paternidad; reducción de la jornada laboral a seis horas...

de las políticas fundamentales para garantizar el desarrollo de una ciudadanía solidaria y corresponsable (Subirats y Tomé, 2007).

La realidad de los procesos deliberativos en los gobiernos representativos es que los agentes sociales que participan en los mismos no son tanto la ciudadanía individualmente como asociaciones de distinto orden: agentes del tercer sector, *lobbies* económicos, instituciones públicas y sociales influyentes, etc. En este contexto, los grupos de hombres profeministas, habiendo aceptado la validez universal de las reivindicaciones feministas, incluida su demanda de corresponsabilidad, constituyen un interlocutor válido entre el movimiento feminista y el resto de los hombres en la sociedad.⁸ De hecho, los hombres profeministas deben emplear su posición social para interpelar a los iguales, deslegitimando el machismo y transformando los espacios masculinizados, incluidos los espacios de poder, de los que formen parte. El lema profeminista *el silencio nos hace cómplices* debe trascender la reivindicación pública y los programas específicos de resocialización de los hombres, para extenderse por todo el cuerpo social.

Retomando la necesidad de la universalización de la ética de cuidado (Puleo, 2011), sostenemos que su desarrollo por parte de los hombres no es solo una demanda de justicia y solidaridad, sino que también entraña un proceso de desarrollo humano.

En principio, desde una perspectiva práctica, una persona no puede ser autónoma si no es capaz de cuidar de sí misma. En este sentido, habiendo dispuesto del trabajo de cuidado de las mujeres sin reciprocidad, por norma general, los hombres no han aprendido a cuidarse. Las estadísticas lo confirman absolutamente: se suicidan entre dos y tres veces más que las mujeres, tienen más accidentes de diversa índole (laborales, de tráfico...) y, en general, su esperanza de vida es menor como consecuencia del desarrollo de una cultura del riesgo y la violencia definitoria de la masculinidad patriarcal (Clare, 2002; Sambade, 2023 —en prensa—). Este hecho no solo confirma que el concepto de independencia masculina es un mito patriarcal, *libido dominandi*, sino que también muestra que la masculinidad patriarcal se construye a partir de la negación de la vulnerabilidad constitutiva del ser humano. De hecho, el sentimiento masculino de invulnerabilidad es el resultado de una socialización patriarcal que, basada en la disciplina del cuerpo y la emotividad de los hombres, les induce hacia el ejercicio de conductas de riesgo y violencia. Se ha denominado pragmática masculina del control a este dispositivo de socialización (Sambade, 2020). La pragmática masculina del control, cuyo objetivo es la adquisición por parte de los hombres de la disposición hacia

⁸ Para un análisis científico e interdisciplinar de las experiencias y políticas de los colectivos de hombres profeministas, véase Téllez, Martínez y Sanfélix (2021).

el juego de poder en la esfera pública, se fundamenta en el paradigma mecanicista moderno, con su correlativa escisión dualista mente-cuerpo. Si bien, en principio, el autocontrol del cuerpo y la emotividad fue definido como una práctica para alcanzar la excelencia ciudadana, lo cierto es que siempre ha coexistido con una cultura masculina de la violencia. El adiestramiento en el ejercicio de la violencia fue legitimado dentro de la función de protección, socialmente atribuida a los hombres (Gilmore, 1994), pero se tradujo en una cultura que, actualmente, no solo es disfuncional para la convivencia democrática, sino que arroja a los hombres hacia el ejercicio de la conducta antisocial (Subirats y Tomé, 2007).

La pragmática del control se constituye dentro del paradigma mecanicista que niega parte de la condición humana, instrumentalizando el cuerpo y la emotividad de los hombres bajo el objetivo de ejercer una agencia pública estructurada sobre la sujeción de las mujeres (Sambade, 2020). Ahora bien, esta instrumentalización es frustrante en términos psicológicos y empobrecedora en un sentido humano. La negación de las propias emociones, su identificación con la debilidad, hace que los hombres seamos incapaces de percibir no solo nuestra propia vulnerabilidad, sino también la del resto de las personas (Seidler, 2000). Es decir, no solo nos frustra, sino que también merma nuestra capacidad natural de empatía. Además, la socialización en la cultura de la violencia induce a los hombres a gestionar sus frustraciones a través de la misma, la cual fácilmente se verá orientada hacia aquellas personas que la simbología patriarcal ha definido como débiles y vulnerables, principalmente, las mujeres, lo cual legitimará su discriminación e instigará el sentimiento misógino de superioridad masculina. Por lo tanto, la masculinidad patriarcal no solo es profundamente injusta para las mujeres, sino que también es frustrante y empobrecedora para los hombres (Sambade, 2020).

La práctica de cuidado se origina en una emoción moral universal: la empatía. Por lo tanto, emerge del reconocimiento del otro como un ser vulnerable (Puleo, 2011), pero, al mismo tiempo, nos permite reconocer nuestra propia vulnerabilidad, reconociéndonos en el otro *igualmente vulnerable*. En este sentido, en la medida en que la masculinidad patriarcal se construye sobre la negación de la vulnerabilidad, su práctica es profundamente transformadora para los hombres y, por ende, para la sociedad en su conjunto. Esto se observa meridianamente en la construcción de los vínculos de afecto entre padres, hijas e hijos, cuando los primeros ejercen la práctica del cuidado. Así lo muestran las conclusiones de un estudio sociológico que analizaba las consecuencias de la incorporación de los padres al cuidado, el cual destacaba que, incluso cuando los motivos habían sido forzosos, la implicación de los hombres en el cuidado redefinía las relaciones de género, favoreciendo

una convivencia más igualitaria y el desarrollo de masculinidades alternativas (Abril, 2018). Sin embargo, el reconocimiento de la propia vulnerabilidad no solo incrementa la capacidad de empatía hacia otras personas, sino que también favorece un autoconcepto realista y una autoestima saludable. Nos hace conscientes del valor de nuestros vínculos afectivos; de la necesidad que tenemos del cuidado de otras personas y de la necesidad recíproca de estas personas. Es decir, nos hace conscientes de nuestra vulnerabilidad y nuestra interdependencia constitutivas y, por ende, de la necesidad de saber cuidar de nosotros mismos, de autocuidarnos, para tener bienestar y, también, para saber cuidar de otras personas. Evidentemente, el cuidado de sí requiere de cierta capacitación en el trabajo doméstico, así como de la conciliación de la vida privada y la vida laboral. Por lo tanto, el cuidado de sí es necesario para el desarrollo de la autonomía, lo que supone un desarrollo humano para los hombres, quienes han delegado su cuidado propio en las mujeres, con lo que han reproducido asimismo la división sexual del trabajo. Además, este desarrollo de autonomía por parte de los hombres incluye el cultivo de aquella cultura que tradicionalmente se les ha negado; la feminidad y sus adscritas virtudes de empatía, compasión, etc. Estas virtudes no solo disponen el desarrollo de solidaridad con otras personas, sino que, proyectadas sobre sí mismos, posibilitan a los hombres romper con una masculinidad patriarcal frustrante, basada en el riesgo y la violencia. En resumidas cuentas, el ejercicio equitativo de la práctica del cuidado no solo restituye una estructura de injusticia, sino que entraña todo un potencial de desarrollo humano para los hombres.

El desarrollo humano ofrece una respuesta a otro de los problemas prácticos de la transformación social de la masculinidad: la motivación para el cambio. Los lenguajes de la justicia y del deber pueden comprenderse con claridad racional y, aun así, no mover a los hombres hacia el cambio personal con la fuerza suficiente. Los grupos de hombres profeministas han constatado la inanidad de los mensajes estructurados en la lógica abstracta del deber. De hecho, algunos de los programas educativos diseñados por estos colectivos han estado abanderados por el eslogan *los hombres ganamos con la igualdad* (AHIGE, s. f.). En estos programas, se muestra a los hombres las consecuencias negativas de la socialización patriarcal, desde los costes existenciales, como las frustraciones originadas por el modelo masculino de *éxito social*, hasta los problemas de salud pública y conducta antisocial inherentes a la masculinidad patriarcal. Son, sin duda, programas bien diseñados. Pero, si bien la retórica de la ganancia puede resultar atractiva para los hombres, es ciertamente peligrosa, porque está conectada con la lógica instrumental del racionalismo egoísta. Esa *ganancia* solo puede ser definida en términos de desarrollo humano. En este punto, el cuidado se vuelve a mostrar

clave, porque lo que nos mueve hacia el cuidado no es un cálculo instrumental, sino emociones morales como la empatía y la simpatía. Es decir, el desarrollo humano imbricado en la práctica del cuidado no es un fin externo, sino interno, que nos mueve por sí mismo, reconectándonos con la esencia específica de nuestra condición mamífera y produciendo bienestar y felicidad.

La importancia de las emociones como fuente de moralidad, ética y justicia fue puesta en relieve por la teoría política de Aristóteles. El pensador griego sostuvo que la amistad es fuente de virtud política y, por ende, la condición de posibilidad de un sistema político bueno y justo. Para Aristóteles (1988), la amistad es una extensión del amor propio transformada en la virtud de desear para el amigo lo mismo que se quiere para uno. En este sentido, Aristóteles sostiene que la amistad genera reciprocidad entre los iguales, que la amistad es igualdad (Calvo, 2002). De nuevo, podemos observar la función de motivación que las emociones morales tienen para el ejercicio de una ciudadanía justa. Esta idea aristotélica ha sido retomada por Martha Nussbaum (2000), quien sostiene que las políticas del desarrollo humano y las de la justicia no están contrapuestas, sino que, más bien, se implican recíprocamente. Para Nussbaum (2000), un criterio viable de justicia debe garantizar la posibilidad del desarrollo humano. En consecuencia, las instituciones del Estado deben proporcionar las condiciones materiales, educativas y de participación política suficientes para que podamos florecer como personas, de forma queelijamos libremente nuestro propio modelo de desarrollo (Agra, 2004). En este contexto, Nussbaum reivindica que las emociones morales disponen a las personas hacia la afiliación, por lo que dan sentido y estructura a la vida asociativa. La afiliación es necesaria para que las personas encaucen la búsqueda de su propio concepto de vida buena (desarrollo humano), pero también para impulsar acciones solidarias en la búsqueda de la justicia.

En lo que refiere a la garantía institucional de condiciones materiales y educativas suficientes, la transformación hacia masculinidades igualitarias debe englobar tanto políticas transversales destinadas a desestructurar los dispositivos sociales de desigualdad de las mujeres como políticas de educación en igualdad, es decir, de coeducación. En este sentido, las políticas de corresponsabilidad se encaminan en ambas direcciones, intentando eliminar la discriminación laboral de las mujeres y, al mismo tiempo, educar a los hombres en el cuidado.

La universalización del cuidado en condiciones equitativas, lo que implica el desarrollo de *masculinidades cuidadoras y corresponsables*, es una condición estructural de justicia que, como explicamos anteriormente, no debería atentar ni contra la libertad individual ni contra la

diversidad identitaria. En este sentido, las políticas de transformación de los hombres hacia masculinidades igualitarias deben respetar tanto la libertad individual como la pluralidad de inscripciones sociales, étnicas, culturales y de orientación sexual evitando imponer un modelo sustantivo de vida buena, con su consiguiente proceso de asimilación cultural. Por lo tanto, el resultado de estas políticas públicas debería ser una pluralidad diversa de masculinidades estructuralmente igualitarias y cultural e individualmente situadas.

Esta propuesta normativa no obvia el hecho de que la complejidad de las sociedades modernas, con la globalización del modelo económico neoliberal, la desigualdad de poder norte-sur y sus correspondientes dinámicas migratorias, puede generar conflictos interculturales en el seno de las mismas. De hecho, bajo el objetivo de evitar la crítica por etnocentrismo, Nussbaum (2000) diferencia entre las capacidades básicas a desarrollar y los funcionamientos reales de desarrollo. El fin político son las capacidades básicas y estas deben ser protegidas desde principios formales de justicia (Agra, 2004). Nussbaum realiza una lista vaga y no densa del bien, en la que incluye capacidades básicas como encontrar una vida con afecto, cuidados, empatía y solidaridad, además de libertad civil, libertad política y bienestar material. En cuanto a los principios formales de justicia que evitan la imposición de un modelo cultural sustantivo del bien, Nussbaum (2000) concede prioridad a la máxima liberal del derecho a la libertad de elección individual (libertad negativa), sin olvidarse de la capacidad de participación política (libertad positiva). Por el contrario, Nussbaum rechaza las posiciones neoaristotélicas que remiten a la tradición o la comunidad como norma. El desarrollo humano se rige por la justificación racional, lo que admite la posibilidad de revisión crítica de la tradición y de las ideas de progreso ético, objetividad y universalidad (Agra, 2004). En este sentido, Nussbaum apela a la ética del discurso de Habermas para garantizar el reconocimiento del otro-diferente como un igual político, lo que incluye el reconocimiento de sus derechos, apuntado, eso sí, que, en las sociedades democráticas, los derechos son de las personas, no de la tradición ni de la cultura.

Una propuesta análoga a la democracia deliberativa es la interpelación intercultural (Amorós, 2009). La interpelación intercultural es un diálogo abierto en el que toda cultura puede ser interpelada para justificar sus valores, pero no sobre la base de sus tradiciones, sino sobre la de las razones que ponen de manifiesto su cariz democrático. La interpelación intercultural tiene como condiciones la reciprocidad y la equidad social; no siempre pueden interpelar los mismos, hay que rotarse en el turno de interpelación, empezando por interpelar a la propia cultura. En consecuencia, la interpelación intercultural dispone fenómenos multidireccionales de reflexividad que son indispensables para la consecución de igualdad

social y política (Amorós, 2009). Huelga subrayar que, en la medida en que la interpelación intercultural remite a la creación de una cultura de razones y de deliberación democráticas, debe respetar una ética de mínimos. En esta línea, Alicia Puleo (2011) ha propuesto tres mínimos éticos como garantía para la interpelación intercultural: la sostenibilidad ecológica, el nivel de violencia ejercida y los derechos humanos, con especial atención a los de las mujeres, por ser los más ignorados transculturalmente.

En lo que refiere a las políticas de transformación hacia masculinidades igualitarias, la interpelación intercultural constituye un dispositivo para la articulación de dichas políticas con las de integración social, lo cual garantiza el respeto (no acrítico) hacia la diversidad cultural, étnica, religiosa, de sexo-género y de orientación sexual. Este proceso debe ir acompañado por la implementación de una política coeducativa en la universalización de la ética del cuidado, especialmente para los hombres, con el propósito de erradicar las culturas androcéntricas del riesgo y la violencia. La transformación social resultante no solo contribuirá al desarrollo humano de los hombres en particular, sino, y fundamentalmente, a la justicia y la igualdad en general.

4. Conclusiones

Tanto la desigualdad estructural que se reproduce en nuestras modernas democracias como las violencias machistas ejercidas por los hombres ponen de manifiesto la necesidad de desarrollar políticas públicas que transformen la socialización patriarcal de los mismos, bajo el objetivo de desarrollar masculinidades igualitarias. El principio democrático de igualdad nos muestra que esta transformación es una cuestión de acuciante justicia social.

Ahora bien, la igualdad no es el único principio democrático. Los principios de libertad y solidaridad deben confluir con el de igualdad a la hora de estructurar las políticas y las leyes que guiarán la transformación igualitaria de los hombres. Esto entraña un problema ético y político en toda su magnitud, un problema que requiere del ejercicio de la razón práctica, puesto que las democracias modernas se caracterizan tanto por su multiculturalidad como por la pluralidad constitutiva de tradiciones políticas.

Los conflictos ideológicos suelen tener de base diferentes concepciones sobre la naturaleza humana. De hecho, toda teoría política se fundamenta directa o indirectamente en una noción de naturaleza humana. En este sentido, el iusnaturalismo de las democracias modernas emerge dentro del paradigma mecanicista, sosteniendo una antropología netamente racionalista. Esta antropología encierra a la naturaleza humana en un concepto monista y estático, que no logra superar la dialéctica perpetua entre la racionalidad

instrumental del sujeto egoísta y el deber moral abstracto del sujeto trascendental. Pero lo cierto es que ni la libertad ni la moralidad humanas se anclan exclusivamente en nuestra condición racional. La creatividad y la afectividad son igualmente constitutivas de una naturaleza que se muestra plural, dinámica y cambiante, que se realiza sobre ciertas bases biológicas; algunas compartidas con otros animales y otras específicamente humanas. Nuestras bases biológicas son permanentes, no podemos negarlas, pero no constriñen la transformación social, puesto que son capacidades; potencialidades a desarrollar.

En este enclave, la razón práctica nos muestra que tres son los marcos éticos que deben estructurar las políticas de transformación hacia masculinidades igualitarias: la ética de la justicia, la ética del cuidado y la ética del desarrollo humano.

La ética de la justicia, articulada sobre el principio de igualdad, constituye el germen y el sentido de las reivindicaciones feministas. Además, estructura también las condiciones de la deliberación social que ha de tener todo proceso democrático de transformación, en este caso, desde la ética del discurso y la interpelación intercultural. Por último, ilumina también la relación que existe entre las esferas pública y privada elevando como imperativo moral la universalización de una ética del cuidado que, en su derivada práctica, se ha traducido en las políticas de corresponsabilidad.

La ética del cuidado ha sido históricamente devaluada a través de una estrategia de discriminación que negaba todo aquello que la cultura patriarcal definía como femenino y asociaba a las mujeres. No obstante, su reivindicación no es solo una cuestión de justicia. El cuidado emerge de nuestra propia naturaleza como condición de posibilidad de la vida humana, entendida no solo como supervivencia, sino también como afiliación social estable y emocionalmente gratificante, además de condición de posibilidad de una convivencia pacífica. El cuidado surge de la emoción moral de empatía, instándonos a cuidar de otras personas igualmente vulnerables. Este es el sentido del olvidado tercer principio democrático: la solidaridad. Además, la ética del cuidado constituye un eje articulador entre la ética de la justicia y la ética del desarrollo humano en lo que a la transformación de los hombres concierne. La razón se encuentra en que la masculinidad hegemónica, la patriarcal, se ha definido socialmente como una negación de la vulnerabilidad humana, alimentando así las culturas del riesgo y de la violencia; la primera ejercida sobre sí mismos; la segunda, sobre toda persona socialmente devaluada por el discurso patriarcal en su intersección con otras lógicas de dominación: mujeres, inmigrantes, personas homosexuales, trans, etc. El cuidado de sí, como condición ontológica del cuidado del otro, aparece, así, como una

posibilidad de superar el modelo frustrante y antisocial que constituye la masculinidad patriarcal, es decir, como una posibilidad de desarrollo humano.

Finalmente, el desarrollo humano, junto a los sentimientos de justicia y solidaridad, debe ser el objetivo que impulse a los hombres hacia el cambio corresponsable, su motor, entendido no como un proceso instrumental, sino como el sentido de nuestra propia naturaleza. Una vida justa y con bienestar social y afectivo son bastiones estructurales para este desarrollo, pero no lo determinan sustantivamente. La libertad y la pluralidad humanas desempeñan un papel fundamental en la conformación del modelo de autorrealización que la ciudadanía, colectiva e individualmente, decida elegir, respetando, así, una interculturalidad y una potencialidad humanas que solo pueden ser garantizadas por el lenguaje democrático de los derechos humanos.

5. Referencias

- Abril, Paco (2018). Configuración y (re)significación de las masculinidades y paternidades en hombres comprometidos con los cuidados de sus hijos/as en España. *QuAderns*, (34), 87-106. <https://publicacions.antropologia.cat/quaderns/article/view/111>
- Agra, María Xosé (2004). Internacionalismo, Feminismo y Justicia. La filosofía política de Martha C. Nussbaum en Quesada, Fernando (Ed.), *Siglo XXI: ¿un nuevo paradigma de la política?* (pp. 177-211). Anthropos.
- AHIGE (s.f.). *Los hombres ganamos con la igualdad*. <https://ahige.org/filosofia/claves/igualdad/> [Fecha de última consulta: 19/08/2024].
- Ainsworth, Mary (1989). Attachment beyond infancy. *American psychologist*, 44(4), 709-716. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.44.4.709>
- Amorós, Celia (1997). *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Cátedra.
- Amorós, Celia (2005). Espacios de los iguales, espacios de las idénticas. Sobre poder y principio de individuación en Amorós, Celia (Eds.), *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres* (pp. 87-110). Cátedra.
- Amorós, Celia (2009). *Vetas de Ilustración: reflexiones sobre feminismo e Islam*. Cátedra.
- Aristóteles (1988). *Política*. Gredos. Trad. Manuela García Valdés.
- Baños, Jessica (2006). Teorías de la democracia: debates actuales. *Andamios*, 4(2), 35-58.

- Benhabib, Seyla (1992). Una revisión del debate sobre las mujeres y la teoría moral. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, (6), 37-63. <https://doi.org/10.3989/isegoria.1992.i6.323>
- Berlin, Isaiah (1988). Dos conceptos de libertad en *Cuatro ensayos sobre la libertad* (pp. 187-243). Alianza. Trad. Ángel Rivero, Belén Urrutia y Natalia Rodríguez.
- Bourdieu, Pierre (2000). *La dominación masculina*. Anagrama. Trad. Joaquín Jordá.
- Calvo, Tomás (25-27 de noviembre de 2002). *La concepción aristotélica de la amistad*. IX Jornada sobre la Antigüedad: La amistad en la antigua Grecia, Guipúzcoa, España. <http://antiqua.gipuzkoakultura.net/pdf/calvo9.pdf> [Fecha de última consulta: 20/08/2024].
- Carrasquer, Pilar; Sena, Vicente B. y Torns, Teresa (2004). La conciliación de la vida laboral y familiar: ¿un horizonte posible? *Sociología del trabajo*, (50), 11-38. <https://revistas.ucm.es/index.php/STRA/issue/view/4496/100>
- Clare, Anthony (2002). *La masculinidad en crisis*. Taurus. Trad. Irene Cifuentes.
- Cobo, Rosa (1995). *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean-Jaques Rousseau*. Cátedra.
- Cortina, Adela (2007). Lo justo y lo bueno en Gómez, Carlos y Muguerza, Javier (Eds.), *La aventura de la moralidad* (pp. 382-404). Alianza.
- Gobierno de España. Ministerio de Trabajo y Economía Social (2024). *Informe del Mercado de Trabajo de las Mujeres. Estatal. Datos 2023*. SEPE. Observatorio de las Ocupaciones.
- Gilligan, Carol (1985). *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*. (1982). Fondo de Cultura Económico. Trad. Juan José Utrilla.
- Gilmore, David (1994). *Hacerse hombre: concepciones culturales de la masculinidad*, Paidós. Trad. Patrik Ducher.
- Habermas, Jürgen (2023). *Teoría de la acción comunicativa*. Trotta. Trad. Manuel Jiménez Redondo.
- Instituto de las Mujeres (2023). *Mujeres en cifras (1983-2023)*. Ministerio de Igualdad. Secretaría de Estado de Igualdad y contra la Violencia de Género. <https://www.inmujeres.gob.es/MujerCifras/EmpleoPrestaciones/EmpleoPrestaciones sociales.htm>

- Mackinnon, Catharine (1995). *Hacia una teoría feminista del Estado*. Cátedra. Trad. Eugenia Martín.
- Marcos, Alfredo (2001). *Ética ambiental*. Universidad de Valladolid.
- Marshall, Thomas H. y Bottomore, Tom (1998). *Ciudadanía y clase social*. Alianza Editorial. Trad. Pepa Linares.
- Midgley, Mary (1995). El origen de la ética en Singer, Peter (Ed.) *Compendio de ética* (pp. 29-42). Alianza Editorial. Trad. Jorge Vigil Rubio y Margarita Vigil.
- Moix, Manuel (2009). Justicia y justicia social. Recapitulación. *La Razón histórica. Revista hispanoamericana de historia de las ideas políticas y sociales*, (9), 25-28.
- Nussbaum, Martha (2000). *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. Cambridge University Press.
- Pateman, Carole (2019). *El contrato sexual*. (1988). Ed. Ménades. Trad. María Luisa Femenías.
- Plumwood, Val (1993). *Feminism and the Mastery of Nature*. Routledge.
- Puleo, Alicia H. (1995). Patriarcado en Amorós, Celia (Ed.), *10 palabras clave sobre Mujer* (pp. 21-54). Verbo Divino.
- Puleo, Alicia H. (2011). *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Cátedra.
- Puyol, Ángel (2018). Sobre el concepto de fraternidad política. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, (Suplemento n.º 7), 91-106. <https://doi.org/10.6018/daimon/333811>
- Rousseau, Jean Jacques (1999). *El contrato social*. Edicomunicacion. Trad. Jorge Carrier Vélez.
- Saltzman, Janet (1992). *Equidad y género. Una teoría integrada de estabilidad y cambio*. Cátedra. Trad. María Coy.
- Sambade, Iván (2018). Masculinidades, cambios sociales y representación en la cultura de masas. *Brocar. Cuadernos de investigación histórica*, (42), 293-322. <https://doi.org/10.18172/brocar.3799>
- Sambade, Iván (2020). *Masculinidades, violencia e igualdad. El (auto)control de los hombres como estrategia de poder social*. Ediciones Universidad de Valladolid. <https://uvadoc.uva.es/handle/10324/43001>

- Sambade, Iván (2023 —en prensa—). Masculinidad patriarcal, conducta antisocial y salud pública. Un análisis desde la filosofía política feminista. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía, Publicaciones en avance*. <https://revistas.um.es/daimon/avance>
- Seidler, Victor (2000). *La sinrazón masculina*. Paidós-UNAM. Trad. Isabel Vericat y Laura Manríquez.
- Serrano, Enrique (2014). ¿Libertad negativa vs libertad positiva? *Andamios*, 11(25), 217-241.
- Subirats, Marina y Tomé, Amparo (2007). *Balones fuera: reconstruir los espacios desde la coeducación*. Octaedro.
- Téllez, Anastasia; Martínez, Javier Eloy y Sanfélix, Joan (2021). *De la teoría a la acción: en busca de masculinidades igualitarias*. Dykinson.